

FARTHE F ADOCTOULLOR



GÉRARD ROSSÉ

FAPTELE APOSTOLILOR

Comentariu exegetic și teologic

traducere din limba italiană de
pr. dr. Silvestru-Robert Bălan



Sapiientia
Iași 2016

Titlu original: *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*
© Città Nuova Editrice, Roma 1998.

Redactor: pr. dr. Ștefan Lupu
Referent științific: pr. Alois Bulai
Tehnoredactare, copertă: Iulian-Robert Gherghel

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
ROSSÉ GÉRARD

Faptele Apostolilor : comentariu exegetic și teologic / Gérard Rossé ; trad.: pr. dr.
Silvestru-Robert Bălan. - Iași : Sapienia, 2016
Conține bibliografie
ISBN 978-606-578-253-2

I. Bălan, Silvestru-Robert (trad.)

226.6

Pe copertă: Juan Bautista Maíno, *Rusaliile* (1615-1620), Muzeul Prado, Madrid

© 2016 Editura SAPIENTIA
Institutul Teologic Romano-Catolic
Str. Th. Văscăuțeanu, 6
RO – 700462 Iași
Tel. 0232/225228
Fax 0232/211476
www.editurasapientia.ro
www.librariasapientia.ro
e-mail slupu@itrc.ro

CUPRINS

INTRODUCERE	9
1. Relația dintre Evanghelie și <i>Fapte</i>	9
2. Limba <i>Faptelor</i>	14
Excursus. Caracteristicile limbii lui Luca în <i>Fapte</i>	16
Expresii și construcții tipice lui Luca	16
Expresii și construcții tipice lui Luca și absente (sau aproape) în restul Noului Testament	17
Termeni care apar numai în opera luciană (<i>Lc</i> și <i>Fap</i>)	19
3. Izvoarele	20
4. Arta de a compune în <i>Fapte</i>	25
5. Genul literar	30
6. Structura cărții	31
7. Scopul <i>Faptelor</i>	35
8. Autorul și data	40
9. „Textul occidental”	42
10. Discursurile în <i>Fapte</i>	43
11. Portretul lui Paul în <i>Fapte</i>	50
Excursus. Secțiunile-„noi” ale <i>Faptelor</i>	53
Introducere	53
Cercetarea în secolul XIX	54
<i>Formgeschichte</i>	55
Cercetarea în literatura greco-romană și biblico-iudaică	57
<i>Redaktionsgeschichte</i>	59
Susținătorii actuali ai soluției tradiționale	61
„Quaestio disputata”	63
CAPITOLUL 1. Introducere la carte (<i>Fap</i> 1,1-11)	67
Prolog: <i>Fap</i> 1,1-2	69
Sinteza aparițiilor: <i>Fap</i> 1,3	72
Ultimele cuvinte ale Celui Înviaț: <i>Fap</i> 1,4-8	75
Înălțarea lui Isus la cer: <i>Fap</i> 1,9-11	83
Biserica din Ierusalim (<i>Fap</i> 1,12 – 8,1a)	89
I. La începutul comunității creștine (<i>Fap</i> 1,12 – 2,47)	93
1. Nucleul inițial: <i>Fap</i> 1,12-14	94
2. Alegerea lui Matia: <i>Fap</i> 1,15-26	97
CAPITOLUL 2	110
3. Rusalile: coborârea Duhului: <i>Fap</i> 2,1-41	110
4. Marele sumar: <i>Fap</i> 2,42-47	149

CAPITOLUL 3. II. Prima activitate publică (Fap 3,1 – 4,31)	157
1. Vindecarea ologului: <i>Fap 3,1-10</i>	158
2. Discursul lui Petru în Templu: <i>Fap 3,11-26</i>	164
CAPITOLUL 4.	185
3. Conflictul cu autoritatea: <i>Fap 4,1-22</i>	185
4. Comunitatea în rugăciune: <i>Fap 4,23-31</i>	197
III. Viața internă a comunității (Fap 4,32 – 5,11)	206
1. Sumar: viața comunității: <i>Fap 4,32-35</i>	207
2. Exemplul pozitiv al lui Barnaba: <i>Fap 4,36-37</i>	211
CAPITOLUL 5.	214
3. Exemplul negativ al lui Anania și Safira: <i>Fap 5,1-11</i>	214
IV. Viața externă. Misiune și persecuții (Fap 5,12-42)	225
1. Sumar: <i>Fap 5,12-16</i>	225
2. A doua relatare de persecuție: <i>Fap 5,17-41</i>	229
3. Sumar: <i>Fap 5,42</i>	246
CAPITOLUL 6. V. Viața internă (Fap 6,1-6[7])	247
1. Alegerea celor Șapte: <i>Fap 6,1-6</i>	247
Excursus. Cei Șapte și eleniștii	256
Cei Șapte.	256
Eleniștii	259
2. Sumar: <i>Fap 6,7</i>	264
VI. Viața externă. Martiriul lui Ștefan (Fap 6,[7]8 – 8,1a)	266
1. Procesul împotriva lui Ștefan: <i>Fap 6,8-15</i>	268
CAPITOLUL 7.	277
2. Discursul lui Ștefan: <i>Fap 7,1-53</i>	277
3. Moartea lui Ștefan: <i>Fap 7,54 – 8,1a</i>	305
CAPITOLUL 8. Misiunea în Iudeea și în Samaria.	
Prima răspândire în pământ păgân (Fap 8,1b – 14,28)	313
Sumar – Trecere: <i>Fap 8,1b-4</i>	314
I. Misiunea lui Filip – convertirea lui Saul (Fap 8,5-9,31)	318
1. Misiunea în Samaria: <i>Fap 8,5-25</i>	319
Excursus. Botez și dar al Duhului Sfânt	329
2. Filip și eunucul etiopian: <i>Fap 8,26-40</i>	334
CAPITOLUL 9.	344
3. Convertirea și prima activitate a lui Paul: <i>Fap 9,1-30</i>	344
4. Sumar: <i>Fap 9,31</i>	367
II. Petru deschide către lumea păgână (Fap 9,32 – 12,25)	369
1. Petru la Lida și la Iope: <i>Fap 9,32-43</i>	370
CAPITOLUL 10.	380
2. Intrarea lui Corneliu în Biserică: <i>Fap 10,1 – 11,18</i>	380

CAPITOLUL 11.	410
3. Misiunea eleniștilor la Antiohia: <i>Fap 11,19-30</i>	414
CAPITOLUL 12.	432
4. Persecuția lui Irod Agripa I: <i>Fap 12,1-23.24.25</i>	432
CAPITOLUL 13. III. Prima călătorie misionară (<i>Fap 13,1 – 14,28</i>)	452
1. Trimiterea lui Barnaba și a lui Saul: <i>Fap 13,1-3</i>	455
2. Misiunea în Cipru: <i>Fap 13,4-12</i>	460
3. Antiohia Pisidiei: discursul lui Paul: <i>Fap 13,13-52</i>	470
CAPITOLUL 14.	502
4. Paul și Barnaba la Iconiu: <i>Fap 14,1-7</i>	502
5. Paul și Barnaba la Listra: <i>Fap 14,8-20</i>	507
6. Încheierea primei călătorii misionare: <i>Fap 14,21-28</i>	519
CAPITOLUL 15. Adunarea din Ierusalim (<i>Fap 15,1-35</i>)	527
1. Introducere: <i>Fap 15,1-5</i>	533
2. Discursul lui Petru: <i>Fap 15,6-11</i>	536
3. Discursul lui Iacob și decretul: <i>Fap 15,12-21</i>	541
4. Delegații cu scrisoarea: <i>Fap 15,22-29</i>	549
5. Finalul: <i>Fap 15,30-35</i>	552
Călătoriile misionare ale lui Paul (<i>Fap 15,36 – 19,20</i>)	555
I. Misiunea în Macedonia și în Ahaia (<i>Fap 15,36–18,17.18-23</i>)	557
1. Plecarea: <i>Fap 15,36 – 16,5</i>	557
CAPITOLUL 16.	561
2. Spre Europa: <i>Fap 16,6-10</i>	565
3. Filipeni: <i>Fap 16,11-40</i>	574
CAPITOLUL 17.	587
4. Tesalonic și Bereea: <i>Fap 17,1-15</i>	587
5. Paul la Atena: <i>Fap 17,16-34</i>	596
CAPITOLUL 18.	616
6. Paul la Corint: <i>Fap 18,1-17</i>	616
7. Între o călătorie și alta: <i>Fap 18,18-23</i>	627
II. Misiunea în Asia (<i>Fap 18,24–19,20.[21-22]</i>)	632
1. Activitate a lui Apolo: <i>Fap 18,24-28</i>	633
CAPITOLUL 19.	638
2. Paul la Efes: întâlnirea cu discipolii lui Ioan: <i>Fap 19,1-7</i>	638
3. Șederea lui Paul la Efes: <i>Fap 19,8-20</i>	642
Mărturia lui Paul până la Roma (<i>Fap 19,21 – 28,31</i>)	650
I. Paul, martor la Ierusalim (<i>Fap 19,21–23,11</i>)	651
1. Trecerea: Proiectul lui Paul: <i>Fap 19,21-22</i>	651
2. Răscoala argintarilor: <i>Fap 19,23-41</i>	653

Capitolul 20.	664
A. De la Efes la Ierusalim (<i>Fap</i> 20,1-21,14)	664
1. Începutul călătoriei spre Ierusalim: <i>Fap</i> 20,1-6	664
2. La Troas: învierea lui Eutic: <i>Fap</i> 20,7-12	669
3. De la Troas la Milet: <i>Fap</i> 20,13-16.	675
4. La Milet: Discursul-Testament: <i>Fap</i> 20,17-38.	677
CAPITOLUL 21.	698
5. De la Milet la Ierusalim: <i>Fap</i> 21,1-14	698
B. Încarcerarea la Ierusalim (<i>Fap</i> 21,15-23,11)	705
1. Sosirea la Ierusalim și întâlnirea cu Iacob: <i>Fap</i> 21,15-26.	705
2. Arestarea lui Paul: <i>Fap</i> 21,27-36	713
3. Discursul lui Paul înaintea evreilor din Ierusalim: <i>Fap</i> 21,37 – 22,29	717
CAPITOLUL 22.	721
4. Paul în fața sinedriului: <i>Fap</i> 22,30 – 23,11	733
CAPITOLUL 23.	735
II. De la Cezareea la Roma (<i>Fap</i> 23,12 – 28,15)	741
A. Paul prizonier la Cezareea: (<i>Fap</i> 23,12 – 26,32)	741
1. Complotul iudeilor împotriva lui Paul: <i>Fap</i> 23,12-22	741
2. Transferarea lui Paul la Cezareea: <i>Fap</i> 23,23-35	745
CAPITOLUL 24.	750
3. Procesul lui Paul și întemnițarea sub Felix: <i>Fap</i> 24,1-23.24-27.	750
CAPITOLUL 25.	764
4. Procesul sub Festus. Apelul la Cezar: <i>Fap</i> 25,1-12	764
5. Paul înaintea regelui Agripa și a Berenicei: <i>Fap</i> 25,13 – 26,32	770
CAPITOLUL 26.	778
CAPITOLUL 27.	796
B. Călătoria la Roma (<i>Fap</i> 27,1 – 28,15)	796
1. Plecarea și primele etape: <i>Fap</i> 27,1-13	799
2. Furtuna: <i>Fap</i> 27,13-26	805
3. Naufragiul: <i>Fap</i> 27,27-44	810
CAPITOLUL 28.	815
4. Paul pe insula Malta: <i>Fap</i> 28,1-10	815
Excursus. Insula Malta.	817
5. De la Malta la Roma: <i>Fap</i> 28,11-15	821
CONCLUZIE. III. Paul la Roma (<i>Fap</i> 28,16-31)	824
Abrevieri și Sigle	840
Bibliografie	843

INTRODUCERE

E puțin probabil ca „ilustrul Teofil”, însărcinat cu publicarea, adică cu copierea textului, să fi primit în aceeași zi manuscrisul *Faptele Apostolilor* o dată cu cel al *Evangheliei*. Probabil că autorul *Faptelor* i-a încredințat lui Teofil sulul papirusului doar cu privire la această ultimă operă și, în consecință, cu un preambul care conținea și titlul operei înseși și poate și numele autorului¹. Titlul original dispare la începutul secolului al II-lea, când, trecându-se la transcrierea codicelui, *Evanghelia a treia* și *Faptele* au fost unite. Mai apoi, o dată cu introducerea *Evangheliei după Ioan*, cele două opere au fost din nou separate și *Faptele* au primit titlul actual: *Praxeis tôn apostolôn, Acta Apostolorum*, titlu atestat la sfârșitul secolului al II-lea².

Acest titlu însă nu corespunde nici cu conținutul cărții, nici cu intenția autorului.

Genul „fapte” exista deja în literatura elenistă și consta într-o înlănțuire de întâmplări miraculoase sau edificatoare în jurul unui personaj. Textul de care ne ocupăm aici însă nu relatează, în primul rând, faptele protagoniștilor, iar aceștia nu sunt toți apostoli. Paul în special, personajul principal al celei de-a doua părți a cărții, nu e considerat de Luca drept membru al colegiului apostolic.

Intenția autorului este aceea de a proclama mântuirea lui Dumnezeu adusă oamenilor de către Isus și vestită Israelului și lumii păgâne. După programa stabilită în *Fap* 1,8, opera ilustrează vestirea cuvântului de la Ierusalim până la marginele pământului; apostolii și Paul sunt servitorii acestui plan divin; dar adevărații protagoniști sunt Cristos înviat, Duhul Sfânt, Dumnezeu care conduce istoria.

1. Relația dintre *Evanghelie* și *Fapte*

Cum trebuie înțeleasă relația dintre *Evanghelia a treia* și *Fapte* din punct de vedere cronologic?

Nu există nicio îndoială că succesiunea *Evanghelie-Fapte* corespunde ordinii publicării lor³, așa cum nu este contestat faptul că autorul celor două cărți este același⁴; îl numesc, din ușurință, „Luca”.

¹ Vezi M. HENGEL, *La storiografia protocristiana*, Paideia, Brescia 1985, 23; C.-J. THORNTON, *Der Zeuge des Zeugen*, J.C.B. MOHR, Tübingen 1991, 145-148.

² IRINEU, *Adv. haer.* 3,13,3; TERTULIAN, *De bapt.* 10,4; CLEMENT DIN ALEXANDRIA, *Strom.* 5,82,4; *Canonul Muratorian*.

³ Nu toți sunt de acord: Bouwman consideră că *Faptele* au fost scrise înaintea *Evangheliei*, văzând că nu conțin referiri la aceasta din urmă. Parker și Cottle, în schimb, fideli ipotezei unui *Proto-Luca*, identifică un *prôtos logos* (*Fap* 1,1) cu *Proto-Luca*, și nu cu evanghelia actuală (scrisă după) (vezi G. SCHNEIDER, I, 78s, cu notele 19, 20).

⁴ Excepții: Clark și Argyle (vezi G. SCHNEIDER, I, 69), bazându-se pe diferența de vocabular și stil. Dar o asemenea diferență găsește o explicație validă în conținutul diferit al operelor respective,

Evangelhia și *Faptele*, în afară de aceasta, formează o operă împlinită: autorul nu avea în plan să scrie un al treilea volum. Finalul *Faptelor* (*Fap* 28,30-31), chiar dacă în aparență poate da impresia unei întreruperi neprevăzute, este totuși o adevărată concluzie, atât din punct de vedere structural, cât și al dinamicii narative și teologice⁵.

În ciuda unor diferențe chiar semnificative de stil și vocabular⁶, *Evangelhia a*

ca și în influența vocabularului creștin (post-pascal), mai relevant în *Fapte* decât în *Evangelhie*, fără a uita obișnuința luciană de a adapta vocabularul și construcția la diferitele contexte narative.

J.C. Hawkins (*Horae sinopticae*, Oxford 1909², 180) și G. Schneider (p. 78) se referă și la o anumită perioadă între formarea *Evangelhiei* și aceea a *Faptelor*, ceea ce nu mi se pare convingător.

O statistică poate să ne dea o idee mult mai relativă: din cele 1.777 de cuvinte diferite ale *Faptelor* (în afară de nume proprii de persoane, de grupuri, de locuri), 964 sunt comune cu *Evangelhia* (așadar, mai mult de jumătate, în ciuda diversității subiectului tratat), 802 sunt comune cu *Matei* (adică 162 mai puține decât cu *Evangelhia a treia*); mica diferență se explică prin faptul că *Matei* și *Luca* folosesc o tradiție evanghelică comună (*Mc* și *Q*); trebuie însă incluși o serie de termeni foarte frecvenți în fiecare dintre opere, cum ar fi adverbe, pronume, prepoziții etc.

Există 100 de cuvinte comune *Faptelor* și lui *Matei*, dar absente în *Evangelhia a treia*; și 21 de cuvinte prezente în *Fapte* și în toate evangheliile, inclusiv în aceea a lui *Luca*!

(Mă bazez pe lucrarea lui R. MORGENTHAUER, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*.)

⁵ Vezi J. DUPONT, *La conclusion des Actes des Apôtres et son rapport à l'ensemble de l'ouvrage de Luc*, în *Les Actes des Apôtres*, ed. J. Kremer, „Bible de Jérusalem”, du Cerf, Paris 1964³, 361ss.

⁶ Diversitatea limbii este explicată în parte de conținut și de evoluția limbajului post-pascal. E normal ca în *Fapte* să prevaleze următorii termeni: *apostolos* (*Lc*: 6; *Fap*: 28), *diakonia* (*Lc*: 1; *Fap*: 8), *ekhlēsia* (*Lc*: 0; *Fap*: 23), *martyrein* (*Lc*: 1; *Fap*: 11); în timp ce contrariul pentru: *daimonion* (*Lc*: 23; *Fap*: 1), *didaskalos* (*Lc*: 17; *Fap*: 1), *homoiōs* (*Lc*: 11; *Fap*: 0), *parabolē* (*Lc*: 18; *Fap*: 0), *paidion* (*Lc*: 13; *Fap*: 0), *telônēs* (*Lc*: 10; *Fap*: 0). *Parrēsiazomai* (*Fap*: 7) și *parrēsia* (*Fap*: 5) este absent în *Evangelhie*, ca și *homothymadon* (*Fap*: 10), în sintonie cu tema unității care parcurge *Faptele*.

Semnificativ: *plousios* (*Lc*: 11; *Fap*: 0), *ptōchos* (*Lc*: 10; *Fap*: 0), *tapeinoun* (*Lc*: 5; *Fap*: 0); pentru tema bogăției-sărăcie înlocuiește în *Fapte* pe aceea iudei-păgâni (cf. *Lc* 14,16-24).

Luca preferă mai mult transcrierea semitică (LXX) de *Ierusalim*, adică *Ierousalēm* (*Lc*: 27; *Fap*: 36; *Mt*: 2; *Mc*: 0); el folosește termenul profan de *Ierosolyma* numai de 4 ori în *Evangelhie* (*Mt*: 11; *Mc*: 10), dar de 23 de ori în *Fapte*, însă numai după *Fap* 8,1 (exceptând *Fap* 1,4).

Un titlu dublu dat lui *Isus* se citește numai în *Lc* 2,11 în *Evangelhie* („Cristos Domnul”), dar e frecvent în *Fapte*.

Cuvinte identice prezente în *Lc* și *Fap*, dar cu înțeles diferit: *mathētēs*: *Lc*: 37 (adesea cu pronumele *autou*); *Fap*: 28 (fără *autou*, exceptând *Fap* 9,1): în timp ce în *Evangelhie* semnificația prevalentă este de „discipol al lui *Isus*”, în *Fapte* devine sinonim cu „creștin”. *Adelphos* (*Lc*: 24; *Fap*: 57) în *Fapte* are sensul de membru al Bisericii (ca în *Evangelhie*: *Lc*: 8,21; 22,32); de 20 de ori, în *Fapte* (*Lc*: 0), *adelphos* denumește israelitul.

Diferența de vocabular între *Evangelhie* și *Fapte* este explicată mai ales de diferitele izvoare folosite. În *Evangelhie* sunt frecvente nume ale tradiției evanghelice care nu apar în *Fapte*, ca vocabularul lumii de la țară sau domestice, adesea prezent chiar în parabole (*agros*, *boskein*, *geōrgos*, *elaia*, *elaion*, *zymē*, *kokkos*, *oinos* etc.), vocabularul nupțial: *gamein*, *gamos*, *gamizein*, *nymphios* etc.

Alte diferențe pot fi datorate alegerilor personale, uneori greu de motivat:

Epikalein (*Lc*: 0; *Fap*: 20); *epikalein* + nume propriu (*Lc*: 0; *Fap*: 13); *horama* (*Lc*: 3; *Fap*: 11); *epistasthai* cu înțelesul de „a înțelege”: *Lc*: 0; *Fap*: 9; *anagein* (*Lc*: 3; *Fap*: 17); *anambanein* (*Lc*: 0; *Fap*: 8); *dialogesthai* (*Lc*: 0; *Fap*: 10); *diatribein* (*Lc*: 0; *Fap*: 8); *epaurion* (*Lc*: 0; *Fap*: 10); *katoikein* (*Lc*: 2; *Fap*: 20); *keleuein* (*Lc*: 1; *Fap*: 17); *synerchesthai* (*Lc*: 2; *Fap*: 16).

Viceversa: *apollynai* (*Lc*: 27; *Fap*: 2; *Mt*: 19; *Mc*: 10); *epitimân* (*Lc*: 12; *Fap*: 0; *Mt*: 6; *Mc*: 9); *hetoimazein* (*Lc*: 14; *Fap*: 1; *Mt*: 7; *Mc*: 6); negația *ouchi* (*Lc*: 17; *Fap*: 3; *Mt*: 9; *Mc*: 0).

treia și *Faptele* nu doar sunt ale aceluiași autor, ci formează și o unitate narativă⁷:

– Prologul din *Fap* 1,1 retrimite explicit la „prima relatare”, adică la *Evanghelia* actuală a lui Luca, și vrea să fie o continuare a acesteia.

– Legătura dintre *Lc* și *Fap* mai este întărită de relația între *Lc* 24 și *Fap* 1 în elementele structurale și tematice prin procedeul de *entrelacement* (întrepătrundere): o împletire de teme care revin fie în concluzia *Evangheliei*, fie în introducerea *Faptelor*⁸, cum ar fi înălțarea și tema templului.

În special în *Lc* 24 sunt deja delinate temele kerygmatiche dezvoltate apoi în *Fapte* și perspectiva tipic lucană de a vedea istoria mântuirii: moartea și învierea lui Isus vestite de Scripturi, convertirea în vederea iertării păcatelor, predicarea către toate popoarele, coborârea Duhului Sfânt, ministerul de mărturie a apostolilor⁹.

– De avut în vedere și dinamica operei și tematica de fond care străbate întreaga operă. În special, tema „drumului”: drumul lui Isus din „patrie” (Nazaret) spre „satele iudeilor”, din Galileea spre Ierusalim, unde are loc „exodul” său din această lume. În *Fapte*, Ierusalimul devine punctul de plecare al vestirii și al „drumului” apostolilor și evanghelizatorilor spre un orizont tot mai amplu: Iudeea, Samaria, Europa, Roma.

Curioasă diferența între *Lc* și *Fap* în alegerea anumitor expresii și construcții gramaticale: *hoti* cu valoare cauzală: *Lc*: 73; *Fap*: 19; *kai nyn* (*Fap*: 11), *ta nyn* (*Fap*: 5), *e nyn oun* (*Fap*: 4) sunt absente în *Evanghelia*; *men oun* se citește de 27 de ori în *Fapte*, dar numai *Lc* 3,18; *hôs de*: *Lc*: 2; *Fap*: 28; construcția *te... kai*: *Lc*: 3; *Fap*: 50; particula *te*: *Lc*: 9; *Fap*: 140! *Men solitarium*: *Lc*: 1; *Fap*: 15. În timp ce formula *anhtrôpos tis* se întâlnește în *Lc*: 8; *Fap*: 1, *anêr tis*: *Lc*: 1; *Fap*: 9.

Kai autos la începutul frazei (adesea cu valoare emfatică, cristologică): *Lc*: 34; *Fap*: 0; *kai idou*: *Lc*: 26; *Fap*: 8 (*Mt*: 28, *Mc*: 0).

Diferența cea mai cunoscută: septantismul *kai egeneto* (*de*) + indicativ de timp *Lc*: 2; *Fap*: 28 (adesea *en tô[i]* + inf.) + (*kai*) verb finit: *Lc*: 33; *Fap*: 1.

En tô[i] + inf. cu valoare temporală: *Lc*: 12; *Fap*: 5.

⁷ Vezi H.J. CADBURY, *The style and Literary Method of Luke*, Harvard University Press, Cambridge 1920; W.L. KNOX, *The Acts of the Apostles*, Harvard University Press, Cambridge 1948, 16-39; R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts I*, Fortress Press, Philadelphia 1986; J. DAWSEY, *The Literary Unity of Luke-Acts*, în NTS 35 (1989), 48-66. Și J. DUPONT, *Le Salut des Gentils*, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 393ss; E. SAMAIN, *La notion de APXH dans l'oeuvre lucanienne*, în *L'Evangile de Luc*, ed., NEIRYNK, cit., 299ss.; P.-H. MENOUD, în *Jésus-Christ et la Foi*, Neuchâtel-Paris 1975, 100-110; Ph. ROLLAND, *L'organisation du Livre des Actes et de l'ensemble de l'oeuvre de Luc*, în Bb 1 (1984), 81ss. O panoramă a temelor: ROBERT F. O'TOOLE, *L'unità della teologia di Luca*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1994.

⁸ Vezi J. DUPONT, *La question du plan des Actes des Apôtres à la lumière d'un text de Lucien de Samosate*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 24-36.451; reluat de G. Betori, *La strutturazione del libro degli Atti: una proposta*, în Riv. Bib. 42 (1994), 3ss.

⁹ Divergențele între *Lc* 24,44ss și *Fap* 1,1ss, mai ales cu privire la relatarea înălțării, au făcut să se nască ipoteza că *Lc* 24,50-53 și *Fap* 1,1-5 au fost adăugate când au fost separate cele două cărți (K. Lake, Wilder): ipoteză nesigură (G. Schneider I, 76s). Diferențele sunt datorate diferitei întrebuintări a relatării, drept concluzie în *Evanghelia* și ca introducere în *Fapte* (G. Lohfink), dar și de libertatea autorului de a varia un text pentru a completa și instrui (vezi exemplul relatărilor convertirii lui Saul: *Fap*: 9; 22,4ss; 26,9ss!).

Chiar divergențele arată că însuși autorul lucrează la concluzia *Evangheliei* și la introducerea *Faptelor*: unul care s-ar fi interpus ulterior sau un imitator ulterior nu și-ar fi luat o asemenea libertate și ar fi evitat divergențele.

Acestei dinamici îi corespunde și o linie teologică: pe de o parte, venirea lui Isus, moartea sa și învierea/înălțarea ca împlinire a așteptărilor mesianice ale lui Israel; pe de altă parte, o Biserică ce se extinde în lumea păgână, dar care rămâne înrădăcinată în tradiția apostolică, deci în evenimentul-Cristos, în continuitate cu istoria lui Israel¹⁰. În perspectiva tipic lukană, Scripturile nu doar îl vestesc pe Cristos, ci și necredința iudeilor și misiunea către lumea păgână. „Darul mântuirii făcut neamurilor a fost vestit ca parte integrantă a operei lui Mesia (Lc 24,47; Fap 13,47; 26,23). Intrarea neamurilor în istoria mântuirii devine astfel unul dintre semnele care permit a recunoaște că Isus e adevăratul Mesia promis lui Israel”¹¹.

Între începutul *Evangheliei* și concluzia cărții *Faptelor* sunt raporturi indubitabil neîntâmplătoare, pe care J. Dupont le-a pus în lumină¹²; o evidentă insistență asupra temei mântuirii deschise neamurilor (Lc 2,30-32; 3,6 dif. Mc 1,2-3; Lc 4,25-27) pusă în legătură cu împărțirea/refuzul lui Israel (Lc 2,34; 3,7-9; 4,28-29)¹³, care se regăsește în Fap 28,24-25.26-28 și care se arată a fi o tematică de fond ce străbate întreaga operă. Dar, după cum afirmă J. Dupont, Luca nu se limitează să considere refuzul iudeilor ca o consecință a deschiderii creștinismului către lumea păgână, sau viceversa: raportul dintre cele două fapte nu este tocmai acela de cauză-efect, ci e prezentat ca o împlinire a Scripturilor. „Cele două fapte nu se explică, așadar, unul prin celălalt, ci și unul și celălalt pleacă de la planul lui Dumnezeu revelat prin profeți”¹⁴.

– Legătura între Lc și Fap este întărită de episoade paralele pe care autorul vrea să le compună: de exemplu, paralelismul dintre activitatea taumaturgică a lui Isus (Lc 5,17; 6,18-19), cea a lui Petru (Fap 5,15-16) și cea a lui Paul (Fap 19,11-12): este continuitate de carismă.

Relatarea martiriului lui Ștefan imită pătimirea lui Isus; relatarea primei călătorii misionare a lui Barnaba-Paul (Fap 13-14) este construită pe baza exigențelor și promisiunilor lui Cristos cu privire la apostolat, care sunt expuse în *Evanghelia a treia* (Lc 9,1-6.11; 10,1-11; 21,12-19); drumul lui Paul de la Efes-Corint la Ierusalim (Fap 20-21) este descris după modelul drumului lui Isus spre cetatea sfântă.

În final, *Faptele* presupun că cel care le citește cunoaște *Evanghelia*.

Legătura dintre Lc și Fap e strânsă, iar dinamica întregii opere face să fie dificil de susținut că a existat un timp îndelungat între cele două cărți, cum sunt de

¹⁰ Vezi P.G. MÜLLER, *Die jüdische Entscheidung gegen Jesus nach der Apostelgeschichte*, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. KREMER, cit., 403s.

¹¹ J. DUPONT, *La conclusion des Actes des Apôtres et son rapport à l'ensemble de l'ouvrage de Luc*, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. Kremer, cit., 403s.

¹² *Ibid.*, 396ss.

¹³ Lc 4,30 nu omite să amintească adverbul *akôlytôs* („fără impediment”) din Fap 28,31. Cuvântul tematic *sôterion* se găsește la sfârșitul și la începutul operei (Fap 28,28; Lc 2,30; 3,6), nu în altă parte în opera lukană.

¹⁴ În *Les Actes des Apôtres*, ed. J. KREMER, cit., 403.

păreră Hawkins și G. Schneider¹⁵. Prezența anumitor formulări identice întărește convingerea că, în ciuda anumitor diferențe de stil și vocabular, *Evangelhia* și *Faptele* s-au succedat într-un timp destul de scurt¹⁶.

Apare deci puțin convingătoare ipoteza lui G. Schneider potrivit căreia, atunci când Luca scrie *Evangelhia*, nu are încă în minte cartea *Faptelor*; potrivit acestui exeget, cel care a redactat nu avea intenția să completeze documentul evanghelic cu o a doua carte¹⁷. Afirmția că în *Evangelhia a treia* nu ar fi nicio aluzie sau referire la *Fapte* a fost respinsă în mod just de R. Pesch¹⁸. Anumite schimbări efectuate în *Evangelhie* pe izvorul *Mc* sunt înțelese bine numai dacă se ține cont că Luca se gândea și la *Fapte*. Omiterea lui *Mc* 7 referitoare la problema pur/impur se explică, întrucât în *Fap* 10 această problemă este depășită; expresia din *Lc* 21,27 – „a veni pe un nor” (dif. *Mc* 13,26) – presupune *Fap* 1,9-11; cuvântul despre persecuție (*Lc* 21,12, cf. *Mc* 13,9), mărit cu „și prigoane”, ține cont de relatările despre arestarea lui Petru și Paul¹⁹; și așa mai departe.

Datelor furnizate de R. Pesch li se pot adăuga altele:

– Scena lui Isus la Nazaret (*Lc* 14,16-30) presupune conținutul *Faptelor*; viața lui Isus e prezentată după modelul misiunii Bisericii, pentru a face viața Bisericii asemănătoare cu cea a lui Isus: evangelhia proclamată iudeilor – primirea inițială – refuzul lui Israel – deschiderea către alții/către lumea păgână.

¹⁵ HAWKINS, *Horae Synopticae*, cit., 180; G. SCHNEIDER, I, 78.

Despre problema unității între *Evangelhie* și *Fapte*: R. MADDOX, *The Purpose of Luke-Acts*, T. and T. Clark, Edinburgh 1982, 3-6. Panorama situației în M. DUMAIS, „De bien des manières”. *La recherche biblique aux abords du siècle*, LD 163, Fides-Cerf, Montréal-Paris 1996, 313ss; I.H. MARSHALL, *Acts and the „Former Treatise”*, în *The Book of Acts in its First Century Setting* (vol. 1). *Ancient Literary Setting*, cit., 163-182.

¹⁶ *Lc* 1,70: *kathôs elalêsen dia stomatos tôn hagiôn ap'ainôs prophêtôn autou*;

Fap 3,21: *hôn elalêsen ho theos dia stomatos tôn hagiôn ap'ainôs autou prophêtôn*.

Lc 2,9: *kai aggelos kyriou epestê autois kai doxa perielampsen autous*;

Fap 12,7: *kai idou aggelos kyriou epestê kai phôs elampsen*.

Lc 23,5: *kath'holês tês Ioudaios kai arxamenos apo tês Galilaias*;

Fap 10,37: *kath'holês tês Ioudaios, arxamenos apo tês Galilaias*.

Lc 15,20: *Epepesen epi ton trachêlon autou kai katephilêsen auton*;

Fap 20,37: *epipesontes epi ton trachêlon tou Paulou katephiloun auton*.

Lc 22,61: *kai hypemnêsthê ho Petros tou rhêmatos tou kyriou hôs eipen*;

Fap 11,16: *emnêsthên de tou rhêmatos tou kyriou hôs elegen* (*Mc* 14,72: *kai emnêsthê... tô rhêma hôs eipen*).

Lc 24,19: *dynatos en ergô(i) kai logô(i)*;

Fap 7,22: *dynatos en logois kai ergois*.

Lc 24,49: *tên epaggelion tou patros mou*;

Fap 1,4: *tên epaggelion tou patros*.

(Exemplele sunt luate din J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, cit.)

¹⁷ 78s.

¹⁸ 24s.

¹⁹ Alte indicii, ca *Lc* 11,49, unde evanghelistul scrie „profeți și apostoli” (în timp ce în textul paralel din *Mt* apare „profeți, înțelepți și scribi”: *Mt* 23,34), arată că Luca se gândea la *Fapte* când scria *Evangelhia* (vezi M. TRIMAILLE, *Jésus et la Sagesse dans la „Quelle”*, în *La Sagesse Biblique de l'Ancien au Nouveau Testament*, LD 160, Cerf, Paris 1995, 305s).

– Temele prezentate în *Lc 24,44-49* presupun în mod clar că autorul are în vedere să continue relatarea.

– Omiterea, în *Evangelia a treia*, a lui *Mc 6,45–8,26* (Isus care se îndreaptă către pământul păgân) concentrează drumul lui Isus în interiorul Ierusalimului, locul „exodului” său; dar această omitere importantă are sens numai dacă Luca intenționează să relateze răspândirea evangheliei de la Ierusalim „până la marginile pământului”: sarcina de a vesti mântuirea în afara Palestinei revenită Bisericii.

– Este pripită și afirmația că, în prologul lui Luca, *Lc 1,1-4*, nu apare nicio aluzie la *Fapte*²⁰; când Luca îi numește pe apostoli „cei care au fost martori încă de la început și au devenit miniștri ai Cuvântului” (*Lc 1,2*), el are în minte rolul lor ca discipoli ai lui Isus (*Evangelie*) și evanghelizatori post-pascali (*Fapte*)²¹.

2. Limba *Faptelor*

În ciuda unor diferențe mai mult sau mai puțin semnificative între *Evangelie* și *Fapte*, găsim în acestea tendințele stilistice prezente în *Evangelie*: vocabular, *tournures*, obiceiuri literare ale scriitorului²².

Luca vrea să scrie o operă literară și, în consecință, își îngrijește stilul. Din acest punct de vedere, autorul *Faptelor* apare cel mai cult dintre evangheliști. Este evidentă, în special, încercarea sa de a folosi forma stilistică pentru a crea atmosfera în care relatarea se dezvoltă, după cum un regizor de film se folosește de coloana sonoră pentru a pune într-o anumită atmosferă diferitele scene. De mult timp este cunoscut că în prima parte a *Faptelor* septantismele sunt mai frecvente decât după capitolul 15. Cum poate fi interpretat fenomenul? Resimte, probabil, o tradiție (aramaică la origine) folosită pentru a descrie viața comunității din Ierusalim?²³

²⁰ G. SCHNEIDER I, p.81.

²¹ Termenul *kathexês* („în ordine”) poate indica ordinea în succesiunea *Evangelie-Fapte* (G. KLEIN, *Lukas 1,1-4 als theologisches Programm*, în *Zeit und Geschichte*, Dankesgabe an R. Bultmann, Tübingen 1964; reluat în *Das Lukas-Evangelium*, Darmstadt 1974, 194ș.u.).

²² Vezi *excursus*: „Caracteristici ale limbii lui Luca în *Fapte*”.

²³ C.C. Torrey este primul care propune, în sec. al XIX-lea, ipoteza unei baze aramaice (sau ebraice), apoi tradusă, în primele capitole ale *Faptelor* (*Fap 1–6*). Ulterior, caracterul semitic al limbii primelor capitole este pus în lumină de către M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1946; și de discipolul său M. WILCOX, *The Semitisms of Acts*, Oxford 1965. Mai recent, comentariul lui R. PESCH I, 47. Descoperirile de la Qumran au dat un nou elan acestei tendințe. Trebuie ținută deschisă posibilitatea unei influențe eseniene asupra primei comunități creștine din Ierusalim. Pentru problema relațiilor dintre esenieni și creștini, vezi panorama lui R. RIESNER, *Christen und Christliches in Qumran?*, în *Eichstätter Studien*, Regensburg, 32 (1992), 139ss.

Fără a nega posibilitatea contactelor între cele două comunități – vezi ipoteza relațiilor, la Ierusalim, ale Bisericii cu vecinii esenieni stabiliți aproape de „Poarta esenienilor”, chiar în Ierusalim (cf. Iosif Flaviu, *Bell.* 5,145), pe colina sud-occidentală a Ierusalimului –, se impune o anumită prudență când este vorba de raporturile Bisericii cu Qumran. Această ultimă comunitate apare mai ales ca o ereză a esenianismului, o sectă închisă în ea însăși. Sacchi, F. Garcia Martinez, G. Boccaccini și alții au observat că, începând cu jumătatea sec. I d.C., scrierile de la Qumran nu mai sunt cunoscute în iudaism și, viceversa, scrierile născute în iudaism nu sunt primite la Qumran.

O opinie diferită este împărtășită de adepții *Redaktionsgeschichte*, care încearcă să demonstreze că greaca primelor capitole nu este o greacă de traducere. Așadar, stilul mai semitizat al acestor

Oricum ar fi, stilul lui Luca predomină în elaborarea tradițiilor urmate. În aceste prime capitole, el a luat mijloacele lingvistice din versiunea greacă a *Vechiului Testament* – Sfânta Scriptură a sa – pentru a prezenta sfântul timp apostolic. Pe măsură ce acțiunea narativă se îndepărtează de Ierusalim și de pământul lui Israel, semitismele se reduc. Când se ivește ocazia, Luca știe să dea textului o anumită elevare literară: Paul, la Areopag, vorbește într-un stil literar grec elevat, chiar dacă limba rămâne întotdeauna în ambientul *koiné*, adică greaca literară a elenismului, cu un oarecare aticism conservat, amestecat cu *tournares* mai populare²⁴.

Luca schimbă stilul în relatările minunilor lui Petru și Paul, păstrând frumusețea relatărilor populare (*Fap* 12,6-17; 13,7-12; 19,24-40; 5,1-11); în timp ce, atunci când îi vorbește procuratorul Festus, în *Fap* 25,22, intervine sobrietatea caracteristică limbii latine: *Cras audies eum*²⁵.

Din când în când deci, Luca imită greaca biblică a LXX și greaca mai elevată sau mai populară a elenismului. Dar, și într-un caz și în altul, nu lipsesc neregulile de construcție²⁶, iar textul occidental (*D* etc.) a avut grijă să îmbunătățească textul în numeroase locuri²⁷.

Limba de bază vorbită (și scrisă) de Luca este greaca *koiné* folosită pe timpul său, dar influențată de greaca Septuagintei²⁸. În sfârșit, e greaca în uz caracteristică sinagogilor eleniste – *koiné religioasă* (cf. 2*Mac*; Iosif Flaviu) – și vorbită și în comunitățile creștine de limbă greacă²⁹, familiare cel puțin iudeo-creștinilor (și temătorilor de Dumnezeu) din Bisericile eleniste; aceasta conferă *Faptelor* un aspect unitar în diversitate.

Luca „știe să scrie într-o greacă de mijloc corectă și cu vârfuri de eleganță stilistică și căutare de efect”³⁰. Redau cu plăcere ideea lui Rademaker: „Luca

capitole nu s-ar datora faptului că Luca dispunea de un izvor aramaic (sau ebraic), ci unui efort literar al redactorului, chiar dacă, desigur, s-a folosit de tradiții care au influențat inevitabil alegerea anumitor termeni și expresii (Haenchen, 66ss).

²⁴ Haenchen (p. 67) citează, în special, *Fap* 17,16-34; 19,21-40; 24,1-23 și c. 26 în parte; la fel și intervenția lui Gamaliel în *Fap* 5,35-39, răspunsul lui Paul tribunului în *Fap* 21,39.

²⁵ HAENCHEN, 72.

²⁶ Vezi exemplele în Haenchen, 67ss: tripla repetare a prep. *en* în *Fap* 17,31 și *peri* în *Fap* 19,40 nu este elegantă. Construcția neîndemânatică (mai ales în ordinea cuvintelor) în *Fap* 14,8; 19,27; 20,3 etc. arată că scriitorul nu stăpânește bine limba. Trebuie notată și poziția ambiguă a anumitor pronume care nu se știe la ce nume se referă.

Luca are și obiceiul de a pune la începutul și la sfârșitul frazei cuvintele pe care vrea să le accentueze, ceea ce poate duce la o separare forțată de termeni care ar fi trebuit să fie alăturați: *to martyrion... tēs anastaseōs* (*Fap* 4,33 în *B*); *mēdena... atrōpon* (*Fap* 10,28); *toutou... spermatos* (*Fap* 13,23); *ou monon Ephesou alla schedon pasēs tēs Asias... hikanon ochlon* (*Fap* 19,26) etc.

²⁷ Vezi cartea lui Delebecque, *Les Deux Actes des Apôtres*, cit.

²⁸ Semnificativă comparația cu alte texte ale timpului: 90% din vocabularul lui Luca se regăsește în LXX (în special în cărțile istorice: *Judecători*, *Samuel*, *Rg* și 2*Mac*); 85% în Plutarh; 70% în Lucian de Samosata și 65% în papirusuri (HAENCHEN, 65; R. FABRIS, 22).

²⁹ M HENGEL, *La storiografia protocristiana*, cit., 37; GEORGE-GRELOT, *Introduction à la Bible*. N.T. III/2, Desclée, Paris 1976, 267.

³⁰ R. FABRIS, p.22.

posedă caracteristicile tipice unui scriitor în *Koiné*. El scrie în limba populară cu minimum de nuanță, astfel încât și-a însușit expresii și cuvinte învățate fie la școală, fie prin lectură și care nu mai erau în uz în dialectul vorbit³¹.

EXCURSUS

CARACTERISTICILE LIMBII LUI LUCA ÎN *FAPTE*

Expresii și construcții tipice lui Luca³²

- Folosirea diferită a lui *kai idou*: *Lc*: 26; *Fap*: 8; *Mt*: 27; *Mc*: 0; *In*: 0; *Paul*: 1.
 - *kai idou* + nominativ (fără verb finit): *Lc*: 20; *Fap*: 6; *Mt*: 12.
 - Numai Luca are expresia *kai idou anêr*: *Lc*: 8; *Fap*: 3 (*Fap* 1,10; 8,27; 10,30).
 - Un pronume relativ inițial introduce o propoziție care în realitate are valoare de principală: *Fap* 1,3.11; 2,24; 3,2.3.21; 5,38; 6,6; 7,20.39.45.46; 8,15; 9,39; 10,38.40; 11,6.23.30; 12,4.31.43; 14,9.16; 16,2.14; 17,10; 18,27; 19,25; 21,4.32; 22,4.5; 23,14.29.33; 24,18.19; 25,16.18.26; 26,7.10.12.19; 27,17; 28,8.10.14.15.18.23 (Haenchen, 108, nota 5).
 - *kai* (intraductibil) după un pronume relativ: *Lc*: 4; *Fap*: 16; (*Mc*: 2; *In*: 1): *Fap* 1,3.11; 7,45; 10,39; 11,30; 12,4; 13,22; 17,34; 22,5; 24,6 (bis); 26,10.26.29; 27,23; 28,10.
 - Frecventă atragerea relativului, în special după *pantôn* sau *pasin*: *Lc*: 5; *Fap*: 6 (*Fap* 1,1; 3,21; 10,39; 13,38; 22,10; 26,2); și *Jud* 15 (bis).
 - Folosirea pleonastică a part. ca *apokritheis*, *anastas*.
 - *Anastas*: *Lc*: 17; *Fap*: 18; *Mt*: 2; *Mc*: 6.
 - *Anastas* (pleonasm) + imperativ: *Lc*: 2; *Fap*: 6 (*Fap* 9,11; 10,13.20; 11,7; 22,10.16).
 - Construcția perifrastică: verb „a fi” + part.
 - Nume (fără art.) + part. (cu art.): *Lc*: 2; *Fap*: 12 (*Mt*: 2; *In*: 1; *Paul*: 19).
 - *gnôston estôn* („să fie cunoscut”): *Fap* 2,14; 4,10; 13,38; 28,28 în Noul Testament.
 - *Egeneto de* (pentru a introduce o acțiune): *Lc*: 16; *Fap*: 21.
 - *Egeneto* + inf. + ac.: *Fap* 4,59; 9,3.32.37; 14,1; 19,1; 21,1.5; 27,44; 28,8.17.
 - Inf. cu art. e frecvent în Luca și în Paul (*Lc*: 70; *Fap*: 51; *Paul*: 107; *Mt*: 24; *Mc*: 13; *In*: 4).
 - Inf. substantivizat precedat de o prep.: *en tô(i)* + inf.; *dia to* + inf.
 - *tou* + inf. (art. la gen. + inf.): *Lc*: 24; *Fap*: 26.
 - Verbele „a spune” cu *pros* + ac. (în loc de dativul simplu): *Lc*: 100; *Fap*: 49; *In*: 14; *Evr*: 6.
- Apokrinesthai pros* + ac.: *Lc*: 2; *Fap*: 3 (*Fap* 3,12; 5,8; 25,16), și *In* 8,33 în Noul Testament.

³¹ Cit., în HAENCHEN, 69; G. SCHNEIDER I, 72, nota 42.

³² Sunt așa-zisele lukanisme; ele se datorează mai mult frecvenței, și nu atât prezenței exclusive în opera lukană.

- *Eipen* de la începutul frazei: *Lc*: 59; *Fap*: 15 (și doar *In* 12,6).
- Adjectivarea substantivelor prin *anêr*: *Lc*: 5; *Fap*: 30 (ex.: *andres adelphoi*: 14 ori în *Fapte*).
- *Anêr* în locul lui *tis*: *Lc*: 5; *Fap*: 16.
- Folosirea frecventă a lui *pas* („totul”); *pas ho* + part. (ex.: *pantes hoi akousantes*: *Lc*: 3; *Fap*: 5).
- *Hôs* (mai ales, *hôs de*) cu valoare temporală: *Lc*: 18; *Fap*: 19; *Mc*: 1; *In*: 18; *Paul*: 4.
- *Hôs* + aor. („după ce...”): *Lc*: 12; *Fap*: 16 (*Fap* 5,24; 10,7.25; 13,29; 14,5; 16,10.15; 17,13; 18,5; 19,21; 21,1.22; 22,25; 27,1.27; 28,4).
- Deseori prep. *eis* în loc de *en* (limba *koiné*).
- Prep. *kata* cu sens local + ac.: *Lc*: 11; *Fap*: 30; încă de 7 ori în Noul Testament (excluse expresiile *kat'idian*, *kat'oikon*, *kata prosôpon*).
- Particula *te*: *Lc*: 9; *Fap*: 140 (!).
- *Men oun*: *Lc*: 1; *Fap*: 27 (*Fap* 1,6; 2,41; 5,41; 8,4.25; 9,31; 11,19; 12,5; 13,4; 14,3; 15,3.30; 16,5; 17,12.17.30; 19,32.38; 23,18.22.31; 25,4.11; 26,4.9; 28,5 (uneori *men* merge cu *de*: *Fap* 25,4.11); de alte 4 ori în Noul Testament.
- Particula interogativă *ei* introducând o întrebare directă: *Lc*: 13,23; 22,49; *Fap*: 1,6; 19,2; 21,37.22.25 și *Mt* 19,3 în Noul Testament.
- *Hôsei* în fața unei cifre: *Lc* 3,23; 9,14 (bis).28; 22,41.59; 23,44; *Fap* 1,15; 2,41; 10,3; 19,7 (și *Mt* 14,21 în Noul Testament).
- *Hyparchein* în locul lui *einai*: *Lc*: 7; *Fap*: 16; *Paul*: 9; încă de 3 ori în Noul Testament.
- *Hoi syn tini*: *Lc*: 4; *Fap*: 2 (*Fap* 5,17.21); și *Gal* 2,3.
- *Horama* („viziune”): *Fap*: 11; și *Mt*: 1 în Noul Testament.

Expresii și construcții tipice lui Luca și absente (sau aproape) în restul Noului Testament

- *Meta de tautas hêmeras*: *Lc*: 1,24; *Fap*: 21,15.
- *En tais hêmerais tautais*: *Lc*: 4; *Fap*: 3 (*Fap* 1,15; 6,1 cf. 11,27).
- *Autos ho/autê hê* + substantiv temporal (*hêmëra*, *hôra*, *kairos*): *Lc*: 9; *Fap*: 2 (*Fap* 16,18; 22,13).
- Legătura între *hêmëra* și *ginomai* pentru a descrie începutul zilei: *Lc*: 3; *Fap*: 6 (*Fap* 12,18; 16,35; 23,12; 27,29.33.39).
- *tê(i) ecomenê(i)*: „(ziua) următoare”: *Lc*: 13,33; *Fap*: 20,15; 21,26.
- *statheis/stathentes*: *Lc*: 3; *Fap*: 6 (*Fap* 2,14; 5,20; 11,13; 17,22; 25,18; 27,21).
- *Panta te gegrammena*: *Lc*: 3; *Fap*: 2 (*Fap* 13,29; 24,14); și *Gal* 3,10.
- *To rhêma touto/ta rhêmata tauta*: *Lc*: 7; *Fap*: 4 (*Fap* 5,32; 10,44; 13,42; 16,38).
- *Dia to einai*: *Lc*: 3; *Fap*: 2 (*Fap* 18,3; 27,4).
- *ginesthai* + *epi*: *Lc*: 1,65; 3,2; 4,36; *Fap*: 4,22; 5,5; 10,11.
- *tithêmi* + *en* („a avea intenția să”): *Lc*: 2; *Fap*: 3.
- *Thaumazein* + *epi* + dat.: *Lc*: 4; *Fap*: 3,12.

- *Anêr* + nume propriu + *onomati*: *Fap* 5,1; 9,12; 18,24; 19,24.
- nume + *tis* adjectiv + *onomati* + nume propriu: *Lc*: 3; *Fap*: 4.
- pron. rel. (la dativ) + *onomati* (fără art.) + nume propriu: *Lc*: 5; *Fap*: 13,6.
- Part. *kaloumenos* introducând un nume de persoană: *Lc*: 11; *Fap*: 13; și *Ap* 3.
- *Pas (hapan) to plêthos*: *Lc*: 4; *Fap*: 3 (*Fap* 6,5; 15,12; 25,24).
- *Ti hoti*, abrevierea lui *ti gegonen hoti*: *Lc*: 2,49; *Fap*: 5,4.9.
- *tou mê* + inf. după verbele „a împiedica, a înceta”: *Lc*: 2; *Fap*: 4 (*Fap* 10,47; 14,18; 20,20.27).
- *einai epi to auton*: *Lc*: 1; *Fap*: 3 (*Fap* 1,15; 2,1.44) și *1Cor* 7,5.
- *Prostithêmi* cu sens adverbial („din nou, în afară de aceasta”): *Lc*: 3; *Fap*: 1 (*Fap* 12,3).
- *Para tous podas*: *Lc*: 4; *Fap*: 5 (*Fap* 4,35.37; 5,2; 7,58; 22,3); și *Mt* 15,30.
- *Tithenai ta gonata* („a îngenunchea”): *Lc*: 1; *Fap*: 4 (*Fap* 7,60; 9,40; 20,36; 21,5); și *Mc* 15,19.
- *Dia stomatos tinos*: *Lc*: 1; *Fap*: 5 (*Fap* 1,16; 3,18.21; 4,25; 15,7).
- *Plêrês pneumatôs hagiou*: *Lc*: 4,1; *Fap*: 6,3.5; 7,55; 11,24; și *Mc* 8,19; *In* 1,14.
- *Pimplêmi pneumatôs hagiou*: *Lc*: 3; *Fap*: 5 (*Fap* 2,4; 4,8.31; 9,17; 13,9).
- *Kêryssein tèn basileian (tou theou)*: *Lc*: 2; *Fap*: 2 (*Fap* 20,25; 28,31).
- *Ouden axion thanatou* („nevrednic de moarte”): *Lc*: 1; *Fap*: 3 (*Fap* 23,29; 25,25; 26,31).
- *Kath'holou/holês* + substantiv de loc la gen.: *Lc*: 2; *Fap*: 3 (*Fap* 9,31.42; 10,37).
- *Kata tèn odon*: *Lc*: 1; *Fap*: 4 (*Fap* 8,36; 24,14; 25,3; 26,13).
- *Ochlos* + gen.: *Lc*: 3; *Fap*: 2 (*Fap* 1,15; 6,7).
- *Ginesthai hê phônê*: *Lc*: 4; *Fap*: 4 (*Fap* 2,6; 7,31; 10,13; 19,34); și *Mc* 9,7; *In* 12,30.
- Expresia *hê klasis tou artou* apare numai în *Lc* 24,35, *Fap* 2,42.
- *Arxamenos apo*: *Lc*: 3; *Fap*: 3 (*Fap* 1,22; 8,35; 10,37) și *Mt* 20,8.
- *Epiginôskein* cu sensul de „a recunoaște”: *Lc*: 2; *Fap*: 3 (*Fap* 3,10; 4,13; 12,14).

Unele obiceiuri literare

- Luca, pentru a varia, trece de la discursul indirect la cel direct: *Fap* 1,4; 14,22; 17,3; 23,22; 25,5 etc.
- Folosirea litotei (în special, *ouk oligos*): *Fap* 12,18; 14,28; 17,4.12; 19,11.23s; 20,12; 23,39; 27,20; 28,2 (*Lc*: 0).
- Folosirea optativului:
 - optativul *potentialis* cu *an*: *Fap* 5,24; 8,31; 10,17; 17,18; 26,29;
 - optativul *oliquus* (în întrebarea indirectă): *Fap* 21,33; după *ei* în discursul indirect: *Fap* 17,11.27; 20,16; 24,19; 25,20; 27,12.39; în prop. temporală: *Fap* 25,16.
- Preferă *heteros* în locul lui *allos*, pe care îl evită (fără sens echivoc).
- Substituie verbele finite coordonate (juxtapunere), punându-l pe primul la part.
- odată folosit un cuvânt determinat, are obiceiul de a-l repeta puțin după (ex.: *katastellein* în *Fap* 19,35s; *egkalein* în *Fap* 19,38.40; *hagioi* în *Fap* 9,13.32.41;

zôê aiônios în *Fap* 13,46.48; *epistêrizein* în *Fap* 15,32.41) (vezi Haenchen, p.71 cu nota 3).

- Uneori subînțelege verbul „a spus”, pentru a dinamiza relatarea; ex.: *Petros de pros autous*: *Fap* 5,9; 9,11; 26,27.
- Îi plac verbele compuse mai ales cu prefixele *dia-*, *syn-*, *ana-*, *anti-*, *apo-*, *epi-*, *kata-*, *hypo-* (vezi Morgenthaler, op. cit., 160).
- Are o predilecție pentru nume și expresii asemănătoare: „a învăța și a proclama”, „semne și miracole”, „bărbați și femei”, „Petru și apostolii” etc. ; adesea, numele sunt legate cu *te kai* (vezi Dawsey, în NTS 35,1989, 61ss).
- De remarcat absența substantivului *agapê* în întreaga sa operă (*Mt*: 1; *Mc*: 1; *In*: 7; *Paul*: 75 etc.). Verbul *agapan* se găsește în *Evanghelie*, dar, normal, cu sens profan (absent în *Fapte*).

Lipsește și substantivul *ptochos* („sărac”), caracteristic *Evangheliei* (dar nu ideea: cf. *Fap* 4,22ss).

Termeni care apar numai în opera lucană (*Lc* și *Fap*)³³

Hespera: seară (*Lc*: 1; *Fap*: 2).

Hebdomêkonta: a șaptezecă (*Lc*: 2; *Fap*: 3).

Enantion/enanti: în prezența lui (*Lc*: 4; *Fap*: 3).

Hexês/kathexês: în ordine (*Lc*: 4; *Fap*: 6).

Eulabês: pios (*Lc*: 1; *Fap*: 3).

Iasis: vindecare (*Lc*: 1; *Fap*: 2).

Kathoti: după ce (*Lc*: 2; *Fap*: 4).

Stratêgos: comandant (*Lc*: 2; *Fap*: 8).

Syggenia: rudă (*Lc*: 1; *Fap*: 2).

Aition: cauză (*Lc*: 3; *Fap*: 1).

Doulê: sclavă (*Lc*: 2; *Fap*: 1).

Elaiôn: grădină de măslini (*Lc*: 2; *Fap*: 1).

Thambos: uimire (*Lc*: 2; *Fap*: 1).

O singură dată în *Lc* și *Fap*: *eutonôs* (puternic), *klasis* (fracțiune), *loimos* (ciumă), *prosdokia* (teamă), *traumatizein* (a răni), *trachys* (dur).

În mare parte sunt verbe compuse:

Apodechesthai (a primi): *Lc*: 2; *Fap*: 5.

dianoigein (a deschide): *Lc*: 4; *Fap*: 3; și *Mc*: 1.

diaporein (a fi încurcat): *Lc*: 1; *Fap*: 3.

epiphônein (a striga, a chema): *Lc*: 1; *Fap*: 3.

Epicheirein (a încerca să, a pune mâna pe): *Lc*: 1; *Fap*: 2.

Katapiptein (a cădea): *Lc*: 1; *Fap*: 2.

Symbollein (a pune împreună): *Lc*: 2; *Fap*: 4.

Synarpazein (a prinde cu forță): *Lc*: 1; *Fap*: 3.

³³ Excluse numele proprii.

Diistanai (a separa): *Lc*: 2; *Fap*: 1.

Symlêroun (a înmulți): *Lc*: 2; *Fap*: 1.

În afară de acestea, o singură dată în *Lc* și *Fap* (și nu în altă parte în Noul Testament):

Anaphainein (a pune în lumină), *aneuriskein* (a descoperi, a demonstra), *anteipein* (a contrazice), *diatêrein* (a păstra), *dischyrizesthai* (a afirma ca sigur), *enedreuein* (a unelti), *enischyein* (a întări), *epidein* (a lega, a avea nevoie de mai mult), *katakleiein* (a închide, a respinge), *katakolouthen* (a urma), *parabiazesthai* (a forța, a constrânge), *perilampein* (a străluci), *proballein* (a se arunca înainte), *proporeuesthai* (a înainta), *prouparchein* (a face ceva înainte sau a fi înainte), *syneinai* (a fi împreună).

3. Izvoarele

Cât privește izvoarele, situația este foarte diferită de cea a *Evangheliei*. Pentru a scrie *Evanghelia*, autorul nostru avea la dispoziție izvoare bine constituite: *Evanghelia după Marcu*, care îi servise de cadru, izvorul *Q* și alte tradiții orale și scrise.

Dacă studiul *Evangheliei a treia* este ușurat de cunoașterea directă a lui Marcu, care a servit ca izvor pentru Luca, și dacă exista posibilitatea de apropiere de reconstruirea ipotetică a izvorului *Q*, în schimb, pentru *Fapte* domnește nesiguranța totală asupra materialului folosit, asupra originii și bogăției sale.

Părerile între specialiști sunt foarte diferite³⁴. Cercetarea actuală oscilează între „teoria izvoarelor”, potrivit căreia redactorul ar fi lucrat pe un material anterior lui Luca sau ar fi îmbinat diferite izvoare scrise³⁵, și *Redaktionsgeschichte*, care susține că Luca și-ar fi construit opera pe informații diferite și separate, pe care le-ar fi cules din călătorii și scrisori (Haenchen).

Dacă există motive valide pentru a păstra și a transmite tradițiile despre și cu Isus, nu tot așa stau lucrurile când e vorba de episoade din viața Bisericii³⁶. Așadar, este foarte probabil ca Luca, pentru a scrie *Faptele*, să se fi servit de un material variat³⁷, în parte oral și în parte scris. Dintre aceste materiale nu trebuie exclusă existența anumitor compendii tradiționale mai consistente și, prin urmare, a adevăratelor izvoare și chiar a tradițiilor dispărute. Dar, și în acest caz, metoda lui Luca de lucru nu îl ajută pe exeget să le identifice³⁸.

³⁴ Vezi recenta evaluare a lui M. Dumais, în *De bien des manières*, cit., 344s.

³⁵ O întoarcere parțială la această teorie se regăsește în comentariul lui R. Pesch și cel al lui Zmijewski.

³⁶ Deja așteptarea unei parusii iminente nu favoriza ideea de a scrie o „istorie a Bisericii”, cel puțin la început; totodată, *koinonia* favoriza transmiterea și circulația informațiilor (vezi și nota 40).

³⁷ Între genul popular (cu minuni) și cel birocratic (arhiva din Antiohia etc.).

³⁸ Uneori (după cum rezultă din studiul *Evangheliei*), Luca reia izvorul cuvânt cu cuvânt, alteori, reelaborează mai detaliat, alege anumite pasaje, omite altele, face variații, le aranjează după estetică (echilibrul unui complex literar) sau după intenția narativă și teologică; construiește scene plecând de la puține informații, unește izvoare diferite într-o singură relatare etc. (vezi R. PESCH I, 45).

În concluzie, o libertate care nu ajută la delimitarea izvoarelor sale, chiar dacă o atare libertate era în serviciul programei istorico-teologice a cărții și a mesajului religios pe care scriitorul voia să-l comunice cititorului.

Cât privește prima parte a cărții (*Fap* 1-15), există un consens relativ în recunoașterea folosirii unui *izvor antiohen* începând cu *Fap* 6³⁹, dar sunt divergențe în a-l delimita: izvorul arată existența creștinilor „evrei” și a celor „eleniști” în Biserica din Ierusalim, martiriul lui Ștefan, misiunea lui Filip, informații despre Antiohia (*Fap* 11,19-30), despre Barnaba și primul Paul⁴⁰.

Alte materiale la dispoziție (tot la nivel de ipoteză):

- Tradiții și fapte ale lui Petru, probabil deja puse într-un *corpus* (*Fap* 3,1-10; 5,1-11; 9,32-43; 12). Despre Paul, în schimb, Luca dă impresia că dispune de relatări izolate provenite din tradițiile locale (*Fap* 13,6-12; 14,8ss; 16,16-34; 19,14-17; 20,7-12; 18,3-6.7-8).
- Scurte documente scrise, ca liste de nume (*Fap* 6,5; 13,1s), „decretul lui Iacob” (*Fap* 15,20.29).
- Material fragmentar, format în mare parte din tradiții orale: informații despre Biserica din Ierusalim (alegerea lui Matia, istoria lui Anania și a Safirei...) sau despre activitatea misionară (misiunea de-a lungul coastei feniciene, convertirea lui Corneliu), convertirea lui Saul (tradiție provenită din Damasc?), însemnări despre persecuții și altele.
- Secțiunile-„noi” (vezi *Excursus*) și discursurile din *Fapte* merită o tratare aparte.

Pentru partea a doua a *Faptelor* (*Fap* 16-28), care se concentrează asupra activității lui Paul, atenția exegeților se îndreaptă spre problema existenței unui „itinerar” al etapelor misionare ale apostolului. Opiniile asupra genului literar sunt diferite (jurnal de călătorie, jurnal personal, memorii, protocol etc.) cu privire la începutul lui (*Fap* 16 sau chiar *Fap* 13, până și *Fap* 9,19-30?), cu privire la existența unui asemenea document. Probabil, Luca a pus împreună diferite tipuri de itinerar: un jurnal (*Fap* 16-18), un document oficial al colectei (*Fap* 20-21), un posibil jurnal de călătorie, sau, poate, amintiri scrise după *Fapte*, ale călătoriei spre Roma (*Fap* 27-28).

Autorul îmbogățește acest itinerar cu relatări despre Paul și cu date de proveniență diferită, de mai multe ori folosite de cititorul modern (*Fap* 14,19s; 18,2-3; 18,12-17 etc.) prin informațiile istorice transmise.

³⁹ Deja Harnack, Bultmann, J. Jeremias.

Mai bine să se vorbească de tradiții antiohene. O confirmare indirectă provine din contactele dintre Luca și scrisorile pauline mediate de Antiohia: ca în cazul tradiției cinei de taină (*1Cor* 11,23-25 = *Lc* 22,19-20), schema *1Cor* 2,6ss = *Fap* 3,17; 13,27-28; *Rom* 1,3-4 = *Fap* 13,23ss.32ss). Vezi STHULMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* I, Vandenhoeck – Ruprecht, Göttingen 1992, 304.

⁴⁰ Pentru Bultman, izvorul antiohian era un fel de cronică a Bisericii din Antiohia, găsită de Luca în arhiva comunității. Haenchen contestă o astfel de cronică, a cărei naștere e improbabilă din cauza așteptării iminente a parusiei (p. 77). Acest ultim argument trebuie însă relativizat: așteptarea iminentă a parusiei nu îl împiedică pe Paul să programeze o călătorie în Spania!

Pentru R. Pesch (I, 46), la Antiohia putea să se formeze „un compendiu al amintirilor începuturilor” comunității, cum era pentru Isus. Pesch atribuie tradițiilor antiohene și informațiile despre Biserica din Ierusalim și despre Petru din c. 1-5.

Chiar dacă așteptarea unei parusii iminente era vie, viața de comuniune între diferitele Biserici favoriza informarea, circulația veștilor și se crea, așadar, terenul propice pentru nașterea tradițiilor.

Luca a reușit să obțină informații despre arestul lui Paul la Ierusalim și detenția sa la Cezareea; intervențiile lui Lisia, ale lui Tertullo, succesiunea Felicius-Festus în timp ce Paul era în închisoare, recursul la tribunalul imperial⁴¹.

Adunând toate acestea, nu se iese din sfera ipotezelor; trebuie să ne mulțumim cu rezultatele nesigure. Rămâne actuală observația lui J. Dupont: „În ciuda cercetărilor profunde și minuțioase, niciunul din izvoarele folosite de autorul *Faptelor* nu a putut să fie stabilit în așa măsură încât să fie acceptat de toți criticii”⁴².

Oricum, este evident efortul lui Luca de a se folosi și de a pune împreună un material amplu și variat, de a crea o relatare pe cât posibil coerentă și continuă într-o perspectivă esențial istorico-salvifică, cu un interes și o finalitate teologică și edificatoare⁴³.

Misiunea nu este ușoară pentru Luca, istoricul care, în fața materialului aflat la dispoziție (nu suntem încă în era mass-media!) și în fața scopului fixat, se vede constrâns, în anumite cazuri, să umple cu relatări lipsurile de informație⁴⁴ și în alte cazuri să omită și să negligeze datele și tradițiile care nu corespundeau planului său⁴⁵. De multe ori, el posedă informații pe care nu știe să le motiveze corect sau pe care le interpretează în felul său⁴⁶.

În opera sa lipsesc în special date cu privire la viața cotidiană a creștinilor, la structura și organizarea Bisericilor, dezvoltarea gândirii teologice (de ex., cum ș-a ajuns la justificarea vestirii evangheliei nu numai la iudei și „temătorii de Dumnezeu”, dar și la adevărații păgâni?).

Din punct de vedere istoric, Luca oferă deseori o imagine deformată a realității. Linia ideală care duce evanghelia până la Roma, după *Fap* 1,8, nu corespunde complexității răspândirii creștinismului în Imperiul Roman. Nașterea comunităților creștine în Egipt și Mesopotamia este cu totul trecută sub tăcere. Galileea e menționată numai în *Fap* 9,31: pierduse orice valoare în istoria creștinismului de la sfârșitul secolului I?

Dorința constantă de a face ca într-un oraș să pătrundă creștinismul o dată cu sosirea lui Paul constrânge redactorul să denatureze faptele: Aquila și Priscila

⁴¹ Părerile diferă mult: pură creație a lui Luca (Schille, Schmithals) informații împrăștiate (Haenchen), o „dare de seamă a prizonieratului” destul de consistentă (R. Pesch, Zmijewski).

⁴² *Les sources du livre des Actes. Etat de la question*, Desclée de Brouwer, Bruges 1960, 159.

⁴³ Este tot mai evident că autorul merită tot respectul pentru arta de a scrie istoria și de a ști să folosească regulile retoricii clasice, chiar dacă nu urmează criteriile istoriografiei moderne (vezi volumul dedicat acestui argument: *The Book of Acts in its first Century Setting* I, cit.). Voi reveni în paragrafele dedicate artei compoziționale a *Faptelor*.

⁴⁴ De ex.: privitor la misiunea în Samaria sau la „golul” dintre prima și cea de-a doua călătorie a lui Paul la Ierusalim (cf. *Gal* 2,1).

⁴⁵ Luca avea, fără îndoială, informații despre activitatea lui Petru după dispariția din *Fapte* (*Fap* 12,17; 15), despre destinul lui Paul (*Fap* 28,30 cf. 20,37s) sau despre nașterea Bisericilor în afara liniei ideale care pornea de la Ierusalim spre Roma.

⁴⁶ De ex.: prima vizită a lui Paul la Ierusalim după convertirea sa, semnificația dată colectei, motivul adevărat pentru care Paul evită Efesul în *Fap* 20,16. Când a fost promulgat decretul lui Iacob? În timpul „conciliului” din Ierusalim sau poate în legătură cu incidentul din Antiohia (*Gal* 2,11ss), pe care Luca îl ignoră?

sunt numiți iudei (*Fap* 18,2), în timp ce, cu mare probabilitate, erau deja creștini; la Roma par să locuiască doar un grup izolat de „frați” (*Fap* 28,15), în timp ce *Scrisoarea către Romani* este adresată unei Biserici înfloritoare.

Un motiv relevant al acestor denaturări ale istoriei este intenția lui Luca de a *idealiza* primele momente, începuturile:

- El ține să descrie Biserica din Ierusalim ca un model de unitate și, de aceea, trebuie să păstreze tăcerea cât privește diferențele culturale și teologice existente în interiorul ei între grupurile de creștini „evrei” și „eleniști”.
- Petru, purtătorul de cuvânt al colegiului apostolic, este prezentat ca fiind conducătorul indiscutabil, punct de referință al comunității. Totuși, în *Fap* 15 aflăm că Biserica din Ierusalim e guvernată de bătrâni sub conducerea lui Iacob, fratele Domnului. Ar fi interesant de cunoscut mai multe despre trecerea de la cei 12 apostoli la bătrâni în Biserica-mamă și despre raportul real între Petru (care dispăre din scenă) și Iacob.
- Petru pare să parcurgă Samaria și litoralul mediteraneean (*Fap* 8,14ss; 9,32ss), făcând „vizite pastorale” comunităților: este vorba efectiv despre aceasta?
- De ce Luca nu l-a ales pe Petru ca protagonist al cărții, evident fiindcă și acest apostol desfășurase o activitate misionară în afara Palestinei și până la Roma?
- Pentru a crea paralelismul între patima lui Isus și martiriul lui Ștefan, acesta din urmă ar fi fost ucis după un proces în fața sinedriului, în timp ce era vorba, probabil, de un linșaj.
- Paul este descris ca un creștin fidel care observă Legea și tradițiile evreiești, un misionar fără teamă și un model de elocvență, în contrast evident cu ce scrie Paul însuși (*Fil* 3,8; *1Cor* 2,1-5; *2Cor* 10,10; 11,6).
- Pentru Luca, perioada de la Efes (*Fap* 19) constituie apoteoza apostolatului paulin învingător pe toate planurile (vindecări, exorcisme, momente cu referire la magie și la faimosul cult al zeiței Artemis), ceea ce nu corespunde cu situația reală a lui Paul la Efes (cf. *1* și *2Cor*; poate *Fil*, *Flm*, *Gal*).
- De asemenea, știind despre oferte (*Fap* 24,17), Luca ascunde acest motiv al călătoriei la Ierusalim (*Fap* 20–21), în așa fel încât această călătorie să rezulte asemănătoare cu drumul lui Isus din Galileea spre cetatea sfântă.
- În procesul împotriva lui Paul la Ierusalim/Cezareea este rezervat puțin spațiu adevăratelor acuze (profanarea templului), pentru a reliefa ceea ce este important pentru scriitor: relația dintre creștinism, iudaism și statul roman.

Totodată, autorul *Faptelor* nu trebuie considerat un scriitor de romane edificatoare, de tipul *Faptelor* apocrife apărute ulterior în Biserică. Desigur, cunoscând *scrisorile lui Paul*, suntem în avantaj, din multe puncte de vedere, față de Luca, apostolul care le ignora. Dar, fără cartea *Faptelor*, nu vom fi în măsură nici de a cunoaște activitatea apostolului, nici de a situa scrisorile sale, nici de a plasa viața lui în contextul ei istoric.

Faptele transmit informații prețioase despre viața Bisericii primare și cea a lui Paul, iar documentele extrabiblice confirmă veridicitatea multor date: Iosif Flaviu

confirmă informațiile despre Teuda, despre Iuda Galileanul (*Fap* 5,36-37) și despre Egiptean (*Fap* 21,38), despre moartea lui Irod Agripa I (*Fap* 12,21)⁴⁷. Edictul lui Claudiu (*Fap* 18,2) este menționat de Suetoniu; inscripția lui Teodor de la Ierusalim confirmă existența sinagogilor eleniste în cetate (*Fap* 6,1ss); inscripția descoperită la Delfi în 1905 despre Galion, proconsul în Ahaia, are o valoare unică în datarea activității lui Paul. Evident, chiar *scrisorile lui Paul* confirmă relații ca aceea a apariției Celui Înviaț fariseului Saul, zelul său de persecutor, fuga din Damasc (*Fap* 9,23ss, cf. *2Cor* 11,32s), lapidarea la Listra (*Fap* 14,19, cf. *2Cor* 11,25) etc.

În mod normal pentru acea perioadă, Luca își exprimă punctul de vedere asupra evenimentelor relatate. Astfel, el apare ca un istoric al Antichității care nu are conceptul critic al veridicității istorice și care nu scrie istoria pentru istorie. E valabilă afirmația lui M. Hengel referitor la aceasta: „Luca nu este inferior altor istorici ai lumii antice în ceea ce privește credibilitatea”⁴⁸.

Cu toate că Luca știa și urma regulile istoriografiei eleniste⁴⁹, el se situează pe linia istoriografiei iudeo-eleniste. Găsește modelele sale în Biblia greacă a Septuagintei: istoria deuteronomistă și cronistă, *1-3 Macabei*, unde episoadele desfășoară acea istorie condusă de Dumnezeu⁵⁰.

Libertatea folosită de scriitor față de realitatea istorică nu se explică mereu numai în lumina istoriografiei antice. Luca este și teolog, nu doar istoric, și cele două lucruri se pot distinge, dar nu separa⁵¹. Relatând istoria, el intenționează să transmită o veste cititorilor săi: este vorba deci de proclamarea unui mesaj de mântuire printr-o relatare istorică. În predica evanghelizatorilor, Dumnezeu continuă mântuirea revelată de el și realizată în evenimentul-Cristos pentru

⁴⁷ S-a demonstrat că Luca nu a fost influențat de Iosif Flaviu.

⁴⁸ *La storiografia protocristiana*, cit., 88.

⁴⁹ Vezi, de ex., studiile despre *Cartea Faptelor* confruntate cu regulile pentru istoric enunțate de Lucian de Samosata: M. HENGEL, *La storiografia protocristiana*, cit., 30ss; J. DUPONT, *La question du plan des Actes des Apôtres à la lumière d'un texte de Lucien de Samosate*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 24ss.

⁵⁰ Vezi M. HENGEL, *La storiografia protocristiana*, cit., 78; J. WEHNERT, *Die Wir-Passagen...*, cit., 151.199; THORNTON, *Der Zeuge des Zeugen*, cit., 355ss; G. Schneider I, 124s; studiile lui B.S. Rosner, C. Gempf, D. W. Palmer, Ph. E. Satterthwaite, în *The Book of Acts in its First Century Setting I*, cit.

⁵¹ Luca este și narator. Convine și punerea în relief a tehnicii și funcției narative a *Faptelor*: vezi B.R. GAVENTA, *Toward a Theology of Acts. Reading and Rereading*, în „Interpretation”, 42 (1988), 146ss; W.S. KURZ, *Narrative Approaches to Luke-Acts*, în Bb 68 (1987), 195ss; R. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation* (vol. II): *The Acts of the Apostles*, Minneapolis, Fortress 1990; studiul lui J.-N. Aletti, *Le Naufrage d'Actes 27: mort symbolique de Paul?*, în *L'Evangile Exploré*, LD 166 (1996), 375ss; exegetul a făcut o lucrare de acest gen despre *Evanghelia a treia: L'art de raconter Jésus-Christ. L'écriture narrative de l'évangile de Luc*, Seuil, Paris 1989. Mai recent, Aletti, *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?*, Desclée 1994 (mai ales 156ss); în italiană, *Il Racconto come Teologia*, Dehoniane, Roma 1996 (pentru o aprofundare „narativă” a operei lucane). Vezi și panorama lui M. Dumais în *De bien des manières*, cit., 362s. Pentru forma narativă folosită pentru etică, vezi studiul lui G. Segalla, *L'etica narrativa di Luca-Atti*, în *Teologia*, Revista facultății teologice din Italia Septentrională, 20 (1995), 34ss (folosirea descrierilor de modele ca Isus, apostolii, Corneliu etc., sau folosirea „parabolelor-exemple”: Luca nu exaltă sărăcia, dar propune să dispară săracii prin comuniunea bunurilor).

întreaga omenire, un eveniment în care așteptările născute în istoria Israelului se împlinesc și această istorie se deschide către întreaga lume: toți sunt frați și fii ai unicului Tată.

Așadar, *Faptele* sunt și o carte scrisă din credință pentru credință. După cum spune M. Hengel⁵²:

Convingerea că în viața lui Isus și a mesagerilor săi era prezent însuși Dumnezeu nu poate reieși niciodată din analiza istorico-filologică modernă, care în izvoarele istoriografice ale creștinismului primar merge în căutarea *faptelor*, ci numai din ascultarea docilă a mesajului lor, care cuprindea în mod necesar mărturia istorică, relatarea.

E inevitabil ca interesul autorului sacru să nu se limiteze numai să descrie cu exactitate *bruta facta*, ci să îndrăznească să interpreteze și să aranjeze evenimentele într-o viziune istorico-teologică ce le transcende. Astfel că istoria relatată devine transparentă, apare condusă de protagoniști invizibili, precum Cristos înviat, Duhul Sfânt și Tatăl ca origine a întregului plan.

Relatările istorice „sunt întotdeauna o mărturie în plus care cheamă la o consimțire de credință”⁵³. În acest scop, desigur, Luca folosește mijloace literare și tipuri de scriere – tehnica narativă, regulile retoricii, istoriografiei... – care nu sunt ale noastre: depinde de noi să ne deschidem mentalitatea noastră la a sa.

4. Arta de a compune în *Fapte*

Luca a scris *Faptele* folosindu-se de un material de proveniență variată. Diferită de izvoarele evanghelice transmise cu grijă în comunități, documentația pe care autorul o avea la dispoziție pentru a scrie al doilea volum al operei sale nu era atât de abundentă și bine păstrată (cu excepția câtorva documente de arhivă). Nu are însă fundament real să se considere că această lipsă s-ar datora convingerii unei iminente parusii. Problema absenței materialului era generală în Antichitate, mai ales în comparație cu abundența de documentație filmată și înregistrată de astăzi⁵⁴. Această situație este puternic subliniată de *Redaktionsgeschichte*, cu un real pericol de denaturare: face din Luca un redactor de scrieri edificatoare, care, în acest scop, a pus la un loc cum a putut câteva legende și relatări populare, în dauna istoricului care voia să fie (*Lc* 1,1-4).

Fără îndoială, Luca vrea să edifice și face acest lucru scriind istoria. Astfel, el apare ca istoriograf al timpului său, în care nu se scria istoria pentru istorie, ci pentru utilitatea sau bucuria cititorului, pentru a comunica un mesaj, pentru a da o învățătură.

⁵² *La storiografia protocristiana*, cit., 73.

⁵³ *Ibid.*, 75.

⁵⁴ Vezi M. HENGEL, *La storiografia protocristiana*, cit., 17ss.

Totodată, izvoarele lui Luca provin de la comunitățile cu o puternică coeziune internă, în care informațiile se păstrau și se transmiteau ușor și aveau un caracter special. Istoricul Luca nu se află în situația istoricului profan al timpului său (vezi nota 40).

A scrie istoria și a edifica sunt două lucruri inseparabile pentru acea epocă⁵⁵. În mod cert, Luca este un autor creștin mai apropiat de istoriografia biblică decât cea profană; este un istoric în adevăratul sens al cuvântului⁵⁶: scrie după regulile istoriografiei antice și nu trebuie judecat după criteriile celei moderne.

Luca dorește să scrie o operă cu caracter unitar și continuitate narativă. Nu este vorba de o continuitate care poate fi găsită într-o operă modernă, unde se urmărește să se țină cont de complexitatea situațiilor, a evoluției faptelor, încercând să se descopere și să se analizeze cauzele apropiate și îndepărtate, de a cunoaște influența factorilor psihologici și sociali...

Luca urmărește un fir ideal care merge de la Ierusalim la Roma și care, din punctul de vedere al conținutului, duce de la Isus la Paul, din Israel spre Biserica constituită din iudei și neamuri. Istoria sa este orientată, este anunțată în *Fap* 1,8 și este împlinită prin predica lui Paul în capitala Imperiului: o împlinire însă deschisă spre dezvoltări fără sfârșit.

Restul (adică comunitatea din Ierusalim, misiunea în Iudeea și în Samaria) trebuie să servească acestui scop, la prezentarea misiunii lui Paul până la Roma și să o pregătească. Comunitatea primară din Ierusalim este, fără îndoială, doar un element de legătură (*Bindglied*) între Isus și Paul, între „Mesia” și „Salvatorul” (*Lc* 2,11) și misiunea – liberă de Lege – la păgâni⁵⁷.

Pentru a ajuta cititorul să nu piardă din vedere această orientare, să regăsească firul ideal în varietatea evenimentelor relatate, autorul se folosește de diferite mijloace. Ca mulți autori antici (Tucidide, Tacit, *2Mac*, Iosif Flaviu), el recurge la „discurs” pentru a da semnificație diferitelor etape⁵⁸. În momentele alese oportun de redactor, Petru, Paul și alți protagoniști oferă cititorului sensul celor ce urmează să se întâmple, și aceasta, în perspectiva voită de autorul însuși.

Sensul dezvoltării și continuității este dat și de indicațiile despre progresul numeric al convertiților și despre răspândirea geografică a mesajului. Programa din *Fap* 1,8 se dezvoltă: de la Ierusalim, evanghelia este răspândită în Samaria, apoi în cetățile iudaice „de frontieră” de-a lungul coastei (Lida, Ioppe), până la Cezareea, pe care Luca o consideră o cetate non-iudaică; totul e gata pentru etapa finală: Antiohia și răspândirea până la Roma. Cu toate acestea, Ierusalimul nu este niciodată pierdut din vedere (cf. *Fap* 19,21).

⁵⁵ Vezi W.C. VAN UNNIK, *Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography*, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. Kremer, cit., 37ss, mai ales 50. Van Unnik a arătat puncte comune între Luca și istoriografia antică, plecând de la regulile propuse de Lucian de Samosata și Dionisie de Halicarnas.

⁵⁶ Luca se distinge de istoricul profan prin obiectul și scopul cărții: caracterul de „vestire” care proclamă istoria mântuirii lui Dumnezeu către om; prin însuși conceptul (biblic) de istorie: evenimente nedominate de soartă, de ciclul reîntoarcerii („nimic nou sub soare”), ci orientate spre un scop, de o istorie definită prin erupția noului (vezi ZMIJEWSKI, 24ss). Pentru istoriografia iudeo-elenistă, vezi G. JOSSA, *La storiografia giudeo-ellenista. Il secondo libro dei Maccabei e la Guerra giudaica di Flavio Giuseppe*, în *La storiografia nella Bibbia. Atti della XXVIII Settimana Biblica*, 93ss.

⁵⁷ M. HENGEL, *Der Historiker Lukas und die Geographie Palästinas in der Apostelgeschichte*, ZDPV 99 (1983), 163.

⁵⁸ Cf. art. lui M. ADINOLFI, *Storiografia biblica e storiografia classica*, în *Riv. Bib.* 9 (1961), 42ss; mai ales 52-57.

Această expansiune o vedem încredințată anumitor protagoniști spre care scriitorul își concentrează atenția: în special Petru, reprezentant al colegiului apostolic, inițiatorul misiunii către iudei (*Fap* 2) și păgâni (*Fap* 10); și Paul, marele misionar care duce la îndeplinire programa din *Fap* 1,8. Alți protagoniști ocazionali sunt Barnaba, Ștefan, Filip... Oricum, toți apar și dispar în funcție de sarcina pe care le-o atribuie autorul, inclusiv Petru (*Fap* 12,17; 15) și Paul însuși, care, ajuns la Roma, dispăre și el (nu se relatează despre martiriul său). Luca nu arată un anumit interes biografic; nu îl interesează personajul în sine și viața acestuia, ci rolul său în istoria mântuirii. Adevăratul protagonist prezent întotdeauna la originea și la conducerea misiunii este Duhul Celui Înviat⁵⁹.

Desigur, răspândirea evangheliei nu a avut ca protagoniști doar personalități carismatice importante; multe Biserici – Antiohia, Alexandria, Roma – s-au născut din mărturia creștinilor anonimi. Fidelitatea față de un fir ideal în relatarea răspândirii cuvântului și dorința de a arăta o expansiune controlată, voită de Dumnezeu, și nu dezorganizată, obligă scriitorul să facă alegeri și, prin urmare, să fie inevitabil, subiectiv. Luca se dovedește și în aceasta că este istoriograful timpului său.

Aspectul unitar este garantat și de alte mijloace literare: procedeul de întreprindere *entrelacement (incastro)*⁶⁰ (de ex.: între *Lc* 24 și *Fap* 1; în *Fap* 8,1-4), folosirea tehnicii retrimiterii și a prevestirii⁶¹. Pe această linie se poate situa folosirea introducerii anticipate a unui protagonist pentru a pregăti cititorul să facă cunoștință cu acesta: Saul este menționat în *Fap* 7,58 și puțin mai târziu va intra în scenă (*Fap* 9,1ss); același lucru e valabil pentru Barnaba și legătura sa cu Saul (*Fap* 9,27 pregătește *Fap* 13-14). Fragmentul discursului de la Listra (*Fap* 14,15) anunță discursul de la Atena (*Fap* 17).

Luca, la fel ca mai toți istoricii Antichității în general, trebuie să se descurce cu lipsa și proveniența informațiilor pe care le are la dispoziție. Ca istoric abil, el va evita să noteze aceasta și va umple golurile de informație, va lega relatările cu un vag „în zilele acelea” etc. Cititorul nu-și va da seama că între relatarea convertirii lui Saul (*Fap* 9) și așa-numitul conciliu din Ierusalim (*Fap* 15) au trecut mai mult de 15 ani din viața lui Paul.

În prima parte a cărții, *sumarele* au și rolul de a umple golurile de informație despre comunitatea primară din Ierusalim. S-a observat că cele mai ample concluzii revin acolo unde lipsesc izvoarele: *Fap* 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16⁶².

⁵⁹ Intervenția continuă a divinului în lucrările umane este un aspect al istoriografiei eleniste de tip patetic, prezentă și în *2Mac*. La Luca, manifestările cerești sunt în serviciul răspândirii cuvântului; în special, tehnica dublei viziuni servește la sublinierea inițiativei divine în momentele importante (convertirea lui Saul și a lui Corneliu: *Fap* 9 și 10).

⁶⁰ Vezi J. DUPONT, *La question du plan des Actes des Apôtres à la lumière d'un texte de Lucien de Samosate*, în *Nouvelles Etudes...*, cit., 24-36 (publicat mai întâi în *NT* 21 [1979] 223ss).

⁶¹ De ex., *Fap* 19,21 și *Fap* 21ss; *Fap* 11,19, cf. *Fap* 8,1; *Fap* 15,7s, cf. *Fap* 10.

⁶² G. SCHNEIDER I, 105, nota 10. Concluziile au și funcția de a generaliza cazurile particulare, de a transmite cititorului învățătura voită de autorul sacru, dincolo de funcția literară de trecere și de *trait-d'union*.

Ceea ce istoricul Luca se străduiește să unească și să relateze după o linie de dezvoltare sigură sunt în realitate tradițiile răspândite, relatări preexistente ale evenimentelor unice. Luca scrie „istoria cu istorii” (Dibelius). Chiar și în aceasta, el apare ca discipol al unui anumit curent al istoriografiei antice (C. Rufus, T. Livius, 2Mac). Lucian de Samosata îi recomandă scriitorului să scrie ordonat, să lege episoadele și să nu continue relatarea fără să fi completat mai întâi relatarea anterioară⁶³. Luca relatează în episoade, construiește scene complete, străduindu-se să le facă vii, ca și cum cititorul ar asista la eveniment⁶⁴.

Scopul nu este niciodată doar informativ. Este vorba, după cum scria Lucian de Samosata⁶⁵, de a face ca cititorul să vadă fapta (*horan ta legomena*); de aici, folosirea dialogului, trecerea la discursul direct. Este stilul episodico-dramatic (Plümacher, Haenchen). M. Hengel scrie⁶⁶:

Arta istoricului constă (...) în a da faptelor acea evidență care lovește cititorul și readuce la viață trecutul mort de acum, nu prin adunarea aridă a detaliilor care prezintă date de arhivă și nici prin analize destructive și radicale în care totul se dizolvă în imaginar. Scopul autorilor biblici extraordinari ca Marcu și Luca a fost să-l inducă pe ascultător sau cititor să participe autentic la o experiență de viață.

Să aruncăm o privire rapidă asupra diferitelor tehnici de compunere cerute unui scriitor demn de acest nume și pe care Luca știe să le folosească, fie pentru a da un plus de realism sau de eleganță relatării, fie pentru a le pune în slujba intenției sale teologice.

- Tehnica *repetiției* subliniază importanța unui eveniment. Luca o folosește pentru faptele care semnalează un moment crucial. Convertirea lui Paul este relatată de trei ori (*Fap* 9; 22; 26); viziunea lui Corneliu – de patru ori (*Fap* 10,3-6.22.30-32; 11,13-14) – și aceea a lui Petru – de două ori (*Fap* 10,11-16; 11,5-10, cu aluzie la *Fap* 10,28) în aceeași relatare.
- Arta *variației* și a *crescendo*-ului este folosită nu numai pentru a evita plictisirea cititorului cu repetiția, dar este și un mod de instruire și de informare a cititorului însuși. În relatările convertirii lui Saul, descrierea persecutorului și aceea a apariției este făcută într-un crescendo evident; relatarea însăși se transformă dintr-o relatare a convertirii (*Fap* 9) într-o relatare a misiunii (*Fap* 26). Dacă în *Fap* 9,43 cititorul află că Petru s-a găzduit la un oarecare Simon, un curelar, în *Fap* 10,6 se adaugă că acesta locuia lângă mare.
- Tehnica *amplificare-prescurtare* a unei relatări. Luca dezvoltă anumite relatări și prescurtează altele, în funcție de importanța atribuită faptelor și scopului narativ. Misiunea în Samaria și în Iudeea e relatată în grabă, ca și cum

⁶³ VAN UNNIK, art. cit., pp 54s.

⁶⁴ Vezi exemple în HAENCHEN, 93s.95s. Fac parte și numeroasele adnotări concrete răspândite în carte, cum sunt descrierile detaliate, mai ales în secțiunile-„noi”.

⁶⁵ *Del modo di scrivere la storia* (textul se poate citi în Lucian de Samosata. I dialoghi e gli epigrammi, Gherardo Casini, Genova 1988, 327ss).

⁶⁶ *La storiografia protocristiana*, cit., 82s.

autorul dorea să sugereze în acest mod rapiditatea răspândirii evangheliei și să ajungă imediat la ce îl interesa: misiunea în pământul păgân. Abia menționează întoarcerea lui Paul la Ierusalim după cea de-a doua călătorie misionară (*Fap* 18,22), în timp ce dezvoltă pe larg ultima ședere în cetatea sfântă la sfârșitul celei de-a treia călătorii (*Fap* 20,3-21,16). La sfârșitul operei sale, în călătoria aventuroasă spre Roma, autorul își arată toate talentele sale de narator și de istoriograf (după *cliché*-ul epocii). În călătoria pe mare, care îl duce pe apostolul neamurilor spre centrul Imperiului, apar toate pericolele și dificultățile numeroaselor călătorii misionare, pentru a face ca evanghelia să ajungă până la marginile pământului, dar și dovada divină – prin protejarea de pericole – a inocenței apostolului și a autenticității mesajului său.

- *Paralelismul* personajelor și situațiilor: între moartea lui Isus și cea a lui Ștefan⁶⁷, între drumul lui Isus din Galileea la Ierusalim și cel al lui Paul în ultima călătorie spre cetatea sfântă (*Fap* 20–21), între activitatea taumaturgică a lui Petru și cea a lui Paul (și Isus), între procesul lui Isus și cel al lui Paul la Cezareea.
- *Idealizarea*: personaje și comunități sunt prezentate ca modele de comportament: astfel, viața de unitate în comunitatea primară din Ierusalim, activitatea misionară a lui Paul, în perfectă conformitate cu exigențele lui Isus din *Evanghelia*... Intenția de edificare (și nu de informare) este predominantă.
- Înrudită cu această tendință este și *tipizarea*: autoritatea lui Petru, ostilitatea lui Elimas, imparțialitatea magistratului roman etc.
- Elenist, Luca este sensibil și la *frumos* și la *echilibru*: nu întâmplător, în prima călătorie misionară (*Fap* 13–14), el pune discursul lui Paul la Antiohia Pisidiei, adică în centrul unității literare: punându-l înainte sau după, ar fi creat un dezechilibru narativ; același lucru și pentru discursul de la Milet (*Fap* 20,17ss). Uneori, în schimb, fidelitatea față de regula *crescendo*-ului impune de a face să ajungă la punctul culminant mai multe episoade împreună și de a dezvolta, astfel, finalul: vezi scena cu zeița Artemis, care încheie călătoria lui Paul la Efes (*Fap* 19,23-41), și călătoria la Roma, care încheie cartea.

Dacă, pe de o parte, este clar că istoriograful antic, Luca în acest caz, trebuie să suplinească lipsa materialului la dispoziție, pe de altă parte, autorul nostru dă impresia de multe ori că știe mai mult decât scrie; evident, el îndepărtează tot ceea ce nu corespunde cu intenția sa: orientarea teologică pe care vrea să o dea operei sale e prevalentă. Aceasta din urmă trebuie să fie mai mult *utilă* cititorului, decât să-i satisfacă curiozitatea⁶⁸.

L. Tosco⁶⁹ sintetizează cel mai bine cele expuse:

⁶⁷ Figura martirului este un motiv, prezent în *2Mac*, care avea să aibă succes în istoriografie (vezi G. Jossa, în *La Storiografia nella Bibbia*. Atti della XXVIII Settimana Biblica, cit., 96).

⁶⁸ Van Unnik (art. cit., 49s) folosește cuvintele lui Cicero: „historia... magistra vitae” (*De Oratore* II, 9,36); într-o carte atribuită lui Dionisiu, istoria este numită „filosofia derivată din exemple”.

⁶⁹ *Pietro e Paolo Ministri del giudizio di Dio. Studio del genere letterario e dalla funzione di Ac 5,1-11 și 13,4-12*, Supplementi alla „Rivista Biblica” 19, EDB, Bologna 1989, p.126.

Autorul a apărut ca un regizor foarte abil care, în punerea în scenă a relatării, se preocupă nu numai să fluidizeze lucrurile ordinare prin repetări și paralelisme, dar și să creeze tensiunea dramatică, să o susțină cu înțelepciune și să cauzeze în spectatori reacțiile dorite. În tot acest proces, el rămâne în culise, lăsând acțiunile pe seama pauzelor pline de sens, a cuvintelor personajelor, ca să exprime punctul său de vedere. Acest mod de lucru își găsește locul său în contextul stilului *episodico-dramatic* care caracterizează opera lucană. Multe elemente arată acest stil: înaintarea prin episoade singulare, independente esențial de context și adesea proiectate pe fondul unui sumar, cărora le dă o valoare mai amplă, aproape tipică și exemplară; prezentarea lor sub forma scenelor dramatice pline de viață și retușuri plastice, însuflețite de discursul direct, esențiale și îndreptate spre concluzie; încheierea lor, spre a exprima puncte de vedere și, poate, teze programatice ale autorului; intenția lor, pe aceeași linie cu o anumită tendință a istoriografiei contemporane, de a influența sentimentele cititorului, implicându-l pentru a-l atenționa, liniști și edifica pe cititor.

5. Genul literar

Între exegeți este comună încercarea de a situa *Faptele* într-un gen literar determinat. După ce model s-a putut inspira Luca pentru a da o formă operei sale?

Sunt diferite propuneri: genul biografic, cel al faptelor, al istoriei eroilor, vieți paralele, apologie, aretologie (lucrări divine), călătorie (*hypomnēmata*); propuneri ce sunt situate între cele două extreme care sunt, pe de o parte, o adevărată istorie a Bisericii primare, pe de altă parte, o simplă narare edificatoare.

Sunt și cei care subliniază originalitatea *Faptelor*, afirmând că ele sunt unice ca gen și neasemănătoare cu niciun model al Antichității (Vielhauser, J. Schmid, Kümmel).

Deși recunoscând cărții originalitatea proprie, astăzi se înclină în a căuta paralele între literatura elenistică și cea biblică.

Faptele sunt fără dubiu o *Diêgêsis historikê*, adică o narare de tip istoric: așa-dar, nu e nici roman, nici genul mitic⁷⁰. Există un consens între exegeți în a o considera o monografie istorică, înțeleasă ca o narare a evenimentelor dintr-un timp determinat, alese în interiorul unei istorii mai ample. În cazul nostru, Luca relatează dezvoltarea unei mișcări religioase recent formate⁷¹. În Antichitate, acest tip de monografie se ocupa, de exemplu, de istoria unei cetăți, a unui templu etc. Sub aspectul conținutului – relatarea răspândirii credinței proprii –, opera lui Luca rămâne originală.

Totodată, nu trebuie uitat că *Faptele* sunt a doua parte dintr-un întreg care începe cu *Evangelhia*. Suntem în fața unei ample unități literare compuse din două monografii: una dedicată timpului lui Isus, cealaltă unui timp determinat al Bisericii (ca timp al mărturiei apostolice, al răspândirii cuvântului în afara iudaismului). Privind astfel lucrurile, Plümacher găsește un corespondent în Antichitate: Diodor cunoștea acest mod de a scrie istoria. Un posibil model este

⁷⁰ Vezi C.-J. THORNTON, *Der Zeuge des Zeugen*, cit., 119.151.

⁷¹ M. HENGEL, *La storiografia protocristiana*, cit., 59; E. PLÜMACHER, *Die Apostelgeschichte als historische Monographie*, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. KREMER, cit., 457ss.

opera lui Sallustius, dacă se consideră o unitate literară cele două monografii despre complotul lui Catilina și războiul său: Sallustius dezvoltă două momente de istorie complete în sine, în cadrul istoriei romane⁷².

Comparația poate fi valabilă, cu condiția să nu se separe „istoria lui Isus” de cea a timpului apostolic.

6. Structura cărții

Evident, nu se așteaptă ca autorul să împartă cartea sa în capitole și paragrafe cu titlurile respective. El scrie „în ordine”, dar modul de a scrie (*scriptio continua*, „istoria prin istorii”) și diferitele nuclee de interes nu facilitează misiunea exegetului de a găsi legăturile și o structură clară a operei. „*Faptele* nu se lasă încadrate într-o schemă bine structurată și precisă”⁷³.

În trecut, cartea se împărțea în două, pe baza celor doi protagoniști: prima parte (*Fap* 1-12) – dedicată lui Petru, cea de-a doua parte (*Fap* 13-28) – lui Paul. Există, desigur, un paralelism voit între cei doi apostoli, dar interesul biografic a lui Luca nu e primordial și orientat să propună această împărțire.

Este urmată, mai ales, direcția indicată de autorul însuși în *Fap* 1,8, cum face astăzi mare parte dintre exegeți, străduindu-se să țină cont fie de schema geografică, fie de conținutul sau tematica teologică.

Întreruperi importante apar în *Fap* 2,1; 6,1; 8,4; 9,32; 11,19; 13,1; 15,36; 19,21 (20,1; 21,15). În baza a ceea ce se înțelege ca întrerupere importantă, exegeții împart cartea de la două până la șase părți importante. Discuția se învârtă în jurul a două puncte: alegerea *Fap* 6,1 sau 8,4; *Fap* 13,1 sau 15,36? După studiul lui J. Dupont, care a pus în lumină procedeul întrepătrunderii⁷⁴, trebuie să ne întrebăm dacă nu este mai bine să alegem întreruperile *Fap* 8,4 și 15,36 față de 6,1 și 13,1: „Mai mult decât cu o ruptură de continuitate (6,1; 13,1) Luca distinge etapele pornind de la treceri și întrepătrunderi (2,1; 8,4; 15,36)”⁷⁵. Începând cu 1979, J. Dupont va schimba, de fapt, structura propusă de el anterior în *Bible de Jérusalem*, comentând cartea *Faptelor*. Dar suntem departe de a împlini unanimitatea, după cum demonstrează exemplele următoare:

– Împărțire în două părți principale: Ch. Perrot⁷⁶:

1. Mai întâi, iudeii: *Fap* 1,1–11,26

a) comunitatea din Ierusalim: 1,1–5,42.

b) misiunea în Israel: 6,1–11,26.

⁷² PLÜMACHER, *art. cit.*, 462ss.

⁷³ R. FABRIS, 28.

⁷⁴ NT 21 (1979), 220-231; reluat în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 24ss.

⁷⁵ F. Neirynck, *Le livre des Actes*, în *Eph. Theol. Lou.* 4 (1983), 343. Divergențele privesc și delimitarea prologului *Faptelor*.

⁷⁶ În *Introduction à la Bible. Nouveau Testament* III/2, A. GEORGE – GRELOT, Desclée, Paris 1976, 254s. El ezită între întreruperea în *Fap* 13,1 și 15,36 și vede cc. 13-15 drept *charnière* a celor două părți ale cărții (p. 251). Înaintea lui, Ph.H. Menoud a pus în lumină poziția centrală a lui *Fap* 15 ca ax al întregii cărți („Le plan des Actes des Apôtres”, *NTS* 1 (1954/55) 44ss).

2. Apoi, grecii: *Fap* 11,26–28,31

a) misiunea în Antiohia: 11,27–15,35.

b) marea misiune: 15,36–19,20.

c) de la Efes la Roma: 19,21–28,31.

– Împărțirea în trei părți pune în lumină etapele misiunii, în linia *Fap* 1,8:

G. Schneider, după introducere (*Fap* 1,1-26), propune:

1. Mărturia apostolică la Ierusalim: *Fap* 2,1–5,42

a) Rusaliile și începutul misiunii: 2,1-47.

b) Prima persecuție: 3,1–4,31.

c) Biserica primară ca model: 4,32–5,42.

2. Mărturia depășește Ierusalimul și se îndreaptă spre păgâni: *Fap* 6,1–15,35

a) începutul misiunii în Iudeea și în Samaria: 6,1–8,40.

b) începutul misiunii către păgâni: 9,1–15,35.

3. Mărturia în drum „până la marginile pământului”: *Fap* 15,36–28,31

a) a doua călătorie misionară a lui Paul: 15,36–18,22.

b) a treia călătorie misionară a lui Paul: 18,23–21,14.

c) prizonieratul lui Paul la Ierusalim: 21,15–23,35.

d) prigoana la Cezareea: 24,1–26,32.

e) călătoria la Roma: 27,1–28,16.

f) Paul la Roma: 28,17-31⁷⁷.

Ph. Rolland, la rândul său, expune o diviziune tripartită în paralel cu *Evanghelia*⁷⁸:

Evanghelia: Prefață: autorul anunță intenția sa: *Lc* 1,1-4

Prolog: revelarea profetică a planului lui Dumnezeu: *Lc* 1,5–2,52

Misiunea lui Isus: *Lc* 3,1–24,53

Opera: Isus primește Duhul: *Lc* 3,1–4,13

1. Predica în Galileea: 4,14–9,50

2. Învățătura pe drumul Ierusalimului: 9,51–19,28

3. Evenimentele din Ierusalim: 19,29–24,53.

Fapte: Noua prefață: ziua înălțării: *Fap* 1,1-14

Misiunea martorilor lui Isus: 1,15–28,15

Lucrarea: Cei unsprezece îl primesc pe Duhul Sfânt: 1,15–2,4

1. Mărturia la Ierusalim: 2,5–8,1a

2. Mărturia în împrejurimi: 8,1b–12,25

3. Mărturia până la marginile pământului: 13,1–28,15

Epilog: planul lui Dumnezeu este realizat: 28,16-31.

– O împărțire în patru părți este adoptată de J. Dupont începând cu 1979 și de R. Pesch care vrea să țină cont de ritmul narativ. Dar, în timp ce J. Dupont

⁷⁷ Diviziune în trei părți și pentru A. Weiser, dar cu întreruperi în *Fap* 2,1; 8,4; 15,36.

⁷⁸ *L'organisation du Livre des Actes et de l'ensemble de l'oeuvre de Luc*, în Bb 1 (1984), 81ss. Exegețul critică în parte structura propusă de Dupont și menține întreruperea principală în *Fap* 13,1.

împarte în *Fap* 2,1; 8,4; 15,36; 20,1, R. Pesch, cunoscând și apreciind studiul lui J. Dupont, preferă: *Fap* 2,1–6,7; 6,8–15,33; 15,33–19,20; 19,20–28,31.

– Mai frecventă este divizarea în cinci părți, tot pe baza *Fap* 1,8.

W.G. Kümmel⁷⁹ dă valoare diferitelor etape geografice ale răspândirii cuvântului:

1. Ierusalim: *Fap* 1,15–8,3.
2. Samaria și țarmul: 8,4–11,18.
3. Antiohia și misiunea antiohenă: 11,19–15,35.
4. Țări și Marea Egee: 15,36–19,20.
5. De la Ierusalim la Roma: 19,21–28,31.

Alții iau în considerare și schimbarea protagoniștilor, a destinatarilor, a tematicii, fără a ajunge în unanimitate în subdiviziune⁸⁰.

Roloff:

1. Timpul de început la Ierusalim: *Fap* 2,1–5,42.
2. Prima etapă a răspândirii Bisericii: 6,1–9,31.
3. Antiohia și începuturile creștinismului la păgâni: 9,32–15,35.
4. Activitatea misionară a lui Paul: 15,36–19,20.
5. Paul, mărturisitor al evangheliei, de la Ierusalim la Roma: 19,21–28,31.

În timp ce Fabris:

1. Originile Bisericii din Ierusalim: *Fap* 1,1–5,42.
2. Persecuție și misiune: de la Ierusalim la Antiohia: 6,1–12,25.
3. Prima călătorie misionară și Conciliul din Ierusalim: 13,1–15,35.
4. Mari călătorii misionare: întemeierea Bisericilor în Grecia/Ahaia: 15,36–20,38.
5. Paul, prizonierul lui Cristos: de la Ierusalim la Roma: 21,1–28,31⁸¹.

Din întregul acestor exemple se poate naște un anume scepticism, chiar dacă, global, discuția și alegerile privesc întreruperi determinate. Evident, variațiile depind în mare parte de aprecierile subiective ale exegeților. Împărțirea *Faptelor* se schimbă în funcție de dorința de a reliefa etapele geografice sau pe cele religioase (iudei-păgâni) ale răspândirii evangheliei; variază și în funcție de dezvoltarea esențială atribuită mărturiei și martiriului lui Ștefan, evenimentelor ce au urmat persecuțiilor și împrăstierii, Conciliului din Ierusalim; se distinge categoric între Paul-misionar și Paul-prizonier. Fără îndoială, exegetul este conștient că trebuie să evalueze cartea după criteriile istoriografiei antice, și nu după optica modernă⁸². În consecință, știind că Luca nu a structurat opera sa cu precizia la care s-ar aștepta de la un autor actual, totuși nu trebuie considerată ca fiind mai puțin scrisă „în ordine” și este necesar deci să se mențină prezente și să se respecte regulile retoricii antice, criteriile istoriografiei de atunci: modul de a scrie prin scene complete, recurgerea la mijloace literare, ca incluziunile, paralelisme, în special repetările și sumarele primei părți a cărții.

⁷⁹ *Einleitung in das Neue Testament*, Quelle und Meyer, Heidelberg 1973, 122s.

⁸⁰ Vezi ROLOFF, 13; R. Fabris, 30.

⁸¹ Există și o structurare în șase părți care ține cont de refrenurile prezente în *Fap* 6,7; 9,31; 12,24; 16,5; 19,20.

⁸² Vezi de ex. VAN UNNIK, în *Les Actes des Apôtres*, ed. J. KREMER, cit., 42.

7. Scopul *Faptelor*

Puține scrieri ale Noului Testament au ridicat atâtea întrebări cu privire la scopul lor, cum au făcut-o *Faptele*⁸⁵. Ipotezele sunt nenumărate și nu este cazul să facem o listă⁸⁶. Cartea lasă să transpară intenții și teme de diferite tipuri: istorice, teologice, apologetice, parenetice. Se încearcă o individualizare a argumentului dominant și să se înțeleagă în ce mod alte teme sunt orientate către el și luminate de el.

Anumite criterii permit, într-o oarecare măsură, o selecție între numeroasele ipoteze:

- *Faptele* nu trebuie izolate de *Evangelhie*: în viziunea lui Luca, ele formează o singură operă.
- *Cartea Faptelor* este adresată în special cititorilor creștini sau cititorilor ce au cunoștințe biblice.

În consecință, trebuie îndepărtată teza școlii din Tübingen, din secolul trecut⁸⁷, potrivit căreia Luca ar fi scris *Faptele* în apărarea lui Paul la procesul roman sau cu scopul de a apăra memoria apostolului în fața criticilor iudeilor. Această intenție nu ar explica de ce Luca a scris *Evangelhia* și primele douăsprezece capitole ale *Faptelor*.

Luca nici nu-și propune să facă o apologie politică: lucrarea sa nu este o apărare a creștinismului, o demonstrație în fața magistraților romani a faptului că noua religie nu pune în pericol statul și nu provoacă dezordini sociale și că, pe de altă parte, nu vrea să obțină dreptul de *religio licita*, asemănătoare iudaismului⁸⁸. Adresat magistraților romani, conținutul cărții ar fi rămas de neînțeles și chiar dăunător, pentru că Luca expune contrastele și ostilitatea dintre autoritatea iudaică și tânăra Biserică.

Totuși, este prezent și un înțeles „politic”: dorința de a influența o anumită mentalitate sau părere negativă răspândită între necreștini în confruntarea creștinismului cu Imperiul⁸⁹.

⁸⁵ G. SCHNEIDER I, 140.

⁸⁶ Vezi, de ex., un *aperçu* în W.G. KÜMMEL, *Eileitung in das Neuen Testament*, cit., 130ss; R.F. O'TOOLE, *Why Did Luke Write Acts (Lk-Acts)?*, în *Biblical Theology Bulletin*, 7 (1997), pp.66ss; R. MADDOX, *The Purpose of Luke-Acts*, T. and T. Clark, Edinburgh 1985, 19ss.

⁸⁷ Schnackenburg, F.C. Baur, E. Zeller.

Teza este reluată recent de E. TROCMÉ, *Le Livre des Actes et l'Histoire*, Paris 1957, 50ss; J. JERVELL, *Paulus der Lehrer Israels. Zu den apologetischen Paulusreden in der Apostelgeschichte*, în NT 10 (1968), 164ss (și *Paul in the Acts of the Apostel*, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. KREMER, cit., 297ss); A.J. MATTILL, *The date and Purpose of Luke-Acts: Rackham Reconsidered*, în CBQ 40 (1978), 335ss. Variații: este vorba de apărarea lui Paul de acuza de apostazie: de aceasta depinde legitimitatea Bisericii; sau de a concilia o presupunere plecată de la Petru cu o presupunere plecată de la Paul.

⁸⁸ B.S. EASTON, *The Purpose of Acts*, London 1936 (reeditată în 1954, în *Early Christianity...*, Greenwich); vezi și Haenchen, U. Wilckens, Conzelmann.

⁸⁹ A. WEISER I, 33. După G. Schneider (care îl urmează pe Plümacher), prezentarea magistraților romani ai trecutului într-o lumină favorabilă ar exprima dorința pentru prezent, ca statul roman să poată regăsi comportamentul pozitiv de odinioară față de Biserică (G. SCHNEIDER I, 145; vezi și BZ 1 [1997], 58ss).

Discursul de la Milet (*Fap* 20) face să apară disensiuni și învățături din partea falșilor doctori în interiorul Bisericii, pe timpul lui Luca. Se reflectă aici, indubitabil, o preocupare a autorului: dar opera întreagă nu apare ca un răspuns direct la o anumită erezie (Schürmann), nici nu rezultă ca o preocupare antimarcionistă (J. Knox) sau antignostică (Käsemann, Barret, C.H. Talbert, Schmithals).

Faptele nici nu sunt direct adresate contra iudeilor (și nici nu-și propune să-i convertească). Pe timpul lui Luca, ruptura era consumată: Biserica și iudaismul mergeau fiecare pe propriul drum. Totuși, interesul pentru istoria lui Israel și pentru refuzul evangheliei din partea iudeilor este puternic prezent. Luca însă îl expune în cheie ecleziologică, cu criteriile unei probleme interne a Bisericii.

De o certă favoare se bucură ipoteza escatologică a lui Conzelmann, E. Grässer, Haenchen, U. Wilckens: întârzierea parusiei face necesară dezescatologizarea creștinismului. *Faptele*, punând în valoare dimensiunea „istorico-salvifică”, servesc acestui scop.

Nici această finalitate nu ține cont de opera lucană în totalitate⁹⁰.

Mai convingători sunt exegeții care susțin că scopul principal este cel istorico-salvific deja anunțat la începutul *Evangheliei* (Lc 2,30-32), expus ca programă la începutul *Faptelor* (*Fap* 1,8) și dezvoltat mai apoi pe parcursul cărții: răspândirea cuvântului de la Ierusalim la Roma, incluzând trecerea de la iudeo-creștinism la misiunea spre lumea păgână.

J. Dupont sintetizează bine într-un articol din 1959⁹¹:

Scriind *Faptele*, Luca a vrut să arate cum mesajul mântuirii, evanghelia lui Isus Cristos, s-a revelat la *toată făptura*, cum a ajuns *până la marginile pământului*, cum favorurile lui Dumnezeu sunt rezervate *străinilor*: pe scurt, cum predica apostolică s-a îndreptat spre lumea păgână.

Preocuparea autorului sacru nu este cea a unui cronicar, ci a unui teolog pe care îl interesează să pună în lumină cum această dezvoltare a fost voită de Dumnezeu, călăuzită de Duhul Sfânt și cum ea împlinește promisiunile *Vechiului Testament*. Această perspectivă „misionară” este, fără îndoială, un *leitmotiv* fundamental al operei, deoarece corespunde programei din *Fap* 1,8; dar rămâne și ea incompletă.

O atenție deosebită la concluzia *Faptelor*, la incluziunile care străbat întreaga lucrare (reluările tematiche), la tensiunile prezente de la început până la sfârșit a permis să fie precizată mai bine intenția lui Luca⁹². Se observă că interesul autorului

⁹⁰ Maddox (op. cit., 186) leagă motivul escatologic de cel parenetic: a întări creștinii în credința lor: ei trăiesc în timpul împlinirii (cf. Lc 10,23s) și, prin urmare, trebuie să știe să aprecieze timpul prezent al Bisericii.

⁹¹ *Le Salut des Gentils*, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 419. În cele ce urmează, exegețul va aprofunda mai bine argumentul.

⁹² Același DUPONT, în *La Conclusion des Actes et son rapport à l'ensemble de l'ouvrage de Luc*, în *Les Actes des Apôtres*, ed. J. KREMER, cit., 359ss (reluat în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 457ss); M. DÖMER, op. cit., 205s; R. MADDOX, op. cit., 180ss; A. WEISER I, 32ss; V. FUSCO, *Progetto storiografico e progetto teologico nell'opera lucana*, în *La Storiografia nella Bibbia*. Atti della XXVIII Settimana Biblica, EDB, Bologna 1986, 123ss; A. BARBI, *La missione negli Atti degli Apostoli*, RSB 1 (1990), 127ss.

nu se limitează la relatarea în perspectivă istorico-teologică a extinderii creștinismului în lumea păgână. În această lumină – fără îndoială, principală –, Luca nu pierde niciodată din vedere istoria Israelului și refuzul iudeilor. Problema centrală a *Faptelor* privește raportul Biserică-Israel-păgâni, iar aceasta, cu o finalitate apologetică, nu însă de tip politic, ci ecleziologic: „... o apologie a continuității istorico-salvifice față de revelația veterotestamentară, continuitate pe care nici deschiderea către păgâni, nici adeviziunea nereușită a Israelului nu au putut să o întrerupă”⁹³. Luca vrea să răspundă la o problemă născută în interiorul Bisericii post-pauline, compusă în mare parte din oameni convertiți și separată decisiv de iudaism: cum să se înțeleagă paradoxul că promisiunile divine făcute Israelului se împlinesc într-o Biserică păgâno-creștină? Nu este o ruptură de planul salvific al lui Dumnezeu? Poate Biserica să se declare moștenitoarea promisiunilor făcute de Dumnezeu lui Israel, din moment ce este ruptă de iudaism?

Întrucât, pentru Biserica din timpul lui Luca, nu mai era evident că ea, în ciuda rupturii dintre sinagogă și Biserică, era în continuitate cu Israelul, era necesară opera istorică a lui Luca, drept fundament istoric și teologic, pentru a arăta cum dezvoltarea putea și *trebuia* să se întâmple (*Fap* 13,46-48), astfel încât iudeii și creștinii, la urmă, să meargă pe căi separate⁹⁴.

Încercarea lui Luca este aceea de a arăta că întreaga dezvoltare face parte din planul lui Dumnezeu: este o dezvoltare în continuitate, sub semnul fidelității divine. În consecință, autorul avea să dea o mare importanță împlinirii promisiunilor profetice. În Scriptură, Dumnezeu nu a prevăzut numai venirea lui Mesia cu punctul său culminant în înviere, dar și misiunea către păgâni, ca și refuzul lui Israel. Misiunea însăși a Bisericii prin apostoli aparține misiunii lui Cristos profețite de cuvântul lui Dumnezeu: „Misiunea către neamuri face parte din profețiile mesianice făcute de Dumnezeu lui Israel și pe care Cristos trebuie să le îplinească. În el deci e asigurată continuitatea comunităților etnico-creștine cu istoria salvifică a lui Israel”⁹⁵. Misiunea Bisericii către lumea păgână nu trebuie înțeleasă atunci ca o consecință a refuzului iudeilor, ci ca o actualizare a profețiilor privitoare la Cristos⁹⁶.

Luca va insista deci asupra continuității:

– Continuitate geografică: Ierusalim, centrul iudaismului și al istoriei mântuirii, unde Isus a trăit exodul său și de unde începe și pleacă predica misionară

⁹³ V. FUSCO, *art. cit.*, 119.

⁹⁴ K. LÖNING, *Paulinismus in der Apostelgeschichte*, în *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften*, QD 89, Herder, 1981, 204.

⁹⁵ A. BARBI, *art. cit.*, 154.

⁹⁶ J. DUPONT, în *Les Actes des Apôtres*, ed. J. KREMER, cit., 402s; A. BARBI, *art. cit.*, 152. Motivul profund al operei lucane compuse din două părți: evenimentul-Cristos nu se oprește la Paști, ci include și vestirea evangheliei la lumea păgână (M. Dömer, *op. cit.*, 205). Pentru V. Fusco, la sfârșitul *Faptelor*, cititorul este readus în același punct în care se afla la început, adică în același punct la care se opresc și ceilalți evangheliști. Dat fiind faptul că concluzia *Faptelor* se termină ca începutul cărții (vestirea împărăției lui Dumnezeu: *Fap* 28,30s; 1,3; cf. *Lc* 24,44-49), *Faptele* se constituie ca o paranteză pentru a înfrunta acuza de ruptură de Israel și, prin urmare, de discontinuitate în istoria mântuirii (*art. cit.*, în *La storiografia nella Bibbia*, 150).

care se îndreaptă din ce în ce mai mult spre lumea îndepărtată de ortodoxia iudaică, până la Roma, centrul lumii păgâne; și toate acestea, nu din inițiativă umană, ci de la Duhul Celui Înviat care alege misionarii și conduce activitatea lor.

– Continuitate în timp: Isus în persoană alege mărturisitorii săi, Cei Doisprezece care au trăit cu el; așa cum îl va chema pe Paul, protagonistul misiunii în lumea păgână în timpul post-apostolic.

Paul însuși este prezentat ca fiind unit pe deplin cu colegiul apostolic și în totală sintonie cu deciziile Conciliului de la Ierusalim. Luca insistă în mod special asupra figurii lui Paul: acesta din urmă, de fapt, face legătura dintre Biserica apostolică de la început și cea din timpul lui Luca. Paul este garantul principal al continuității istorico-salvifice. El întrupează discontinuitatea în continuitate și viceversa. Pe de o parte, apostolul este prezentat ca un fariseu devenit creștin, rămânând totuși fariseu și fidel Legii. În același timp, el întrupează și noutatea: deschide Biserica timpurilor post-apostolice, mărește misiunea, este principalul promotor al libertății față de Lege pentru păgâni, în deplină armonie cu Petru, cu autoritățile din Ierusalim... și cu Duhul Sfânt. În experiența sa personală se verifică ceea ce constituie caracteristica experienței Bisericii: îndreptarea spre neamuri și refuzul iudeilor, ca popor. În concluzie, Paul actualizează misiunea universală încredințată de Cel Înviat Celor Doisprezece (*Fap* 1,8). Paul, responsabilul situației actuale a Bisericii lui Luca, a experimentat personal și a rezolvat în sine paradoxul creștin apărut în istoria mântuirii.

Desigur, refuzul mării părți a Israelului de a primi evanghelia este dureros și tulburător. Chiar și acesta este un element de continuitate: Scriptura demonstrează că poporul evreu a fost întotdeauna un popor cu cerbicea dură; refuzul în privința lui Isus a fost prezis de Simeon (*Lc* 2,34s) și trăit anticipat de Isus însuși (*Lc* 4,23ss); adevărul sa în predica Bisericii nu trebuie să surprindă și nici să uimească persecuțiile creștinilor care provin de aici, care sunt un element constitutiv al vieții Bisericii.

Oricum, și în cazul separării iudaismului, prioritatea Israelului a fost respectată, fie în predica Celor Doisprezece la Ierusalim, fie în evanghelizarea condusă de Paul în lumea păgână. Ruptura provine „nu din nereușita predicii Bisericii, ci din lipsa credinței iudeilor”⁹⁷. Refuzul, totodată, nu întrerupe istoria mântuirii, iar pretenția Bisericii de a fi unica moștenitoare a promisiunilor divine ale lui Israel este legitimă. „Excluderea iudaismului de la împlinirea propriilor promisiuni cerești nu anulează promisiunile ori împlinirea promisiunilor pentru acele persoane, în special neamuri, care au acceptat aceste promisiuni”⁹⁸. Situația Bisericii în timpul lui Luca, separată de sinagogă, nu semnifică dezrădăcinarea istoriei mântuirii; și aceasta explică și decizia Bisericii înseși de a se îndrepta spre lumea păgână, fără să mai țină cont de prioritatea Israelului:

⁹⁷ V. FUSCO, *art. cit.*, 146.

⁹⁸ R. MADDOX, *op. cit.*, 183. După Maddox, acest refuz al iudeilor risca să scandalizeze creștinii, făcându-i să se gândească că sunt excluși din istoria mântuirii (p. 184).

Ceea ce se schimbă (...), în constatarea despărțirii constante între iudei și evanghelie, a creșterii adeziunii neamurilor la creștinism, este practica misionară. Paul, la Roma (*Fap* 28,30-31), vestește Împărăția lui Dumnezeu și cele referitoare la Cristos, tuturor celor care vin la el fără a se supune succesiunii iudei-neamuri. Poate că aici practica lui Paul începe să se contopească cu cea a Bisericii lucane⁹⁹.

Cărei situații istorice îi corespunde problema din opera lucană?

Ipoteza care se propune este aceea a unei înăsprii a criticii iudeilor referitor la Biserică, legată de reorganizarea iudaismului oficial după întrunirea de la Iamnia la sfârșitul sec. I d.C. și de introducerea celei de-a 12-a binecuvântări împotriva *minimilor*. Puternica luare de poziție a iudaismului rabinic face să apară în comunitatea creștină întrebarea: cine este cu adevărat „poporul lui Dumnezeu” și cine este cel „eretic”?¹⁰⁰

Totodată, trebuie redimensionată influența așa-zisului Conciliu de la Iamnia din sec. I; mulți iudei nu se recunoșteau în el; condamnarea exprimată în cea de-a 12-a binecuvântare contra *minimilor* nu pare îndreptată în special împotriva creștinilor¹⁰¹.

Luca nu pare să vrea să răspundă la o criză de identitate a Bisericii din acea epocă, criză despre care nu avem informații în alte scrieri creștine din acea vreme, care nu ezită să reflecte experiența trăită: convertirea iudeilor și refuzul lui Israel¹⁰².

Probabil, ocazia care a dus la nașterea operei lucane este mai concretă și personală și îl privește direct pe Teofil, cel cărui îi este dedicată lucrarea, dar și pe alți prieteni din același mediu¹⁰³. Ca și autorul *Faptelor*, Teofil (dacă nu este un personaj fictiv), înainte să ajungă creștin, era un păgân „temător de Dumnezeu”, familiarizat cu viața religioasă a sinagogii și cu Biblia. Sunt persoane de acest fel care au nevoie să fie întărite în noua lor alegere sau încurajate să aleagă (*Lc* 1,1-4). A deveni creștin, pentru un simpatizant al iudaismului, nu implică o renunțare la o bogăție de credință primită în sinagogă? Biserica, alcătuită în mare parte din convertiți, poate justifica pretenția sa de a fi unica moștenitoare a promisiunilor?

Faptul că Luca se adresează în opera sa „temătorului de Dumnezeu” Teofil, devenit creștin, explică intenția sa și convergența motivelor: necesitatea de a situa în mod clar comunitatea creștină în istoria mântuirii, în continuitatea promisiunilor făcute lui Israel, dar și în originalitatea sa bazată pe Isus Cristos înviat; importanța atribuită împlinirii profețiilor veterotestamentare¹⁰⁴ pentru a inspira încredere în continuitatea acțiunii divine, adevărata legătură între Israel și Biserică și garanția dezvoltării pe care a adus-o Bisericii contemporane cu caracteristicile

⁹⁹ A. BARBI, *art. cit.*, 153.

¹⁰⁰ Pe această temă, R. KARRIS, *Missionary Communities. A New Paradigm for the Study of Luke-Acts*, în CBQ 41 (1979), 96; M.C. BOER, *Images of Paul Post-Apostolic Period*, în CBQ 42 (1980), 360; R. MADDOX, *op. cit.*, 184; A. Barbi, *art. cit.*, 153.

¹⁰¹ G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Città Nuova, Roma 1995, 15s; J. MAIER, *Il Giudaismo del Secondo Tempio*, Paideia, Brescia 1991, 353.

¹⁰² Vezi *Mt* 13,11-15; reinterpretarea parabolilor, ca *Mt* 20,1-16; 21,33-44; 22,1-14; *Lc* 19,11-27.

¹⁰³ Vezi G. SCHNEIDER I, 145ss.

¹⁰⁴ Vezi G. SCHNEIDER I, 142; A. WEISER I, 35.

sale; insistența în privința unității: unitatea în comunitatea primară, unitate în succesiune și în desfășurarea predicii misionare, semnul autenticității vieții creștine și a evangheliei primite.

Toate acestea, fără a uita scopul catehetic, formativ și apologetic: apărarea Bisericii și a creștinilor de criticile și acuzele din partea ambientului păgân și iudaic al Imperiului, ambient în care trăiau Teofil și amicii săi.

8. Autorul și data

Faptele sunt compuse de același autor care a scris *Evanghelia a treia*; în această privință există unanimitate. Cele mai vechi mărturii (sfârșitul secolului al II-lea) îi atribuie paternitatea operei lui Luca, antiohen, medic, celib și prieten al lui Paul, cu care a rămas până la moartea apostolului; el ar fi scris *Faptele* după moartea lui Paul, în Ahaia, la vârsta de 84 de ani¹⁰⁵.

Ce valoare trebuie dată acestei mărturii de la sfârșitul secolului al II-lea? Informațiile provin din tradiții (orale) de la începuturi sau sunt simple deducții extrase din informațiile unui *corpus* paulin și chiar din *Faptele*?

Ultima ipoteză pare cea mai probabilă¹⁰⁶. Plecând de la secțiunile-„noi” ale *Faptelor*, se conchide că autorul *Faptelor* este un însoțitor al lui Paul; deoarece cartea se încheie cu Paul la Roma și *2Tim* 4,11 arată că numai Luca a rămas cu apostolul până la sfârșit, alegerea înclină spre Luca¹⁰⁷.

Trebuie să ne amintim că evangheliile (și *Faptele*) sunt scrieri anonime. Interesul de a cunoaște autorul lor apare abia în secolul al II-lea, când apare necesitatea de a arăta originea apostolică a acestor scrieri¹⁰⁸.

Discuția recentă se rezumă la aceste două probleme:

1. Secțiunile-„noi”: autorul lor se identifică prin *eu*-l din prolog și cu autorul operei lucane? Nu sunt răspunsuri sigure¹⁰⁹.

2. Luca era indubitabil însoțitorul lui Paul (*Flm* 24); dar era autorul *Faptelor*? Răspunsul este negativ din mai multe motive:

¹⁰⁵ *Flm* 24; *Col* 4,14; *2Tim* 4,11. Irineu, *Adv. haer.* III, 1,1; III, 14,1; Tertulian, *Adv. Marcionem* IV, 2; *Canonul muratorian* 34-39; Eusebiu, *Hist eccl.* II, 22,6; III, 4,6; Clement din Alexandria, *Strom.* 82,4; *Prologul antimarcionit al Evangheliei etc.*

¹⁰⁶ Vezi argumentele lui C.-J. THORNTON, *Der Zeuge des Zeugen*, cit., 20ss. Mărturia cea mai veche, a lui Irineu, provine dintr-o tradiție (de la Policarp) a Bisericii din Roma și păstrată în arhiva acestei Biserici, pe care Irineu ar fi cunoscut-o. Biblioteca comunității din Roma avea exemplare ale Evangheliei care, potrivit obiceiului, aveau numele autorului. Informațiile lui Irineu despre evanghelii, luate de la Roma, pot fi de la începutul secolului al II-lea; dacă este așa și dacă opera era anonimă, i se putea ușor atribui unui apostol (p. 75); în afară de aceasta, nu există nicio evanghelie (inclusiv apocrifele) care să fie atribuită în mod greșit unui discipol al apostolilor. Așadar, atribuirea *Evangheliei a treia* lui Luca provine din informații istorice, nu din deducții. P. Stuhlmanher urmează această argumentare a lui Thornton (în *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band I, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1992, 227s).

¹⁰⁷ Vezi R. PESCH I, 26s. Vârsta de 84 de ani este dedusă din *Lc* 2,36s, după G. SCHNEIDER I, 111; mai detaliat, CADBURY, în *Beg.* II, 1992, 209-264.

¹⁰⁸ Vezi argumentele contrare lui Thornton (cf. nota 106).

¹⁰⁹ Vezi *Excursus* despre temă.

– Scriitorul are insuficiente cunoștințe de teologie paulină (asemănătoare celei din *Ef* 2,1ss, adică din Bisericile eleniste post-pauline).

Argumentul este slab: nu e necesar ca autorul *Faptelor* să fi înțeles teologia lui Paul pentru a fi însoțitorul său. Oricum, interesul se îndreaptă spre Paul ca misionar, și nu ca teolog.

– Mai serios este argumentul care pleacă de la ignoranța autorului asupra aspectelor vieții apostolului, mutărilor sale, pe care un însoțitor de călătorie ar fi trebuit să le cunoască¹¹⁰. El nu a cunoscut scrisorile lui Paul (nu erau încă într-un *corpus*). Autorul *Faptelor* a obținut informațiile sale despre Paul din izvoarele pe care le utiliza și din informațiile care circulau în Biserici.

– Reies, în *Fapte*, distanța față de evenimentele relatate și tendința de a idealiza trecutul: Cei Doisprezece, Petru și chiar Paul¹¹¹, comunitatea din Ierusalim.

Pe de altă parte, autorul nu mai percepe în toată amploarea și gravitatea lor problemele apărute în Biserică pe timpul lui Paul (circumcizia, eliberarea de sub Lege pentru păgânii care se convertesc etc); aceste probleme sunt atribuite câtorva extremiști.

Autorul *Faptelor*, pe care din comoditate voi continua să îl numesc Luca¹¹², este un elenist din a treia generație (cf. *Lc* 1,1-4); un păgân care, după cum indică familiaritatea cu LXX și tradiția iudeo-elenistă, frecventa sinagoga ca „temător de Dumnezeu”, mai înainte de a se converti la credința creștină; un cetățean cult care, cu toată probabilitatea, a trăit într-o Biserică paulină ce nu poate fi bine definită.

Există un anumit acord în privința datării faptelor între anii 80 și 90¹¹³. *Evangelia după Luca* depinde, de fapt, de cea a lui Marcu și, prin urmare, nu a fost scrisă înainte de anii 70; la rândul lor, *Faptele* nu au fost scrise, în mod logic, după *Evangelia a treia* și se poate admite o anumită distanță între cele două lucrări.

Această evaluare este confirmată de diferite elemente:

- autorul însuși lasă să se înțeleagă că face parte din a treia generație (*Lc* 1,1-4);

¹¹⁰ Confruntarea *Gal* 1-2 cu *Fap* 9 și 15. Dacă, după cum e probabil, scurta *Scrisoare către Filemon* a fost scrisă în perioada efeseniană (cea de-a treia călătorie), Luca se afla cu Paul la Efes; nu ar fi putut să scrie *Fap* 19.

¹¹¹ Portretul lui Paul lucan este tendențios: un Paul compromis cu Legea, căruia îi este negat titlul de „apostol”: este dificil ca un însoțitor al lui Paul să se fi simțit atât de liber încât să schimbe realitatea (vezi Roloff, 4).

¹¹² Se poate presupune că se numea Luca, deoarece numele era comun, dar abia în secolul al II-lea a fost identificat cu Luca din *corpusul* paulin (Maddox, op. cit., 7; A. Weiser I, 40).

¹¹³ Pe baza concluziei *Faptelor*, care se termină fără a menționa martiriul lui Paul, există unii care continuă să propună o datare anterioară anilor 70. Așa, A.J. Mattill, *The Date and Purpose of Luke-Acts: Rackham Reconsidered*, în CBQ 40 (1978), 335ss; H.J. Schulz, *Die apostolische Herkunft der Evangelien*, QD 145, Herder, Freiburg 1993, 286ss, care situează publicarea imediat după anul 62, adică după doi ani de la prizonieratul roman al apostolului și înainte de persecuția lui Nero. Același exeget și alții, în *Der apostolische Charakter der Evangelien*, edd., H.J. Schulz și Alma von Stockhausen, Gustav Siewerth-Akademie, Weilheim-Bierbronn 1995. Dar studiul atent al acestei concluzii a *Faptelor* arată că nu lipsește nimic concluziei actuale; ea, din punct de vedere structural, este la locul său și corespunde programei din *Fap* 1,8 și cu întreaga operă (J. Dupont, *La conclusion des Actes...*, cit.) și corespunde și intenției autorului sacru care nu arată interes pentru biografie și, așadar, pentru martiriul lui Paul, căruia nu-i ignoră moartea (cf. *Fap* 20,25.38).

- apariția falșilor doctori în sânul Bisericii (*Fap* 20,30);
- problemele ecleziale din timpul lui Paul (circumcizia – comuniunea la masă) sunt depășite și nu mai sunt înțelese ca probleme care au măcinat întreaga Biserică. Personaje precum Cei Doisprezece, Petru, Paul sunt idealizate: ei sunt „eroi” începuturilor. Însuși Ierusalimul și iudeo-creștinismul apar ca realități trecute.

Pe de altă parte, *Faptele* nu au fost publicate după secolul I. Luca, probabil, nu cunoștea *corpus*-ul scrisorilor pauline și scria într-o perioadă ce nu era răvășită de persecuții¹¹⁴, în special, cea a lui Domițian (81-96), izbucnite la Roma și în Asia Mică.

9. „Textul occidental”

Transmiterea textului *Faptelor* are această particularitate; până în cele mai vechi mărturii, *Faptele* se prezintă în două forme sau grupuri textuale:

1. Textul scurt, numit textul „oriental”, „egiptean”, „alexandrin” sau „neutru”, este reprezentat de codice unciale mai importante: *Vaticanus* (B) din secolul al IV-lea, *Sinaiticus* (S sau Alef) din secolul IV-lea, *Alexandrinus* (A) din secolul al V-lea, *Ephraemi rescriptus* (C) din secolul al V-lea, de papyrusurile *P⁴⁵* (secolul III), *P⁵⁰* (secolul V), *P⁷⁴* (secolul VII); de versiunile Vulgatei, Peshittei, copte; de minusculele 31; 82; 104; 326; de Clement din Alexandria și Origene (în parte) în secolul al III-lea.

2. Textul „occidental” sau „antiohen”, mai lung cu circa 8,5% față de ediția precedentă, este reprezentat diferit (nu există ca o unitate literară): *Codicile Beza* (D) din secolul V/VI, papyrusurile *P³⁸* (cca. 300 d.C.), *P⁴⁸* (secolul al III-lea), *E (Laudian)* din secolul VI/VII, *Vetus latina* și *Vetus Syra* (secolul III); cop.^{G67}, *Arclense* (traducere siriacă îngrijită în 616 de Tomas de Harkel, în notele marginale – *sg^{hmg}*; *sy^{h*}* – care cunoștea *Filoxenian* editată în 508); scriitori ecleziastici, ca Marcion, Irineu.

Textul occidental dă impresia că știe și lucrează asupra versiunii alexandrine. El intenționează să clarifice, să aplaneze tensiunile (stilistice sau de conținut) și să dea fluiditate scrierii. Adaugă precizări (în aceasta se arată bun cunoscător al timpului și ținutului geografic), tinde să enfatizeze figura lui Isus (atribuie nume solemne) și cea a lui Petru.

Cum să înțelegem relația dintre aceste două forme textuale?

Deja în 1894, F. Blass îl considera pe Luca autorul celor două ediții ale textului *Faptelor*. Luca ar fi scris din prima versiunea lungă și mai târziu nu a făcut decât să o revizuiască pentru a o abrevia.

Sau viceversa, după cum consideră E. Delebeque¹¹⁵: Luca, autorul primei ediții (textul scurt) este și cel care revizuieste (textul occidental); revizuirea ar fi avut scopul să completeze prima ediție.

Pentru a-i atribui lui Luca cele două texte, se bazează mai ales pe particularitățile stilistice și de vocabular tipic lucane.

¹¹⁴ Face excepție Schmithals, care atribuie tendința apologiei prezente în *Fapte* unei situații de persecuție și propune data anului 100 d.C. (11s).

¹¹⁵ *Les Actes des Deux Apôtres*, Gabalda, Paris 1986.

Dar contradicțiile și pasajele în care apare clar că autorul textului occidental răstălmăcește sensul original¹¹⁶ exclud posibilitatea ca cele două ediții să provină de la același autor.

Potrivit studiului complex propus de M.-E. Boismard și A. Lamouille¹¹⁷, *Faptele* s-au format în patru etape succesive, fiecare dintre ele preluând textul etapei precedente, cu sau fără modificări profunde. Compunerea textului occidental face parte din una dintre etape¹¹⁸.

- Prima etapă: existența unui document (*P*) care conține *faptele* (*gesta*) lui Petru.
- *P* a fost folosit de autorul primei redactări a *Faptelor* (= *Fap* I), care se folosește și de un „jurnal de călătorie” (*Fap* 16,1–18,22; 27–28) și de un document care provine din cercurile tinere (pentru a compune discursurile din *Fap* 3,19–26; 7,2ss; 13,17ss).
- În a treia etapă (= *Fap* II), noul autor, adică însuși Luca, folosește *Fap* I completându-l cu alte documente (și *P* și „jurnalul de călătorie” pentru *Fap* 20,5 – 21,17) și relatări, dar modifică și gândirea din *Fap* I. *Fap* II corespunde, de asemenea, „textului occidental”.
- În sfârșit, ultima etapă (= *Fap* III) ar fi o revizie a *Fap* II, a unui autor posterior lui Luca (și ar corespunde textului alexandrin)¹¹⁹.

Acceptăm poziția majorității exegeților¹²⁰: textul lung (occidental) este secundar: este vorba de o revizuire a textului alexandrin sau a unui text inițial la care s-a adăugat versiunea alexandrină de care se apropie mai mult. Este prea evident că cel care revizuieste lucrează pe un text asemănător celui scurt pe care vrea să-l îmbunătățească; diferite corectări ale sale sunt, de fapt, posterioare¹²¹.

10. Discursurile în *Fapte*

Importanța discursurilor în *Fapte* se deduce din numărul lor (24) și din spațiul pe care îl ocupă în carte (aproape o treime). Lungimea lor este variabilă: de

¹¹⁶ De ex., *Fap* 15,20.29; decretul apostolic cuprins în textul occidental în cheie etică, și nu rituală.

¹¹⁷ *Les Actes des Deux Apôtres*, Gabalda, Paris 1990.

¹¹⁸ Acești specialiști consideră textul occidental de sine stătător și se străduiesc să-l reconstituie, analizând verset cu verset manuscrisele.

¹¹⁹ Studiul lui Boismard-Lamouille va fi urmat de J. Taylor (*Les Actes des Deux Apôtres*, Gabalda, Paris 1994 și 1996), dar în mare parte nu a avut succes. Li s-a reproșat fie complexitatea, fie metoda (vezi B. ALAND, *Entstehung, Charakter und Herkunft des Sog. Westlichen Textes. Untersuchung an der Apostelgeschichte*, în *Eph. Theol. Lov.* 1[1986], 5-65, mai ales 8s); J.C. HAELEWYCK, *Le Texte Occidental des Actes des Apôtres. À propos de la reconstitution de M.E. Boismard et A. Lamouille*, în *R. Theol. Lov.* 19 (1988), 342ss.

¹²⁰ Vezi apariția recentă Head, *Acts and the Problem of its texts*, în *The Book of Acts in its First Century Setting*, I, cit., 415ss.

¹²¹ Este posibil, totodată, ca textul occidental să poată transmite variante originale ca în *Fap* 12,10; 19,9; 20,4.15; 27,5. B. Aland (*art. cit.*, 32ss) crede că a existat un proces care s-a dezvoltat în diverse niveluri: într-o primă etapă (secolul al II-lea) găsim lipsuri, alterări mai mici sau mai mari, care tind în direcția textului occidental, a cărui redactare principală are loc în Siria în secolul al III-lea; acest text a fost apoi copiat în mod liber, în funcție de copist.

la cel mai lung, discursul lui Ștefan (53 de versete în *Fap* 7), la o tentativă de discurs de 3 versete în *Fap* 14,15-17¹²².

G. Schneider (I, 96) prezintă următoarea schemă ¹²³:

1,16-22	Petru		
2,14-36.38-39	Petru (Mg.)		
3,12-26	Petru (Mg.)		
4,8-12.19-20	Petru (Mg.)		
5,29-32	Petru (Mg.)		
5,35-39			Gamaliel
7,2-53			Ștefan (D)
10,34-43	Petru (Mg.)		
11,5-17	Petru (D)		
13,16-41		Paul (Mg.)	
14,15-17		Paul (Mp.)	
15,7-11	Petru		
15,13-21			Iacob
17,22-31		Paul (Mp.)	
19,25-27			Demetriu
19,35-40			Secretarul
20,18-35		Paul (A)	
22,1-21		Paul (D)	
24,2-8			Tertulus
24,10-21		Paul (D)	
25,24-27			Festus
26,2-23 (25-27)		Paul (D)	
27,21-26		Paul	
28,17-20		Paul (D)	

Au fost studiate în special discursurile misionare (*Fap* 2.3.4.5.10.13.17). Este vorba de unități literare depline, bine structurate și scurte (cea mai mare se citește în trei minute): din aceste caracteristici se deduce că nu avem în față discursurile reale pronunțate de protagoniști în circumstanțe precise și nici rezumatele discursurilor, ci mai curând „discursuri *miniaturale*”¹²⁴. Acest lucru îl confirmă și faptul că, pentru a fi cunoscut după o perioadă de 30/40 de ani, un discurs trebuie să fie memorat și repetat continuu: este cazul „cuvintelor lui Isus”, nu al discursurilor lui Petru sau ale lui Paul (folosirea stenografiei este exclusă).

¹²² Fără să numere dialogurile și scurtele pasaje de discurs: *Fap* 19,2-4; 23,1-6; 26,25-27.29; 5,3-4.8-9; 6,2-4; 13,46-47; 18,14-15; 27,33-34; 28,25-28.

¹²³ Mg. = discursul misionar către iudei; Mp. = discursul misionar către păgâni; D = discurs de apărare; A = discurs de adio.

¹²⁴ J. DUPONT, *Les Discours de Pierre*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 83.

Pentru a scrie discursurile, Luca a urmat regulile retoricii în uz din timpul său¹²⁵. Mâna redactorului este prezentă într-un mod evident, ceea ce aduce în consecință problema izvoarelor: în ce măsură s-a folosit autorul *Faptelor* de o documentare sau de tradiții preexistente și de ce fel erau ele?

Trecând peste *Quellenkritik*, care susținea că poate identifica și delimita izvoarele, *Formgeschichte*¹²⁶ dă o nouă viziune. Discursurile *Faptelor* sunt recunoscute, în general, ca mărturie de credință a predicii apostolice, diversificată pentru a răspunde diferitelor situații. Tocmai pentru că mărturia unei tradiții aparține de predica apostolică primară¹²⁷, li se atribuie acestor discursuri o asemenea valoare istorică. O etapă importantă este marcată cu publicarea în 1949 a studiului lui M. Dibelius despre argument¹²⁸. După cum indică titlul studiului, M. Dibelius găsește modelul discursurilor din *Fapte* în istoriografia greco-romană, unde discursul era considerat un mijloc de exprimare literară. Ele au, așadar, scopul de a însufleți relatarea, dar și de a-i da autorului posibilitatea de a propune propria interpretare a faptelor, fără a intra direct în scenă.

Discursurile sunt așezate în momentele importante ale relatării, cu misiunea de a le explica, de a le motiva, de a arăta cititorului „direcția” evenimentelor¹²⁹. Apare evident că ele sunt compoziții libere ale istoriografului¹³⁰. Întrebarea care apare nu este dacă acest sau acel discurs a fost într-adevăr pronunțat, ci care este funcția sa în locul în care a fost introdus și în perspectiva întregii opere. Mai concret, discursurile din *Fapte* nu sunt adresate de Petru sau de Paul ascultătorilor, ci Luca este cel care se adresează prin ele cititorilor operei sale¹³¹.

¹²⁵ El adoptă divizarea în *exordium* (prin *captatio benevolentiae*: cf. *Fap* 17,22s) – *narratio* – *argumentatio* – *peroratio* (vezi K. BERGER, *Formgeschichte des Neun Testaments*, Quelle und Meyer, Heidelberg 1984,72). El folosește tehnica întreruperii (mijloc pentru a închide discursul la momentul oportun) și pe cea a interpelării (pentru a semnala sfârșitul unui citat important; de ex.: *Fap* 2,22; 13,25 etc.) (J. Dupont, în *Nouvelles Etudes...*, cit., 84ss). El cunoaște și tehnica *mimesis* (imitarea LXX) și a arhaizării (stil ebraicizant în primele discursuri, folosirea arhaică a titlurilor cristologice: *Fap* 2,22 etc.; paulinisme în *Fap* 20).

¹²⁶ Studiile lui Cadbury (*Beg.* V), Knox, Dodd, Bauernfeind, J. Schmitt, mai ales M. Dibelius (vezi J. Dupont, *Les problèmes du livre des Actes entre 1940 et 1950*, în *Etudes sur les Actes des Apôtres* cit., 41ss).

¹²⁷ În special *1Cor* 15,3-5 este privit ca un exemplu de formulare tradițională stabilă, care putea să constituie nucleul primar al discursurilor din *Fapte*.

¹²⁸ *Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung*, Heidelberg 1949; reluat în *Ausätze zur Apostelgeschichte*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1951,120-162 (1968⁵).

¹²⁹ Astfel, discursul lui Ștefan (*Fap* 7) introduce conflictul care va duce la separarea între creștinism și iudaism; *Fap* 10 pregătește misiunea lui Paul (misiunea către lumea păgână, ca voită de Dumnezeu); discursul de adio (*Fap* 20) îndreaptă atenția cititorului spre arestul apostolului.

¹³⁰ De ex., în *Ann* II, 24 Tacitus face un discurs lui Claudiu diferit de cel real pe care îl cunoștea. Iosif Flaviu (*Ann* I, 13,2s) pune pe buzele lui Abraham un discurs adresat lui Isaac, care nu corespunde de fapt cu dialogul scurt din *Gen* 22.

¹³¹ Astfel, G. Schneider I, 97. Multe indicii confirmă această idee. Nu de puține ori Luca scurtează un discurs, pentru că presupune în cititor cunoașterea conținutului său, expus anterior: astfel discursul lui Paul în *Fap* 22 (istoria apariției Celui Înviaat în drumul spre Damasc) presupune relatarea din *Fap* 9 (alte exemple în G. SCHNEIDER I, 97 nota 80).

Dibelius distinge între discursurile de înțeles în analogie cu cele ale istoriografiei antice (*Fap* 7,2-53; 11,5-17; 17,22-31; 20,18-35; 22,1-21) și discursurile misiunare. Diferit de primele, discursurile misiunare (*Fap* 2.3.4.5.10.13) sunt cu totul originale și toate au aceeași schemă și același conținut. Această tehnică a repetiției – care nu se întâlnește în istoriografia timpului – are o funcție didactică: adică discursurile urmăresc să transmită o învățătură cititorului. Devin ele însele predici și au scopul de a confirma că mesajul transmis este cel vestit de la începuturi.

Tot potrivit lui Dibelius, Luca ia din practica creștină din timpul său (omilia care poate aparține kerygmei primare: cf. *1Cor* 15,3-5) schema comună a bazei discursurilor misiunare. Aceasta cuprinde cinci elemente:

1. o introducere care leagă discursul de situația concretă;
2. kerygma cristologică: viața – moartea – învierea lui Isus;
3. mărturia apostolilor;
4. dovada scripturistică;
5. apelul concluziv la convertire.

Cadrul este următorul:

Discursul din	<i>Fap</i> 2,14-40	3,12-26	5,29-32	10,34-43	13,16-41
1	14-21	12	29	34-35	17-22
2	22-24	13-15	30-31	36-42	23-25
3	32	15	32	39.41	31
4	25-31.34s	22-26	(31)	43	32-37
5	38-39	17-20	31	42-43	38-41

Primele două elemente sunt constante; ordinea celorlalte poate să se schimbe.

În sfârșit, totul arată că discursurile din *Fapte* (în compoziția lor) sunt opera redactorului care s-a inspirat din regulile istoriografiei din timpul său¹³². Sunt o confirmare ulterioară:

- distribuirea lor regulată de-a lungul întregii opere și poziția lor în punctele cheie: scoase din context, nu ar avea un sens deplin¹³³;
- discursurile lui Petru și Paul se aseamănă: toate au un caracter specific lui Luca, în loc să fie specific lui Petru sau lui Paul, în ciuda diferenței clare de personalitate religioasă a celor doi apostoli;
- stilul specific lui Luca este prezent pretutindeni;
- folosirea LXX în citări este constantă¹³⁴.

Dibelius a deschis drumul și a fost urmat de numeroși exegeți¹³⁵.

¹³² Nu se neagă faptul că s-ar fi putut servi de elemente ale tradiției. Din contră, pentru *Fap* 7 (discursul lui Ștefan), Luca a reluat probabil un text mai vechi. Și U. Wilckens va atribui un rol deosebit textului *Fap* 7: schema acestui discurs ar fi servit ca fundament pentru formarea altor discursuri misiunare.

¹³³ Pot avea și funcția de discurs-tip. Astfel, Paul rostește doar trei discursuri în timpul activității sale misiunare: către iudei (*Fap* 13), către păgâni (*Fap* 17), către creștini (*Fap* 20). Este importantă și estetica: nu întâmplător, discursul din Antiohia Pisidiei (*Fap* 13) este pus în centrul așa-zisei prime călătorii misiunare (*Fap* 13-14): întregul rămâne echilibrat.

¹³⁴ Semnificativ este discursul lui Iacob (*Fap* 15,14-21): argumentarea sa este valabilă numai pe baza textului grec din *Am* 9,11-12, în timp ce se presupune că Iacob ar fi vorbit aramaica.

¹³⁵ O listă de nume în J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 136.

Redaktionsgeschichte a mers mai departe pe această temă punând în discuție anumite date. Nu se mai percep în discursuri ecourile predicii primare, ci expresii ale gândurilor redactorului, o reflectare a preocupărilor sale privind situația Bisericii din timpul său. Lui Luca i se atribuie întreaga operă, inclusiv schema kerygmei cristologice: formule considerate până acum tradiționale (C.F. Evans, Conzelmann, Haenchen).

Luca ar fi compus discursurile servindu-se cel mult de amintiri și de elemente dispersate, nu de materiale preexistente cu o consistență certă¹³⁶.

Prin monografia sa dedicată discursurilor misionare din *Fapte*¹³⁷, U. Wilkens este reprezentantul *Redaktionsgeschichte* în ceea ce privește acest argument. Și analiza sa ajunge la concluzia că discursurile misionare urmează aceeași schemă și că legătura dintre discurs și contextul narativ arată că ele nu provin din tradiții preexistente mai mult sau mai puțin adaptate la relatare, ci că fiecare discurs este formulat *ad-hoc* de către redactor. Schema cristologică comună este și ea o operă specifică lui Luca; nu este nicio înrudire cu *credo*-ul arhaic din *1Cor* 15,3-5, considerat, în general, nucleul primar al kerygmei¹³⁸. Totodată, după Wilkens, schema prezentă în discursurile misionare către iudei este redacțională, în timp ce discursurile către păgâni (*Fap* 14,15-17; 17,22-31) urmează o schemă tradițională care se regăsește în *1Tes* 1,9s; *Evr* 5,11-6,2.

Nu sunt fără izbândă reacțiile care au menirea să mărească câmpul de cercetare sau să încetinească ori să constate anumite rezultate.

– Până la ce punct Luca depinde de istoriografia profană antică, din moment ce nu mai urmează niciun autor anume? Din contră, ținând cont de cunoștințele sale scripturistice ample, nu ar fi mai corect să credem că el depinde în mare parte de Vechiul Testament sau de tradiția iudaică?¹³⁹

¹³⁶ Exegeții anglo-saxoni s-au opus întotdeauna acestei tendințe germane a *Redaktionsgeschichte* (vezi R. PESCH I, 42, nota 28; mai recent studiul din *The Book of Acts in its First Century Setting* I, din 1993).

¹³⁷ *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und Traditionsgeschichte Untersuchungen*, „Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament”, 5, Neukirchener Kreis Morsers, 1961; 1974³; recenzie critică de J. Dupont 1962 (în RB 69, 37-60; reluată în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 133ss).

¹³⁸ Totodată, Wilkens e de acord că Luca, pentru a compune schema cristologică a discursurilor către iudei, a pus împreună elementele tradiției: prin patima și moartea lui Isus, el reia sumare ale pătimirii care au inspirat prevestirile despre pătimire ale *Evangheliei după Marcu*; insistența asupra vinovăției iudeilor se inspiră din polemica antiiudaică a lumii eleniste. Luca reia formule tradiționale despre învierea lui Isus (dar le transpune în perspectiva sa subordonaționistă) și culege din tradiție citate pentru dovada scripturistică (*Ps* 2,7; 118,22 etc.).

¹³⁹ Vezi J. DUPONT în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 50; C. GEMPF, *Public Speaking and Published Accounts*, în *The Book of Acts in its First Century Setting* I, cit., mai ales 285ss. Într-o altă direcție, dar întotdeauna ca răspuns lui Dibelius care neagă influența istoriografiei antice asupra discursurilor misionare, E. Plümacher a arătat că aceste discursuri sunt în concordanță cu istoriografia politică greco-romană. Pentru a justifica legitimitatea Bisericii păgâno-creștine a timpului său și pentru a arăta continuitatea cu originile iudeo-creștine, Luca folosește discursurile așa cum făcuseră Diogene de Halicarnas și Titus Livius cu privire la originea Romei (*Die Missionsreden der Apostelgeschichte und Dionys von Halicarnass*, în NTS 39 [1993], 161ss).

– Același Wilckens, influențat de opera lui O. Steck¹⁴⁰, admite, în cea de-a treia ediție a monografiei sale (1974), că și schema de contrast care străbate discursurile misionare către iudei, mediată de comunitatea iudeo-creștină și reluată în *Fap* 7, provine din predica sinagogii eleniste, dezvoltată pe baza tradiției deuteronomiste.

– „Schema de contrast” a fost din nou analizată de Roloff, care insistă asupra următoarelor puncte:

- atitudinea vinovată a iudeilor: *Fap* 2,23; 3,13b-15a; 4,10; 5,30; 10,38s;
- în contrast cu acțiunea salvifică a lui Dumnezeu: *Fap* 2,24.36; 3,13a.15b; 4,10; 5,31a; 10,40.
- apel la convertire: *Fap* 2,38; 3,19; 5,31b; 10,42.

Roloff adaugă în concluzie că o asemenea schemă reproduce predica misionară primară (iudeo-creștină) adresată Israelului¹⁴¹.

– Este luată din nou în considerare ipoteza că Luca s-ar fi putut servi de tradițiile consistente, și nu doar de elemente împrăștiate.

K. Kliesch citește între rândurile discursurilor misionare un „crez istorico-salvific” vechi pe care Luca l-ar fi folosit, mai ales, în *Fap* 7 și 13 (acțiunea lui Dumnezeu față de Israel) și de la care se văd elemente și în *Fap* 14,15-17 și 17,22-29 (acțiunea lui Dumnezeu Creatorul). Istoria veterotestamentară a unui asemenea crez se încheia cu David care deschide orizontul către Cristos (*Fap* 13,23.32s); servea la introducerea kerygmei cristologice: Isus din Nazaret (*Fap* 2,22; 4,10; 10,38), cel care înfăptuiește cu putere (*Fap* 2,22; 10,38), a fost crucificat de nelegiuiți (*Fap* 2,23; 4,10, cf. 3,13s; 5,30; 10,39; 13,28s), dar Dumnezeu l-a înviat din morți (*Fap* 3,15; 4,10; 13,30.36, cf. 2,24; 3,26; 5,30; 10,40s; 17,32); el le-a apărut martorilor (*Fap* 13,31, cf. 10,40s), a fost înălțat la dreapta lui Dumnezeu (*Fap* 2,33; 5,31, cf. 3,21) și va veni să-i judece pe cei vii și pe cei morți (*Fap* 10,42, cf. 17,31)¹⁴².

Alți exegeți consideră că cel puțin anumite discursuri – în care este evidentă folosirea midrașică a Scripturii, ca în *Fap* 2 și 13 – au fost compuse după regulile omiliei sinagogale¹⁴³. M. Dumais crede că Luca ar fi recurs la tipul de omilie în uz în liturgia Bisericii sale, construit după modelul celei sinagogale, în ambientul iudaismului elenistic¹⁴⁴.

În sfârșit, *Redaktionsgeschichte* nu a spus ultimul cuvânt. Cu R. Pesch (I, 43), trebuie să ne îndreptăm atenția spre o judecată diferențiată, privitor la materialul tradiției folosit din loc în loc în diferite discursuri.

¹⁴⁰ *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Neukirchener Verlag, 1967.

¹⁴¹ ROLOFF, *Excursus* despre discursuri în *Fapte*, 49s.

¹⁴² Vezi rezumatul în ZMIJEWSKI, 127, care simpatizează cu ipoteza lui Kliesch, în timp ce, în general, este criticată (cf. G. Schneider I, 101): nu există dovezi că Luca ar fi avut la dispoziție un astfel de text complet pe care apoi l-a utilizat fragmentat.

¹⁴³ Doeve, Bowker, Goldsmith, Ellis, Dumais (vezi A. WEISER II, 323). Se disting *pticha* (deschiderea sau introducerea), *seder* (citirea Torei), *haftarah* (citirea dintr-un profet). Omilia acestor texte urmează reguli determinate și argumentarea adoptă aceeași tehnică a *charuzin* („a înșira”). *Chatimah* este concluzia sub formă de consolare. Pentru predica sinagogală, vezi G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Città Nuova, Roma 1995, 338ss.

¹⁴⁴ *Introduction à la Bible. Le Nouveau Testament. Homélies sur l'Écriture à l'époque apostolique* VIII, edd., A. GEORGE – GRELOT, cit., 131.

Rămâne cert că ele sunt opera lui Luca, care, poate mai mult decât apare din lectură (unde predomină stilul și punctul său de vedere), sunt întemeiate pe diferite date ale tradiției (formule fixe, scheme preexistente, citate și argumentări scripturistice). Ca mare istoric creștin, Luca este maestru în arta reelaborării izvoarelor sale, de a le adapta viziunii sale.

Se poate trage aceeași concluzie și pentru discursurile de apărare care ocupă ultima parte a cărții (*Fap* 21–28)?¹⁴⁵

Dacă pentru discursurile misionare autorul *Faptelor* a avut la dispoziție materialul tradiției creștine (formule kerygmatiche etc.), nu se poate spune același lucru despre *plaidoyers* reluate în *Fap* 21–28.

În secolul I d.C., discursurile ținute în fața tribunalelor erau stenografiate (cel puțin, începând cu anul 50 d.C.), apoi erau rezumate de către un scrib și păstrate în arhivă. Este posibil însă ca Luca să fi avut acces la asemenea documente, un fel de sumare ale discursurilor de apărare ținute de Paul¹⁴⁶.

Analiza arată că suntem în prezența unei compoziții integral specifice lui Luca. Oricum ar fi, Luca demonstrează o bună cunoaștere a desfășurării unui proces pentru o acuză de crimă cu apel la tribunalul imperial¹⁴⁷ și stăpânirea regulilor retoricii în uz pentru acel gen oratoric: împărțirea în *proemium* (sau *exordium*) – *narratio* – *confirmatio* (*probatio* – *refutatio*) – *peroratio*¹⁴⁸.

Dar în toate discursurile de apărare ale lui Paul, motivul real al arestului – acuza de încălcare a Legii și de profanare a templului – este abia menționat. Argumentarea are loc în plan religios, cu teme de neînțeles pentru un magistrat roman¹⁴⁹.

După tehnica prezentă deja în alte discursuri ale *Faptelor*, Paul este întrerupt în momentul culminant pentru redactor, acolo unde acesta trebuie să ajungă: misiunea voită de Dumnezeu în lumea păgână (*Fap* 22,21), tema învierii (*Fap* 26,23).

Aceste discursuri primesc adevăratul înțeles numai în lumina întregii opere specifice lui Luca, și aceasta, la rândul său, ajunge la scopul ei și datorită lor.

Toate acestea confirmă că discursurile din *Fap* 21–28 sunt o creație a lui Luca¹⁵⁰ și din poziția lor în ultima parte a *Cărții Faptelor*¹⁵¹ reiese importanța lor.

¹⁴⁵ Adică *Fap* 22,1-21; 24,10-21; 26,2-23; 28,17-20.

¹⁴⁶ Vezi studiul lui B.W. WINTER, *Official proceedings and the forensic Speeches in Acts 24-26*, în *The Book of Acts in its First Century Setting* I, cit., 305-306.

¹⁴⁷ B.W. WINTER, *op. cit.*, 335.

¹⁴⁸ Bruce W. Winter face comparație cu sumarele nonliterare păstrate în papirusuri: *Fouad* 26 (A.D. 157-9); *Oxy* 2131 (A.D. 207); *Ryl* 114 (A.D. 280). *Antichità Romana* 9,28-32 a lui Dionisiu din Halicarnas este, în schimb, un discurs de apărare pus într-o relatare mai amplă decât *Cartea Faptelor*.

¹⁴⁹ De remarcat cum, de ex., discursul din *Fap* 26 este în realitate un monolog în favoarea creștinismului.

¹⁵⁰ El a putut să se servească de anumite scheme luate din tradiția paulină transmisă în Biserici; schema: ortodoxie/zel iudaic al lui Paul – persecuția creștinilor – apariția Celui Înviat la Damasc – mandatul misionar, în *Fap* 22,1-21; 26,2-23 (*Gal* 1,13ss; *Fil* 3,3ss).

¹⁵¹ R. MADDOX, *op. cit.*, 66, observă că *Fap* 21,27–28,31 ocupă 23,5% din *Fapte* și 12% din întreaga operă. Luca, autorul care este atent la echilibru, vede în partea Paul prizonier scopul și culmea întregii lucrări.

Luca dezvoltă la maximum problematica ce străbate întreaga operă: raportul Israel – Biserică – lumea păgână.

Nu întâmplător autorul alege genul discurs de apărare – poate cel mai potrivit pentru scopul său – și face ca protagonistul prin excelență să vorbească despre misiunea în lumea păgână, acela pe care Luca îl consideră garantul principal al continuității între Israel și Biserică, așa cum se prezintă la sfârșitul secolului I.

Paul întrupează această continuitate și Luca o exprimă punând în evidență zelul apostolului pentru Lege, fidelitatea sa față de practicile iudaice, dar, în același timp, zelul apostolului neamurilor, a cărui vocație a fost confirmată chiar în *Templul* din Ierusalim, în inima Israelului! (*Fap* 22,17s).

Dacă, pe de o parte, activitatea lui Paul reprezintă continuitatea, pe de altă parte, această continuitate există și din punct de vedere doctrinar și în punctul central al credinței creștine: învierea lui Isus. Bine înțeleasă, învierea lui Isus este adevăratul răspuns la așteptările iudaismului cel mai autentic reprezentat de fariseism (*Fap* 23,6ss; 24,21; 26,6ss).

Discursurile din *Fap* 21–28 dau arestului și condamnării lui Paul, transferării sale la Roma pentru a fi judecat (pentru Luca este ocazia prielnică de a duce evanghelia în centrul lumii și de a da curs programei din *Fap* 1,8) semnificația lor profund religioasă: deschiderea Bisericii către lumea păgână nu o exclude din istoria mântuirii; în creștinism, așteptările lui Israel ajung la împlinire, iar Biserica din timpul lui Luca își găsește astfel legitimitatea.

11. Portretul lui Paul în *Fapte*

Spațiul pe care Luca i-l dedică lui Paul în *Fapte* arată deja câtă importanță i se atribuie apostolului neamurilor și fondatorului acelor Biserici pauline din care, probabil, Luca făcea parte.

Portretul pe care el îl face corespunde lui Paul pe care îl cunoaștem din scrisori?

Lectura *Cărții Faptelor* ne oferă imaginea unui Paul dedicat cu totul misiunii sale, ferm în decizii (*Fap* 15,38s), plin de griji pentru comunitățile sale, curajos până la îndrăzneală (*Fap* 19,30), orator elocvent, aproape de a fi identificat cu Hermes (*Fap* 14,12), taumaturg de valoare (*Fap* 19,11-17), în bune relații cu puternicii lumii (*Fap* 26). În sfârșit, Luca îl prezintă pe Paul ca pe un model misionar, perfect din toate punctele de vedere și fidel lui Cristos și evangheliei.

Desigur, diferite aspecte corespund realității: zelul apostolic, dedicarea totală în misiune; Paul cunoștea și regulile exegetice din acel timp și știa să fie convingător; grija pentru creștinii Bisericilor fondate de el era mare (*2Cor* 11,28s), ca și iubirea sa pentru Isus Cristos (*Fil* 3,8ss).

Totuși, și aceste aspecte ale portretului lui Paul, comune *Faptelor* și scrisorilor, aparțin figurii idealizate a marelui apostol pe care îl înfățișează Luca. Autorul *Faptelor* scrie despre o personalitate venerată în trecut, cu care el nu a avut contact direct¹⁵². Ajunge la tradițiile despre Paul (din Antiohia?) și nu este la curent sau

¹⁵² Paul nu era un orator elocvent (*2Cor* 10,10; 11,6) și se temea să înfrunte publicul (*1Cor* 2,1-5).

nu se folosește de scrisorile lui. Acest lucru îl confirmă și diferitele informații pe care *Faptele* le oferă despre Paul și care nu provin din scrisorile pauline. Datorită lui Luca știm că Tarsul este localitatea natală a lui Saul, că purta dublul nume de Saul-Paul, era de meserie făuritor de corturi, avea cetățenie romană; mult discutat (dar foarte probabil) studiul Legii la Ierusalim, la școala lui Gamaliel I.

Luca oferă și o informație cronologică prețioasă: proconsulul Galion prezent la Corint în timpul șederii lui Paul (*Fap* 18,12).

Situația nu se schimbă cât privește teologia apostolului. Autorul folosește anumite teme – justificarea prin credință, depășirea Legii, harul, Isus: unicul de la care vine mântuirea (*Fap* 13,38s; 20,21.24 etc.) –, dar perceperea sa este diferită. Legea nu mai este doar „Legea păcatului și a morții” (*Rom* 8,2), cu tot ceea ce aceasta însemna pentru Paul, ci și un jug apăsător făcut din numeroase precepte dificil de observat (*Fap* 15,10). Luca înțelegea importanța doctrinei justificării prin credință, dar nu mai dădea atenția necesară amplorii și forței controversei din timpul lui Paul și luptei acestuia pentru a face să prevaleze „adevărul evangheliei” (*Gal* 2). El își imaginează o discuție în care o minoritate de ex-fari-sei ridică probleme pe care le rezolvă cu ușurință Petru și Iacob, fără să mai fie nevoie de intervenția lui Paul! (*Fap* 15). La rândul său, acesta din urmă nu are probleme în a comunica comunităților compromisul datorat „decretului apostolic” (sau „al lui Iacob”). Evident, în Biserica lui Luca, doctrina lui Paul despre justificare, așa cum era ea transmisă de tradiție, era comună și redactorul nostru o pune și pe buzele lui Petru (*Fap* 15,9); același Iacob nu are nimic de obiectat (*Fap* 15,14ss). Scapă însă motivul profund al acestei teologii și, prin urmare, al admiterii păgânilor în Biserică, fără trecerea prin iudaism (înțelegerea crucii lui Isus, Fiul, ca blestem: *Gal* 3,13s).

În timp ce pentru Paul minunile înfăptuite de Duhul Sfânt în mijlocul comunității sunt semne ale unei vieții trăite în har, și nu în Lege (*Gal* 3,1-5), pentru Luca minunile confirmă că intrarea păgânilor în Biserică, fără circumcizie, este voința lui Dumnezeu (*Fap* 13-14, cf. 15): el nu are argumente teologice pentru a motiva acest lucru¹⁵³. Mai târziu, protecția divină miraculoasă de care se bucură apostolul în naufragiu (*Fap* 27) este semnul nevinovăției sale și al autenticității mesajului său¹⁵⁴.

Dacă în *Fapte* apar din când în când paulinisme (ca în discursurile din *Fap* 13 și 20) este pentru a da, după arta narativă, o nuanță paulină compoziției, și nu pentru că autorul consideră teologia specifică lui Paul ca fundamentală și normativă pentru Biserica din timpul său¹⁵⁵. Paul vorbește ca Ștefan, Petru sau Filip și se distinge, deoarece Luca îl consideră cel mai mare lider și misionar creștin.

¹⁵³ Vezi HAENCHEN, 100.

¹⁵⁴ Vezi J.N. ALLETI, *Le Naufrage d'Actes 27: mort symbolique de Paul?*, în *L'Evangile Exploré*, cit., 375ss.

¹⁵⁵ Așa crede Zmijewski, 514. Vezi studiul lui Vielhauer, *On the „Paulinism” of Acts*, publicat în 1950-’51 în *Evangelische Theologie*, apoi în volumul *Studies in Luke-Acts*, în onoarea lui Schubert, ed. L.E. Keck and J.L. Martyn, Nashville – New York 1996. Exegețul ajunge la concluzia că teologia paulină a lui Luca nu este compatibilă cu cea a lui Paul.

Denumirea pe care ne-o oferă Tertulus în *Fap* 24,5 – *prôtostatês* – corespunde ideii la care se referă Luca¹⁵⁶.

Paul a avut un rol decisiv în istoria creștinismului.

În portretul pe care naratorul îl schițează lui Paul, nu apare intenția biografică (omite, de exemplu, martiriul său, fără să-l ignore). Nu vrea să facă cunoscut teologul (discursurile lui Paul nu prezintă teologia specifică a apostolului, ci au un alt rol în *Fapte*). Nu este suficientă afirmația că imaginea idealizată reflectă venerația și admirația pe care autorul *ad Theophilum* o manifesta pentru protagonist. Luca prezintă despre apostol o imagine care corespunde rolului pe care i-l atribuie în dezvoltarea creștinismului de la Biserica iudeo-creștină din Ierusalim la cea universală („mondială”), cunoscută de autor¹⁵⁷. Cu alte cuvinte, Luca schițează un portret al lui Paul care corespunde intențiilor sale și scopului *Faptelor*: un portret funcțional.

Exegeții au fost mereu impresionați de un fapt: Luca îi neagă lui Paul titlul de apostol, titlu pe care Paul și-l revendica cu insistență¹⁵⁸. Prin aceasta, Luca nu vrea să arate că Paul are o poziție inferioară Celor Doisprezece, cărora le este rezervat titlul de apostol¹⁵⁹. Nu este o chestiune de rang (față de Cei Doisprezece), ci de funcționalitate, într-un timp care nu mai este al Celor Doisprezece. „Paul este reprezentantul principal și simbolul celei de-a doua mari generații de creștini, căreia Luca și prietenii săi se recunosc datornici pentru credința lor”¹⁶⁰.

Luca insistă vizibil pe fidelitatea apostolului față de Legea lui Moise și față de practicile iudaice: Paul i-a făcut tăierea împrejur lui Timotei (*Fap* 16,3), face un vot la Căncreea (*Fap* 18,18), vrea să fie la Ierusalim pentru sărbătoarea Rusaliilor (*Fap* 20,16), face colectă după modelul iudaic (*Fap* 24,17) etc.

Și ca apostol, el rămâne fariseu (*Fap* 23,6; 24,14s; 26,5-8)¹⁶¹.

¹⁵⁶ Vezi R. MADDOX, *op. cit.*, 70.

¹⁵⁷ Vezi J. BECKER, *Paulus der Apostel der Völker*, cit., 14.

¹⁵⁸ *Gal* 1,1; *1Cor* 1,1; *2Cor* 1,1; *Rom* 1,1; *1Cor* 15,8s; 9,1. Pentru discuție, vezi R. MADDOX, *op. cit.*, 70-76. În favoarea folosirii generice a titlului de „apostol” (adică să nu fie rezervat în *Fapte* doar Celor Doisprezece) este M.L. Rigato; exegetul se bazează în special pe expresia „lui Petru și apostolilor rămași (*tous loipous*)”, care i-ar fi inclus nu doar pe Cei Unsprezece (cf. *Lc* 24,9-10), și pe o lectură *difficilior* a *Fap* 4,36 (în *Atti del VI Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, ed., L. PADOVESE, Istituto Francescano di spiritualità, Pont. Ateneo Antoniano, Roma 1996, 245s); o bază prea fragilă pentru argumentare.

¹⁵⁹ Vezi titlul semnificativ al monografiei lui C. Burchard, *Der Dreizehenten Zeuge*: Paul ca „al treisprezecelea martor” (FRLANT 103, Göttingen 1970). Pentru J. Jervell, Luca chiar scoate direct titlul de „apostol” lui Paul, tocmai pentru că acest titlu nu ajunge pentru a-l clasifica: Paul nu numai că nu este pe același nivel cu Cei Doisprezece, dar este un super-apostol. Potrivit tezei lui Jervell, *Faptele* s-ar fi putut numi *Acta Pauli* cu *Prolegomena*. Luca vrea să-l apere de iudeo-creștini care nu-l recunoșteau ca apostol (pentru că era contra Legii). Fără a folosi titlul, Luca îl prezintă ca un super-apostol (*Paulus in der Apostelgeschichte und die Geschichte des Urchristentums*, în NTS 32 [1986], 378ss; vezi și *Paul in the Acts of the Apostles. Tradition, History, Theology*, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. KREMER, cit., 297ss).

¹⁶⁰ R. MADDOX, *op. cit.*, 76.

¹⁶¹ În contrast puternic cu afirmația din *Fil* 3,7-9. Luca nu vede contrast între faptele carismatice și fidelitatea față de Lege, ca în *Gal* 3,1-5.

Ce scop are o astfel de prezentare a lui Paul? Sunt motive apologetice sau teologice? Luca trebuie să-l justifice oare pe apostol împotriva criticilor provenite de la iudeo-creștini, de la iudei sau de la gnostici? El are cu siguranță în vedere pericolele doctrinelor false pentru epoca sa, dar nu pare să se adreseze împotriva anumitor erezii (*Fap* 20,29ss). Din acest punct de vedere, Paul este prin excelență garanția fidelității față de tradiția apostolică autentică, un model de comportament pentru a rămâne pe calea cea dreaptă (cf. discursul la Milet: *Fap* 20).

Perspectiva autorului *ad Theophilum* este însă mai mult teologico-ecclesială: Paul întrupează continuitatea în trecerea de la o Biserică iudeo-creștină înrădăcinată în Isus și în Israel la o Biserică deschisă spre lume, fără a-și pierde rădăcinile. Datorită lui Paul, care este intermediar, ea este în posesia tradiției apostolice și, prin urmare, pe deplin introdusă în istoria mântuirii, pe linia voinței divine manifestate din timp în Scriptură.

EXCURSUS

SECȚIUNILE-„NOI” ALE *FAPTELOR*

Introducere

În a doua parte a *Cărții Faptelor*, dedicată călătoriilor misionare ale lui Paul, fără să avertizeze literar cititorul (citată, discurs direct...), autorul sacru trece de la persoana a III-a la I-a plural, în textul narativ: *Fap* 16,10-17; 20,5-8.13-15; 21,1-18; 27,1 – 28,16. Relatarea la persoana I este cu totul neașteptată; cititorul nu este deloc informat despre identitatea celui care acum se exprimă folosind „noi”, nici nu se spune în ce moment acesta a intrat în legătură cu grupul lui Paul și, prin urmare, îl identifică cu „eu”-ul din prolog. Se remarcă și că „noi” apare în special în călătoriile pe mare ale apostolului: de la Troas la Filipi (în c. 16), de la Filipi la Ierusalim (cc. 20–21) și de la Cezareea la Roma (cc. 27–28)¹⁶².

În *Adv. haer.* (3,14,1, cf. 3,1,1), Irineu formulează părerea sugerată de citirea normală a cărții și care a fost prevalentă fără multe probleme până la începutul secolului al XIX-lea: Luca a fost însoțitor de călătorie al lui Paul și colaboratorul său în predicarea evangheliei. *Eu*-l prologului (*Fap* 1,1, cf. *Lc* 1,1-4), adică autorul *Faptelor*, se identifică cu subiectul secțiunilor-„noi”. Cel puțin ocazional, de aceea el a fost martor ocular a ceea ce relatează în aceste secțiuni.

¹⁶² Totodată, pentru a fi mai preciși, prima pers. se citește și în deplasările pe uscat: de la Neapoli la Filipi, cu oprire la Filipi și în împrejurimi (*Fap* 16,12-17); *Fap* 20,7-8 are loc într-o casă din Troas; în *Fap* 21,8-18, călătoria urmează calea pe uscat de la Ptolemais până la Cezareea și de aici la Ierusalim; în sfârșit, la pers. I pl. sunt relatate și oprirea pe Insula Malta (*Fap* 28,1-10) și drumul de la Pozzuoli la Roma pe via Appia (*Fap* 28,14-16).

Cercetarea în secolul al XIX-lea

Începând cu secolul al XIX-lea, această convingere este pusă la o grea încercare de critica internă. Apar dubii cu privire la atribuirea operei lui Luca, medic și colaborator al lui Paul (*Flm* 24; *Col* 4,14; *2Tim* 4,11), și, în consecință, începe să se distingă între autorul *Faptelor* („eu”-l din *Fap* 1,1) și subiectul secțiunilor-„noi” („eu”-l din spatele lui „noi” din aceste secțiuni). Din acest moment, totul se complică și pornește pe un drum fără ieșire pentru exegeți¹⁶³.

Primele dubii apar la sfârșitul secolului al XVIII-lea¹⁶⁴, din următoarele motive:

– în prologul din *Lc* 1,2s, autorul *Evangheliei* și al *Faptelor* face apel la martori oculari printre care nu se include;

– autorul *Faptelor* este adesea în contrast cu informațiile din scrisorile pauline.

La acestea se adaugă:

– contactul strâns dintre Luca și Paul, presupus în secțiunile-„noi” (nu reiese din scrisorile apostolului). Luca nu este numit în *Scrisoarea către Filipeni*, localitate unde el, ca autor al secțiunilor-„noi”, ar fi trebuit să fie;

– puncte centrale ale teologiei pauline nu sunt cunoscute de autorul *Faptelor*.

De aici rezultă că acesta din urmă, admitând că ar fi Luca, nu poate fi subiectul secțiunilor-„noi”, pentru că demonstrează că nu a participat la călătoriile lui Paul. El s-a folosit de izvoare scrise din care fac parte și secțiunile-„noi”.

S-a crezut că se ajunge la o soluție prin recursul la izvoare (*Quellen-Kritik*). Problema poate fi privită din două puncte de vedere:

- *Faptele* sunt ale lui Luca; secțiunile-„noi” sunt ale unui însoțitor de călătorie al lui Paul, necunoscut lui Luca și căruia acesta din urmă i-ar fi folosit „memoriile”. Din când în când, acest personaj anonim este identificat cu Timotei, Tit, Epafrodit etc.¹⁶⁵
- După ideea lui E. Zeller¹⁶⁶, dimpotrivă, *Faptele* sunt scrise de un autor necunoscut și secțiunile-„noi” provin de la Luca, colaboratorul lui Paul. Că autorul *Faptelor* s-ar fi folosit de „memoriile” lui Luca (după Zeller) rezultă și din vivacitatea, certitudinea și precizia textului, caracteristice unui martor ocular.

În cea de-a doua parte a secolului al XIX-lea, sunt avansate ipoteze tot mai complicate: autorul *Faptelor* s-ar fi folosit de o mărturie la rândul ei de mâna a doua sau a treia etc.

Nu lipsesc critici împotriva acestor poziții diferite:

¹⁶³ Panoramă istorică în J. Wehnert, *Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte. Ein lukanisches Stilmittel aus jüdischer Tradition*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1989, 47-124; C.-J. Thornton, *Der Zeuge des Zeugen*, WUZNT 56, J.C.B. Mohr, Tübingen 1991, 84-116; E. Rasco, *Le tappe fondamentali della ricerca sugli Atti degli Apostoli*, în *Gregorianum* 78/1 (1997), 18s.

¹⁶⁴ Eckermann (în 1796) și, mai ales, B.L. Königsmann (în 1798), urmați în prima parte a secolului al XIX-lea de F.D. Schleiermacher, De Wette (vezi J. Wehnert, *op.cit.*, 5.1s.66ss; C.-J. Thornton, *op.cit.*, 93ss).

¹⁶⁵ Königsmann, Schleiermacher, De Wette, Schwanbeck, apoi Holtzmann, Horst, Jacobson, J. Dupont...

¹⁶⁶ *Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht*, Stuttgart 1854.

- Dacă autorul *Faptelor* nu a fost însoțitorul lui Paul și martor ocular, cum se explică folosirea persoanei I plural în relatare? Ar trebui să admitem că, atunci când autorul a introdus izvorul în operă, a păstrat, din neștiință sau din neglijență, persoana I plural a izvorului însuși: caz unic în istoriografia Antichității! Zeller răspunde că „noi” a fost păstrat de autorul *ad Theophilum* pentru a da impresia că el însuși a fost însoțitorul lui Paul. Își face loc ideea – „noi” ca mijloc literar care va avea greutate în anii *Redaktionsgeschichte*.
- În afară de aceasta, vocabularul și stilul secțiunilor-„noi” sunt identice cu restul cărții și trădează mâna aceluiași autor.

Harnack se va servi de acest fapt, la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, pentru a repropune teza tradițională: autorul lui „noi” este și cel al *Faptelor*: Luca, medic și însoțitor de călătorie al lui Paul.

Pentru un timp, studiul secțiunilor-„noi” indica trecerea. Autobiografia sau izvorul? Influența lui Harnack la începutul secolului nostru a fost mare; a însemnat regresul *Literaturkritik* și întoarcerea la datul tradiției. Dar el nu putea să aibă ultimul cuvânt. În ciuda forței și a validității cercetării sale despre stilul lui Luca (care confirmă definitiv identitatea lingvistică între secțiunile-„noi” și restul *Faptelor*), Harnack nu i-a convins pe toți.

În 1907, Wellhausen a arătat că, în călătoria pe mare din c. 27, textele despre Paul apar ca inserțiuni secundare într-o relatare preexistentă (*Fap* 27,9-11.21-26.31.33-38)¹⁶⁷: este necesar, așadar, să se continue a distinge între tradiție și redactare.

Din partea sa, Wendland, în 1912¹⁶⁸, observă că stilul lui Luca care caracterizează și secțiunile-„noi” nu împiedică existența unui izvor pe care ultimul redactor l-ar fi putut reelabora. Autorul *Faptelor* nu este un simplu compilator al materialului scris preexistent.

Formgeschichte

Apariția *Formgeschichte* a pus dezbateră pe căi relativ noi.

M. Dibelius (începând cu 1923)¹⁶⁹, plecând de la studiul lui Harnack despre stilul lui Luca, conchide că „noi” nu mai este semnificativ pentru problema izvoarelor, văzând că nu este nicio deosebire lingvistică între relatarea la persoana a treia și cea la persoana întâi. „Noi”, în consecință, poate fi redacțional¹⁷⁰. Și Luca, autorul *Faptelor* (după Dibelius), l-a introdus într-un „itinerar”¹⁷¹ scris de el însuși pentru a arăta că a participat la călătoriile lui Paul. „Noi” în cc. 16.20–21 este, în același timp, redacțional și istoric. „Itinerarul” a fost scris pentru a regăsi drumuri și oaze.

¹⁶⁷ J. WELLHAUSEN, *Noten zur Apostelgeschichte*, NGWG.PH 15,2; și *Kritische Analyse der Apostelgeschichte*, AGWG.PH.NF 15,2, Berlin 1914.

¹⁶⁸ *Die Urchristlichen Literaturformen*, HNT, I, 3, Tübingen 1912.

¹⁶⁹ *Vezi Aufsätze zur Apostelgeschichte*, ed., H. Greeven, FRLANT 60, Göttingen 1953.

¹⁷⁰ Observație pe care *Redaktionsgeschichte* o va dezvolta.

¹⁷¹ Acest itinerar putea începe deja în c. 13 (*idem* Bultmann).

Nu mai puțin importantă în istoria ulterioară a exegezei a fost distincția introdusă de Dibelius între secțiunile-„noi” din cc. 16 și 20–21 (itinerariu) și secțiunile-„noi” din cc. 27–28: în acest ultim caz ar fi vorba de un gen profan de „călătorie pe mare”, romanțat, în care Luca ar fi introdus texte despre Paul la persoana I plural. În sugestiile date de Dibelius nu lipsesc dificultățile: itinerarul prezent în cc. 13–21 din *Fapte* nu ar fi de niciun folos pentru a regăsi drumuri și oaspeți! Nu se înțelege de ce Luca, prezent în călătoria la Roma, să se fi servit mai apoi de o relatare romanțată pentru a o descrie.

Dificultățile nu diminuează, pe de altă parte, problema: pentru cine atribuie „noi” redactării unui autor al *Faptelor* ce nu a fost martor la evenimente; de ce să introducă persoana I în călătoriile la care nu a participat? De ce să rămână „noi” din izvoare, dacă autorul cărții nu era prezent în momentul desfășurării faptelor?

Oricum, ideile lui Dibelius vor fi studiate: ideea itinerarului, aceea a folosirii „călătoriei pe mare” profane în cc. 27–28 și, prin urmare, posibilitatea existenței secțiunilor-„noi” de origine și gen diferite¹⁷².

Nu vor lipsi încercări de a delimita mai bine genul „itinerar”¹⁷³ al cc. 16 și 20–21: notițe private sau oficiale, *pro-memoria* (pentru a informa comunitatea, așa, Trocmé), jurnal de călătorie sau raport protocolar (în cazul colectei: Roloff, Thornton)?¹⁷⁴

Se discută dacă în cc. 27–28 autorul se folosește efectiv de o relatare romanțată sau de un jurnal de călătorie real¹⁷⁵.

Dar se contestă și existența unui „itinerar” ca bază a secțiunilor-„noi”¹⁷⁶, și aceasta, cu argumente mai mult sau mai puțin convingătoare¹⁷⁷, chiar dacă

¹⁷² Tot așa și A.D. Nock, care ipotizează existența diverselor jurnale de călătorie scrise în perioade diferite (recenzie la lucrarea lui Dibelius, în *Aufsätze...*, făcută în 1953 și inclusă în *Essays on Religion and the Ancient World* II, Z. Stewart, Oxford 1972, 821ss).

¹⁷³ Ca atare, în Antichitate, un „itinerar” nu este un jurnal de călătorie privat, ci un fel de hartă oficială cu legături de drum, locuri de popas, scurte informații referitoare la distanțe. Wehnert (*op. cit.*, 107) se întreabă dacă asemenea „itinerarii” existau în Imperiul Roman în secolul I, ținând cont că drumurile erau în construcție.

¹⁷⁴ Pentru a defini caracteristicile unui jurnal de călătorie, Thornton ia ca model „jurnalul campaniei militare” (campania lui Iulian în Persia) folosit de A. Marcellinus: itinerar fragmentat de indicații referitoare la opriri utile, de anumite adnotări complementare cu privire la o localitate pentru a o caracteriza; folosirea cronologiei relative, notări de calendar, timp de oprire; uneori, numele gazdei și scena de rămas-bun; în sfârșit, introducerea episoadelor, întâmplările locale, particularități topografice... (*op. cit.*, 280ss). Dar modelul aparține secolului al IV-lea d.C.

¹⁷⁵ Pentru a confirma că este vorba de o relatare profană antică de călătorie pe mare, A. Weiser afirmă (contrar lui Haenchen, Roloff): dacă ar fi fost jurnalul unui însoțitor al lui Paul, apostolul ar fi fost numit deja în acest jurnal, și nu doar în pasajele redacționale adăugate (*Die Apostelgeschichte. Kapitel 13-28*, „Oekumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 5/2”, Gütersoher Verlagshaus [G. Mohn] und Echter Verlag, Würzburg 1985, 391).

¹⁷⁶ Așa Schille, Conzelmann, Haenchen, Plümacher, Wehnert. Totodată, ipoteza unui itinerar (în cc. 16.20-21; și 13-14) are și astăzi mulți susținători, ca A. Weiser, G. Schneider, R. Pesch, Roloff, Kümmel. Acordul între secțiunile-„noi” (etape de călătorie, colaboratorii lui Paul) și scrisorile pauline ar confirma existența unui itinerar (Weiser, *op. cit.*, 390).

¹⁷⁷ Puțin convingător este, de exemplu, argumentul lui Schille: așteptarea parusiei iminente face inutilă scrierea unui jurnal. Se uită faptul că această așteptare nu îl împiedică pe Paul să prevadă călătoria și misiunea în Spania!

niciodată definitive. Nu se găsește un *Sitz-im-Leben* adaptat cu adevărat pentru a justifica existența unui „itinerar” și nici nu se găsesc paralele exacte în literatura antică. Desigur, s-au scris jurnale, dar numai pentru a nota detalii care nu trebuiau pierdute: secțiunile-„noi”, în schimb, conțin prea puține detalii și au date despre locuri ușor memorabile pentru cel care le-a trăit¹⁷⁸.

Totuși, existența unui „itinerar”, care este ca un fir roșu și în care autorul *Faptelor* introduce relatări și discursuri, este dificil de respins. Tocmai modul său de a scrie arată aceasta. În prima parte a *Faptelor*, autorul introduce relatări, episoade unice sau discursuri, ceea ce dă întregului un caracter general și unitar; apoi, Paul este protagonistul, iar maniera de a scrie nu se schimbă, însă redactorul introduce relatări unice sau discursuri într-un „itinerar”, și aceasta, deja în c. 9 (*Gal* 1,13-21; *2Cor* 11,32s); itinerarul corespunde în mare măsură la ceea ce se poate deduce din scrisorile pauline.

Cercetarea în literatura greco-romană și biblico-iudaică

În paralel cu efortul de a identifica izvoarele, atenția exegeților se îndreaptă spre istoriografia greco-romană pentru a găsi în ea procedee care ar fi putut servi ca model autorului *ad Theophilum*. Se încearcă a se găsi texte unde nu doar alternează relatări la persoana I și a III-a, ci unde o asemenea trecere apare fără un preaviz literar pentru cititor¹⁷⁹. Lucrările lui E. Norden¹⁸⁰, în 1913, despre literatura istorică greco-romană, chiar dacă adevăresc existența variațiilor de la persoana a treia la prima și invers în interiorul anumitor opere (din genul „memoariilor”), nu întâlnesc paralele adecvate pentru *Fapte*. În consecință, exegetul se îndreaptă spre literatura biblică și iudaică.

Mai recent, C.-J. Thornton a ajuns la același rezultat. El găsește în Ammian Marcellinus, istoric latin de la sfârșitul secolului al IV-lea d.C., singura paralelă adevărată a *Faptelor*, unde se trece fără avertizare de la persoana I la persoana a III-a plural. Cu siguranță, nu a existat influența unuia asupra altuia, iar Thornton e nevoit să concluzioneze că suntem în fața a două cazuri unice în literatura istorică a Antichității¹⁸¹.

Totuși, nici paralelismul dintre Marcellinus și autorul *Faptelor* nu este perfect. „Noi” din *Fapte*, față de „noi” din Marcellinus, este un „noi” pasiv, fără funcționalitate¹⁸².

¹⁷⁸ Vezi WEHNERT, *op. cit.*, 107s; PLÜMACHER, *Wirklichkeitserfahrung und Geschichtsschreibung bei Lukas*, în ZNW 68 (1977), 5ss. Reacția în Thornton, *op. cit.*, 274ss.

¹⁷⁹ Dacă subiectul lui „noi” se identifică cu unul dintre însoțitorii lui Paul, aceeași persoană devine, din când în când, obiectul relatării și subiectul ei. Se face o schimbare de perspectivă în textul narativ: internă și externă, după caz (cf. WEHNERT, *op. cit.*, 140ss).

¹⁸⁰ *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, Berlin-Leipzig 1913 (reeditat, Darmstadt 1971).

¹⁸¹ *Op. cit.*, 150ss.178s. Pentru Marcellinus, este vorba de o campanie militară sub Iulian, la care autorul a participat ca soldat și pe care o relatează în *Res Gaestae* 14–25 (din care s-au pierdut primele 13 volume) (THORNTON, *op. cit.*, 178). Pentru Thornton, această trecere de la persoana a III-a la persoana I se explică pentru că Marcellinus, ca și autorul *ad Theophilum*, presupune în cititor cunoașterea circumstanțelor concrete pe care noi acum nu le știm (p. 190).

¹⁸² Vezi PLÜMACHER, *art. cit.*, 13.

Vorbindu-se în secțiunile-„noi” ale *Faptelor* esențial despre călătorii pe mare, V.K. Robbins¹⁸³ examinează genul „călătorii pe mare” în literatura greco-romană și aici găsește cam douăzeci de scrieri la persoana I (singular sau plural); prin aceasta, el conchide că în secolul I era convențională scrierea „călătoriilor pe mare” la persoana I.

Nu a fost dificil pentru S.M. Praeder să respingă acest rezultat¹⁸⁴; exegetul a găsit cam treizeci de texte ale genului scrise la persoana a III-a; autorul *Faptelor* putea, așadar, să aleagă.

Robbins încercă și să găsească paralele (referitor la combinația persoanelor I și a III-a în relatările istoriografice) în *Periplus Hannos, Re dei Cartageni* (secolul al V-lea î.C.), în fragmentele unui buletin din al treilea război siriac (secolul al III-lea î.C.), ca și în scrierile gnostice din *Faptele lui Petru și ale Celor Doisprezece Apostoli* (secolul al II-lea d.C.), în *Martiriul lui Ignațiu* din secolul al VI-lea d.C. După Robbins, acestea ar demonstra că *Faptele*, în secțiunile-„noi”, urmează o „tendință naturală”. Datele exegetului nu rezistă criticii: ultimele texte sunt prea tardive și primele două nu sunt adevărate paralele¹⁸⁵.

Neexistând un model în istoriografia greco-romană, atenția se îndreaptă spre literatura biblică și iudaică. Studiul mai este justificat întrucât autorul *ad Theophilum* nu poate fi considerat, pur și simplu, un romancier sau un istoriograf profan, ci trebuie judecat ca un istoric creștin, cunoscător al ambientului și al textelor din sinagoga elenistă. El putea să găsească în scrierile de asemenea *milieu* modelul de urmat. Deja A. Hilgenfeld, în 1875, remarcă puncte de asemănare între tehnica narativă din *Fapte* și literatura iudaică: *Esdra, Nehemia, Tobia*¹⁸⁶.

Același lucru l-a făcut E. Norden, după insuccesul cercetărilor sale în istoriografia greco-romană: el a găsit asemănări formale, în special cu cărțile *Esdra* și *Nehemia*: „memoriile” lui Esdra și Nehemia la persoana I sunt introduse în compunerea cărții, la persoana a treia.

E adevărat că, în unele cărți ale Primului Testament și ale iudaismului, există alternanțe între persoana I și a III-a¹⁸⁷: este chiar o caracteristică a literaturii biblice și iudaice. Dar ce model a urmat autorul *Faptelor*? Pentru Wehnert, nu sunt cărțile lui *Esdra* și *Nehemia*, ci partea apocaliptică a cărții lui *Daniel* (cc. 7ss)¹⁸⁸. Tezele lui Wehnert au suportat critica lui Fusco și Thornton¹⁸⁹.

¹⁸³ *The We-Passages in Acts and Ancient Sea Voyages*, BR 20 (1975), 5ss; studiul *By Land and By Sea: The We-Passages in Acts and Ancient Sea Voyages*, publicat în volum colectiv *Perspectives on Luke-Acts*, ed. By Ch.H. Talbert, 1978, 215ss (vezi E. Rasco, în *Gregorianum* 78/1 [1997], 19).

¹⁸⁴ *The Narrative Voyage: An Analysis and Interpretation of Acts 27-28*, Michigan 1980; alte studii în CBQ 46 (1984), 683ss; și NT 29 (1987), 193ss.

¹⁸⁵ Vezi J. WEHNERT, *op. cit.*, 114ss.

¹⁸⁶ *Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig 1875; „Die Apostelgeschichte nach ihren Quellenschriften untersucht”, *ZWTh* 39 (1896) 177ss.

¹⁸⁷ Pentru mai multe detalii, vezi WEHNERT, *op. cit.*, 146ss.

¹⁸⁸ Exegetul deduce aceasta din comparația între *Fap* 16,8ss și *Dan* 6,29ss (154ss). Este semnificativ subtitlul cărții sale: „Un mijloc stilistic specific lui Luca din tradiția iudaică”.

¹⁸⁹ FUSCO, în *Riv. Bib.* 39 (1991), 238s; THORNTON, *op. cit.*, 107ss. Ipoteza lui Thornton merge numai dacă autorul *ad Theophilum* ar fi înțeles că opera lui Daniel nu a fost scrisă de Daniel (dacă

În cele din urmă, modul de a scrie în literatura ebraică nu explică pe deplin secțiunile-„noi” din *Fapte*¹⁹⁰.

Redaktionsgeschichte

Începând cu 1960 își face apariția *redaktionsgeschichtliche Methode*. Privitor la argumentul nostru, ea putea să se sprijine pe o afirmație a lui Dibelius: „noi” nu se referă automat la un martor ocular. Distincția dintre conținutul și forma textului permite afirmarea existenței izvoarelor și tradițiilor în secțiunile-„noi”, fără însă ca „noi” să aparțină unui izvor sau unei tradiții determinate, ci să fie redacțional. De fapt, în *Redaktionsgeschichte* prevalează convingerea că „noi” este redacțional, adică un mijloc stilistic¹⁹¹. Alternativa dată acum nu este numai între mărturia directă și folosirea izvoarelor, ci și între mărturia oculară (bazată sau nu pe izvoare) și funcția literară. Dacă „noi” este redacțional și nu denotă o mărturie oculară personală, trebuie explicată și justificată prezența sa în *Fapte*.

După E. Haenchen¹⁹², în secțiunile-„noi”, autorul *ad Theophilum* se bazează pe mărturia – orală sau scrisă – a colaboratorilor lui Paul (probabil, Timotei). El și-a procurat materialul primindu-l de la diferite comunități de la care l-a cerut sau călătorind el însuși, cum făceau istoricii ulteriori lui Herodot. Folosind „noi”, el îi arată cititorului că are informații directe despre momentele importante ale vestirii evangheliei: *Fap* 16,10-16 (trecerea în Europa); în *Fap* 20-21 și 27-28, scopul său este acela de a-i comunica cititorului impresia realității trăite, de a-l face să participe la viața apostolului¹⁹³.

În timp ce Haenchen adună consensuri¹⁹⁴ despre problema tradițiilor disponibile, nu la fel se întâmplă cu motivația lui „noi”: adică aceea de a da impresia mărturiei oculare. E posibil ca autorul să fi fost interesat de psihologia cititorului până în acest punct? Iar dacă acest lucru e adevărat, de ce nu introduce persoana I și în alte momente importante ale răspândirii cuvântului?¹⁹⁵

ar fi știut să distingă între „eul” care apare ocazional și autorul cărții): ceea ce este improbabil. Pe lângă aceasta, diferit de *Fapte*, trecerea de la persoana a III-a la persoana I este bine evidențiată (*Dan* 7,1) și cititorul nu greșeste. În sfârșit, *Dan* este scrisă la persoana I sg. (și nu pl.). Wehnert motivează aceasta ca o necesitate istorico-literară: dacă în *Fapte* autorul ar fi folosit pers. I sg., cititorul l-ar fi identificat cu Paul însuși, și nu cu un colaborator al său (184s).

¹⁹⁰ THORNTON, *op. cit.*, 116.

¹⁹¹ Deja E. Zeller în 1854 considera posibil că „noi” ar fi fost un mijloc literar al autorului *Faptelor* pentru a da impresia că el însuși ar fi fost însoțitorul lui Paul (*op. cit.*, 71s; vezi J. WEHNERT, *op. cit.*, 112).

¹⁹² *Das „Wir” in der Apostelgeschichte und das Itinerar*, în ZThK 58 (1961), 329ss; reluat în *Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1965, 227ss (în comentariul său *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1968⁶, 77s).

¹⁹³ Aceeași linie în comentariul lui W. Schmithals (*Die Apostelgeschichte des Lukas*, „Zürcher Bibelkommentare”, Theologischer Verlag, Zürich 1982): cititorul se simte introdus în grupul lui Paul.

¹⁹⁴ Așa PLÜMACHER, *art. cit.*, 7; J. WEHNERT, *op. cit.*, 118s; R. Pesch, în comentariu la 47 („Jurnal de călătorie al însoțitorilor lui Paul”).

¹⁹⁵ Plümacher (*art. cit.*, 11): dorința ca cititorul să participe la călătoriile lui Paul este împotriva intenției autorului *Faptelor*, care situează protagoniștii în timpurile eroice ale trecutului și ține să distingă timpul prezent de epoca lui Paul.

Pentru H. Conzelmann¹⁹⁶, redactorul vrea să dea impresia mărturiei oculare. În comentariul său la c. 27 din *Fapte*, exegetul reține că „noi” făcea deja parte din relatarea profană precedată limbajului specific lukan, deoarece în Antichitate era obiceiul de a scrie la persoana I relatările de navigări¹⁹⁷. Autorul *ad Theophilum* a introdus apoi persoana I și în cc. 16 și 20–21.

Ideea este reluată apoi de A. Weiser¹⁹⁸, care susține, la rândul lui, că redactorul s-a servit de persoana I pentru a da imediat impresia mărturiei oculare și forțează astfel credibilitatea relatării sale.

Dacă ipoteza este întemeiată, de ce autorul nu scrie toată cartea la persoana I?!¹⁹⁹

Pentru G. Schneider²⁰⁰, „noi” este redacțional în toate secțiunile și a fost introdus în acele momente speciale ale călătoriei lui Paul care corespund bine programei limbajului specific lui Luca: drumul spre Macedonia/Ahaia, spre Ierusalim și spre Roma. Prin „noi”, autorul *Faptelor* vrea să pună în relief tocmai aceste fragmente ale izvorului său: trebuie să valoreze ca relatări bazate pe martori oculari.

E. Plümacher²⁰¹ se bazează pe faptul că aceste secțiuni-„noi” privesc exclusiv călătoriile pe mare pentru a conchide că autorul *Faptelor* intenționa să le arate cititorilor că posedă condiția cerută pentru a se pretinde un istoric adevărat: el a călătorit mult și este, așadar, competent în materie: vorbește din experiență.

Chiar și această încercare de explicare nu convinge. De ce alte relatări de călătorii pe mare sunt expuse la persoana a III-a (*Fap* 13,4s; 14,26s; 18,18-22)? Secțiunile-„noi” nu sunt limitate doar la călătoriile pe mare²⁰².

J. Wehnert (p. 198) se încadrează pe direcția parcursă de Königsmann, Schleiermacher, De Wette, Zeller, Hilgenfeld, Norden, Dibelius și Haenchen. Într-un mod rapid, el consideră depășită interpretarea autobiografică: subiectul „noi” nu este autorul *Faptelor*, Luca. Numele de Luca s-a atribuit bazându-se pe cartea *Faptelor*, deja de la începutul secolului al II-lea²⁰³. Pentru Wehnert, autorul *Faptelor* („eu”-ul din prolog: *Fap* 1,1) este diferit de subiectul „noi”, iar exegetul îl identifiă pe acesta din urmă cu Silas²⁰⁴. El se apără de o posibilă critică de reîntoarcere

¹⁹⁶ *Die Apostelgeschichte*, „Handbuch zum N.T.”, J.C.B. Mohr, Tübingen 1972, 7.

¹⁹⁷ Robbins se va strădui mai apoi să confirme în mod unilateral această teză.

¹⁹⁸ Comentariu, 392.

¹⁹⁹ Vezi W.G. KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*, Quelle und Meyer, Heidelberg 1973¹⁸, 151.

²⁰⁰ *Die Apostelgeschichte*, (1. Teil), „Herders theologischer Kommentar zum N.T.”, Freiburg 1980, 93ss; și art. *hêmeis*, în EWNT 2,294ss.

²⁰¹ *Art. cit.*, în ZNW 68 (1997), 2ss.

²⁰² Vezi nota 162.

²⁰³ După Wehnert (vezi *Excursus*-ul său, 54-66), o lectură naïve a *Faptelor* ajunge la concluzia că opera a fost scrisă la sfârșitul celor doi ani de prigoană a lui Paul la Roma, deoarece cartea se termină în acest punct; și la Roma se spune că numai Luca stătea permanent cu apostolul (2*Tim* 4,11). La afirmația lui Wehnert că autorul *Faptelor* nu poate fi însoțitorul lui Paul, deoarece în prolog (*Lc* 1,1-4) se distinge de *autoptai*, V. Fusco răspunde că „cei care de la început au fost martori oculari și au devenit servitori ai Cuvântului” (*Lc* 1,2) se referă la discipolii lui Isus, adică la Cei Doisprezece, pe care se sprijină evanghelia, și nu exclude, prin urmare, mărturia oculară naratorului *Faptelor* (*Riv. Bib.* 39 [1991], 234).

²⁰⁴ Afirmația lui Wehnert merge împotriva faptului evident că, pentru cititorul unei cărți de istorie, discursul la persoana I presupune întotdeauna prezența naratorului. Exegetul încearcă

la *Quellenkritik* din secolul trecut. Autorul *ad Theophilum* nu ar fi folosit documente scrise, ci ar fi adunat mărturia orală a lui Silas (p. 189); el ar fi transmis, prin urmare, „memorii” de origine neliterară ale colaboratorului lui Paul.

De ce folosea autorul *Faptelor* în anumite momente persoana I plural? Pentru a sublinia verosimilitatea relatării sale (182s). „Noi” ar fi, aşadar, redacţional, un mijloc stilistic; dar conţinutul secţiunilor-„noi” provine dintr-o mărturie prelucrată. Prin „noi”, autorul vrea să facă cunoscut cititorului că el posedă informaţii adevărate, nu de la Paul, ci de la un însoţitor al său. Prin acest mijloc stilistic iudaic, el vrea să reliefeze autoritatea şi autenticitatea relatărilor dezbătute, redând unuia dintre martorii oculari rolul de narator şi garantând astfel veridicitatea relatării (p. 202).

Monografia lui Wehnert are multe calităţi, dar misterul secţiunilor-„noi” nu este desluşit.

Susţinătorii actuali ai soluţiei tradiţionale

De câţiva timp se aşteaptă o reacţie la aceste încercări discordante ale metodei *Form-Redaktionsgeschichte* care să redea valoarea datului tradiţional formulat de Irineu: „noi” provine de la un însoţitor al lui Paul care se identifică cu autorul *Faptelor* şi acesta din urmă ar putea fi Luca. Această tendinţă apare la exegeţi ca J. Dupont, M. Hengel, R. Pesch, S.M. Praeder, V. Fusco, W.G. Kümmel, R. Riesner, H-J. Schulz, J.A. Fitzmyer²⁰⁵ şi culminează cu monografia importantă a lui C.-J. Thornton, *Der Zeuge des Zeugen*²⁰⁶.

Thornton reia problema de la început prin verificarea şi confirmarea afirmaţiei lui Irineu: Luca, însoţitorul lui Paul, autorul *Faptelor*. El cercetează în mod

să remedieze afirmând că autorul *Faptelor* în secţiunile-„noi” foloseşte un mijloc stilistic în uz în tradiţia biblico-iudaică (*Dan, Est*) şi, prin urmare, poate fi înţeles de un cititor cu o asemenea mentalitate culturală, dar nu cu una greco-romană. V. Fusco subliniază anormalitatea: pentru cititorul normal, „noi” = eu + alţii; pentru Wehnert, „noi” = alţii da, eu nu! (*art. cit.*, 287; THORNTON, *op. cit.*, 118). Apoi, probabilitatea ca în această situaţie Silas să fie martorul este minimă. Silas nu mai apare în *Fapte*, nici în scrisorile pauline, la sfârşitul celei de-a doua călătorii misionare (vezi THORNTON, *op. cit.*, 114ss). Wehnert află identitatea acestui martor printr-o deducţie simplă: nu poate fi Paul (distinct de „noi”), nici Timotei (*idem*, vezi *Fap* 20,4s); rămâne Silas, unicul însoţitor al lui Paul prezent în *Fap* 16, când începe secţiunea-„noi” (critica lui Fusco, *art. cit.*, 237).

²⁰⁵ J. DUPONT, *Les sources du livre des Actes. Etat de la question*, Bruges 1960. M. HENGEL, *La storiografia protocristiana*, Paideia, Brescia 1985, 95ss. S.M. PRAEDER, *Acts 27, 1-28, 16: Sea Voyages in Ancient Literature and the Theology of Luke-Acts*, CBQ 46 (1984), 683-706; *The Problem of First Person Narration in Acts*, în NT 29 (1987), 193ss. V. FUSCO, *Le sezioni-noi degli Atti nella discussione recente*, în BeO 25 (1983), 73s; şi recenzie în Riv. Bib. 39 (1991), 231ss. W.G. KÜMMEL, *Einleitung in das N.T.*, cit., 151 (Luca, autorul *Reisebericht*, dar nu al *Faptelor*). R. REISNER, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, WUZNT 71, J.C.B. MOHR, Tübingen 1994, 288s. H-J. SCHULZ, *Die apostolische Herkunft der Evangelien*, „*Quaestiones Disputatae*” 145, Herder, Freiburg 1993, 288ss. După acesta din urmă, valoarea istorică a capitolelor-„noi” (martor = Luca, autorul cărţii) se vede în Lc 1,1-4: *Faptele* sunt compuse după principii istoriografice, chiar şi dedicaţia către Teofil presupune simţul critic al acestuia din urmă. J.A. FITZMYER, *Luke the Theologian. Aspects of His Teachings*, Paulist Press, New-York 1989, 16ss.

²⁰⁶ WUZNT 56, J.C.B. MOHR, Tübingen 1991.

ordonat plecând de la mărturia tradiției și arată (cum a făcut deja Wehnert) că atribuirea *Faptelor* lui Luca reiese încă de la începutul secolului al II-lea (p. 69): Irineu ar fi obținut informația din arhiva Bisericii din Roma (p. 40).

De aici, întrebarea: la începutul secolului al II-lea, numele lui Luca a fost dedus din carte sau acest nume era legat dintotdeauna de opera lucană? Cu alte cuvinte, *Faptele* (și *Evanghelia a treia*) sunt ale unui anonim sau autorul era cunoscut de la început? În favoarea ultimei ipoteze, Thornton reia argumentele tradiționale mereu importante (71ss)²⁰⁷:

– Dacă opera lucană ar aparține unui anonim, la începutul secolului al II-lea se putea atribui direct unui discipol al lui Isus (ca apocrifele), și nu unui discipol care a urmat după el, și aceasta, în ciuda *Lc* 1,2 (p. 75).

– Dacă Biserica ar fi trebuit să găsească un autor al *Faptelor* printre însoțitorii lui Paul, cum se explică că l-ar fi identificat aproape în unanimitate cu Luca? Ar fi fost mai evident să se gândească la Silas sau la Timotei (78ss).

Cercetarea lui Thornton se îndreaptă apoi spre subiectul „noi”: nu poate fi altul decât autorul *Faptelor* (83ss). Autorul *ad Theophilum* se exprimă în capitole „noi”. Nu există niciun exemplu în istoriografia greco-romană în care autorul să scrie eronat la persoana I, fără să schimbe forma narativă, adică fără să avertizeze cititorul (p. 104).

Thornton precizează genul literar al *Faptelor* (p. 119ss): sunt o *Diegesis*, adică o operă literară narativă (ficțiune sau istorie). În acest gen literar, eu/noi (dacă este prezent în relatare) este în același timp un eu/noi care relatează și care a trăit ceea ce relatează: autorul operei este și cel care relatează în secțiunile-„noi”, ceea ce a trăit la persoana I (130s).

Concluzie: în secțiunile-„noi”, naratorul, care se identifică cu autorul *Faptelor*, relatează în jurul propriei persoane. Făcând astfel, el dă cititorului impresia de a fi participat ocazional la faptele relatate în carte. Nu este vorba de un eu/noi închipuit. Desigur, există o literatură de ficțiune în Antichitate, dar cititorul știe întotdeauna dacă este vorba de un „eu” fictiv. „Relatările cu noi din *Fapte* nu conțin nimic ce nu ar fi fost considerat ca integral real de cititorul antic. Se putea privi doar ca o dare de seamă a faptelor reale trăite de autor. Dacă autorul nu ar fi participat la călătoriile relatate în secțiunile-„noi”, relatările sale despre aceste fapte ar fi fost minciuni” (p. 141).

Așadar, cine este autorul *Faptelor* sau subiectul lui „noi”? Se întoarce la întrebarea: *Faptele* au fost publicate cu numele autorului lor (142ss)? Opera specifică lui Luca începe cu un prolog. Ca regulă generală, un istoric antic se prezintă și își dezvăluie numele în prologul cărții sale. Prin urmare, în prologul operei sale, autorul *ad Theophilum* se face cunoscut ca persoană (folosește persoana I singular) și acest „eu” trebuie să fie ușor de recunoscut de către cititor. *Faptele* (și *Evanghelia*) au avut însă de la început un titlu în care autorul și-a dezvăluit numele (p. 144), adică Luca (p. 147).

²⁰⁷ O face drept critică la H.J. CADBURY, *The Identity of the Editor of Luke and Acts I. The Tradition*, în *The Beginnings of Christianity*, II, London 1922, 209-264.

Începând cu p. 148, Thornton se concentrează asupra secțiunilor-„noi” și se străduiește să le înțeleagă în lumina istoriografiei antice. Reiese că fapte la care autorul a participat într-o oarecare măsură pot fi relatate la persoana a III-a, la persoana I sau prin variația între persoana I și a III-a²⁰⁸.

În continuare, atenția se îndreaptă spre Luca și călătoriile lui cu Paul (204ss). Diferite pagini examinează texte din *Flm* 23; *Col* 4,14; *2Tim* 4,11. Thornton se străduiește, în special, să plaseze scurta *Scrisoare către Filemon* în timpul detenției lui Paul la Cezareea.

În cercetarea izvoarelor pentru secțiunile-„noi” (272ss), exegetul face distincția între jurnal de călătorie (*Reisebericht*) și relatarea călătoriei (*Reiseerzählung*). Existau diferite tipuri de *Reiseberichte*: note sau jurnal pentru uzul privat sau de birou (contabilitate), jurnal de război... Istoricul antic putea să se servească de *Reiseberichte* de diferite tipuri pentru a scrie o relatare literară despre călătorie (*Reiseerzählung*); ceea ce a făcut, de fapt, Luca.

Autorul *ad Theophilum* putea să folosească:

- pentru secțiunile-„noi” din *Fap* 16 și 20–21, un jurnal de serviciu (*dienstlicher Reisebericht*) pentru călătorie. În cazul călătoriei pentru colectă (*Fap* 20–21), protocolul a fost scris de un delegat al colectei (Thornton identifică fratele anonim din *2Cor* 8,22 cu Luca), la cererea comunităților care au trimis.

- pentru relatarea din *Fap* 27–28, Luca, autorul care a participat la călătorie, se bazează pe propriile amintiri pe care, potrivit curentului literar de atunci, încearcă să le redea într-un mod „aventuros” și cu o oarecare exagerare consimțită, fără a cădea în extrema romanțată (353ss).

Ultima întrebare: de ce alege Luca persoana I plural tocmai în aceste părți ale cărții? (363ss) Răspuns: nu pentru a se pune în lumină pe sine, ci pentru a mărturisi importanța acelor momente pentru răspândirea evangheliei. În *Fap* 16, Luca vrea să dea mărturie că drumul lui Paul spre închisoare la Ierusalim este în planul lui Dumnezeu; ca și navigarea spre Roma (*Fap* 27–28). „Luca relatează sub forma *noi* nu pentru că, fiind martor al călătoriilor pe mare, vrea să sublinieze autenticitatea relatării, ci pentru că el este martor la realizarea lui *dei* (trebuie) divin” (p. 366). Luca, în aceste secțiuni, vrea să se prezinte cititorului ca martor al împlinirii planului lui Dumnezeu în momentele decisive ale istoriei creștinismului. Scriind ca istoriograf elenist, Luca rămâne un teolog al istoriei.

„Quaestio disputata”

Lucrarea lui Thornton, deși marchează o etapă importantă în studiul secțiunilor-„noi” din *Fapte*, nu este exhaustivă.

„Eu”-l care se exprimă în prologul operei specifice lui Luca este într-adevăr Luca, însoțitorul lui Paul și, prin urmare, martor al călătoriilor sale relatate la persoana I? Trebuie respinse două argumente invocate în trecut pe această temă:

²⁰⁸ În toate aceste pagini, Thornton aduce exemple din istoriografia antică și scrie în dialog cu rezultatele exegezei moderne; face și o analiză detaliată a secțiunilor-„noi”, din punctul de vedere al istoricității faptelor.

– argumentul limbii: stilul și vocabularul nu mai permit distincția între izvoare și redactare; toate părțile *Faptelor* poartă amprenta inconfundabilă a autorului ultim care reelaborează mereu tradițiile sale.

– Divergențele teologice între Paul și autorul *ad Theophilum* nu dovedesc nimic; de la un însoțitor ocazional al lui Paul nu se poate pretinde să cunoască profund gândirea lui Paul. Chiar și o bună cunoaștere nu presupune în mod necesar acordul total cu viziunea paulină, mai ales că autorul scrie la o bună distanță de timp de apostol. Acesta din urmă era deja o personalitate venerată și idealizată a trecutului; și multe lucruri s-au schimbat: spre exemplu, conceptul însuși de „apostol”²⁰⁹.

Tocmai din cauza acestei distanțe, autorul dă mare importanță transmiterii martorilor oculari pentru „a ține cont de trăinicia învățăturilor primite” (*Lc* 1,1-4); surprinde că în prologul *Faptelor* el nu le spune cititorilor că a fost martor ocular la ceea ce relatează, dacă a fost într-adevăr.

Există alte argumente valide care pot pune în dubiu paternitatea literară a lui Luca. Majoritatea exegeților consideră, pe bună dreptate, că scurta *Scrisoare către Filemon*, menționată de Luca, a fost scrisă într-o închisoare din Efes. Dar cel ce scrie *Fap* 19 (șederea lui Paul la Efes în cea de-a treia călătorie) nu poate fi considerat un martor ocular al acestui episod, pe care îl cunoaștem în mare parte din scrisorile pauline. Thornton știe aceasta (91s) și încearcă să plaseze originea scurtei scrisori în Cezareea, bazându-se pe o ipoteză fragilă a lui Lampe²¹⁰. Nu convinge.

În afară de aceasta, rămâne întotdeauna valid că există prea multe lacune în secțiunile-„noi” pentru a putea afirma că autorul *Faptelor* a fost un martor ocular, însoțitor de călătorie al lui Paul.

În partea a doua a *Faptelor*, scrisă pe fondul călătoriilor apostolului neamurilor, ultimul redactor dispune materialul în aceeași manieră, fie când scrie la persoana I, fie când scrie la persoana a III-a, adică secțiunile-„noi” nu sunt construite diferit de alte capitole ale cărții: cu siguranță, autorul nu a fost martor ocular al faptelor relatate:

– el urmează un itinerar, adică cunoaște deplasările (și colaboratorii), dar nu știe să le motiveze exact²¹¹;

²⁰⁹ Pentru o panoramă a conceptului de „apostol” în Noul Testament, vezi Maria Luisa RIGATO, *La Testimonianza di Papia di Gerapoli sul „secondo” Giovanni e il contesto eusebiano. Riscontri nel Nuovo Testamento*, în *Atti del VI Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, ed. L. PADOVESE, Istituto Francescano di Spiritualità, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1996, 243-252.

²¹⁰ LAMPE, *Kleine «Sklavenflucht» des Onesimus*, ZNW 76 (1985), 135-137. Foarte șubredă, în consecință, este și deducția pe care o face Thornton: după delictul său, Onesim, necreștin, știind că Paul se află la Cezareea (de la cine știe și cum ajunge să cunoască durata așteptării procesului?), întreprinde o călătorie, nu o fugă (cere îngăduința stăpânului) pentru a cere ajutor (tocmai lui Paul pe care nu-l cunoaște) (204ss).

²¹¹ De exemplu: *Fap*: 9,19-30 (Damasc – Ierusalim – Tars: cf. *Gal* 1,17-21): etapele corespund în mare măsură, dar nu și conținutul. În *Fap* 20-21, el cunoaște deplasările, dar nu știe să explice atitudinea apostolului: ignoră de ce Paul evită Efesul (*Fap* 20,16), vorbește despre grabă (nu are sens!) și apoi uită complet acest motiv (*Fap* 21,4.10); nu spune nimic despre colectă sau o amintește în mod eronat (*Fap* 24,17).

– în acest itinerar, autorul inserează relatări deseori din genul povestirilor, tradiții independente²¹², introduse literar.

Cum se poate explica existența secțiunilor-„noi”, dacă e vorba de o mărturie prelucrată? Privitor la *Fap* 16,10-17: cui îi putea servi o dare de seamă de numai opt versete? Ce scop aveau aceste slabe notițe²¹³

Așa-zisul protocol de călătorie al colectei (*Fap* 20–21) conține în mod cert un itinerar aparent detaliat, dar nu furnizează informații mai ales despre ceea ce interesa comunitățile; care a fost destinația și în ce fel s-au folosit banii trimiși la Ierusalim?

Cum trebuie înțeles *Fap* 27–28? Este vorba de un jurnal de călătorie? Dacă ar fi fost scris în timpul călătoriei, s-ar fi pierdut în naufragiu. Dacă ar fi fost scris imediat după, nu s-ar înțelege sfârșitul: (s-a vrut) informarea comunităților despre evenimentele lui Paul?

Nu poate fi un „itinerar”, pentru că se relatează despre o navă în derivă? Sunt amintiri personale? Dacă autorul se bazează direct pe amintiri personale atunci când scrie cartea, este posibil ca el să-și amintească încă, după aproximativ treizeci de ani, toate locurile străbătute, natura, furia vântului și numărul exact al pasagerilor (*Fap* 27,37)? Dacă și-a luat aceste notițe imediat după evenimente, avea deja de gând să scrie *Faptele*? În acest caz, de ce a așteptat treizeci de ani pentru a realiza acest proiect?

Altă soluție: Luca se poate să fi scris acest tip de memorii la cererea comunităților interesate de evenimentele lui Paul.

În concluzie, folosind persoana I plural, autorul *Faptelor* dă impresia unei construcții literare artificiale²¹⁴. În special, călătoria spre Roma pare să corespundă mai curând gusturilor narative ale epocii și să încheie frumos o operă istorică. Nu intenționez să neg *a priori* probabilitatea naufragiului: un eveniment frecvent, cum mărturisise însuși Paul (*2Cor* 11,25); deci dacă faptul poate fi istoric, naratorul l-a animat mult. Nu scapă impresia că toate cunoștințele nautice ale lui Luca sunt „de birou”, nu ale persoanelor din domeniu sau de la martori oculari.

Pentru a încheia, ajunge explicația neașteptată a lui Thornton despre motivul secțiunilor-„noi”: i-ar fi servit lui Luca pentru a da mărturie despre planul divin. Dar aceasta este intenția de bază a întregii cărți! Dacă Luca folosește „noi” doar pentru a mărturisi realizarea voinței divine în marile etape ale evanghelizării, de ce nu se folosește de aceasta și în *Fap* 13,2ss sau în *Fap* 16,6ss (unde arată intervenția Duhului Sfânt)? De aici, trebuie să conchidem că Luca era prezent

²¹² De exemplu, episodul magului Bar-Isus și scena din Listra din timpul primei călătorii (*Fap* 13,6-12; 14,8-14.18); ca și în *Fap* 20,7ss (relatarea de la Troas) sau în *Fap* 28,3-6 (istoria vipei). În *Fap* 20,11, autorul uită că este martor!

²¹³ Thornton ipotizează că făcea parte dintr-o dare de seamă mai amplă despre toate evenimentele colectei (!) din partea fratelui anonim menționat în *2Cor* 8,22 (p. 309).

²¹⁴ De exemplu, se așteaptă „noi” în *Fap* 20,11.36.38; în *Fap* 27-28, „noi” reprezintă mai întâi călătorii ambarcațiunii și doar la sfârșit creștinii, însoțitorii lui Paul; în aceleași capitole, există o alternare între persoana I și a III-a, nu întotdeauna coerentă.

numai în momentele importante de cotitură! Deci nu este mai bine să concluzionăm că „noi” este redacțional? Prin aceasta o luăm de la început.

Enigma secțiunilor-„noi” nu este încă rezolvată. Putem doar să-i arătăm limitele:

- este improbabil că e vorba de un mijloc stilistic pur, adică de o închipuire literară; ar fi un caz unic în literatura antică;

- de asemenea, e improbabil ca autorul *Faptelor* să fi folosit amintirile sau notițele proprii.

Soluția trebuie căutată între aceste două extreme.

CAPITOLUL 1

INTRODUCERE LA CARTE

(*Fap* 1,1-11)

Vv. 1-11, delimitate de o incluziune¹, pot fi considerate pe drept cuvânt introducerea generală a lui Luca la cea de-a doua carte a sa.

Aici găsim patru mici unități: un scurt prolog (vv. 1-2), amintirea aparițiilor (v. 3), ultimele îndemnuri ale Celui Înviat (vv. 4-8), înălțarea (vv. 9-11).

Introducerea prezintă perioada specială a manifestării Celui Înviat, a experienței istorice a discipolilor cu Isus Cel Înviat: un timp care face legătura între misiunea lui Isus pe pământ și timpul Bisericii care urmează să înceapă.

Aceste versete apar ca un rezumat retrospectiv al primei cărți, în special al lui *Lc* 24,44-51, dar introduc, totodată, și conținutul și programa celei de-a doua cărți. Ele au, prin urmare, o funcție dublă: rezumativă a ceea ce precede și programativă pentru ceea ce urmează. Prin aceasta, Luca se dovedește fidel principiilor istoriografiei antice².

J. Dupont³ a atras atenția asupra „procedului de întrepătrundere”: ultimele versete ale *Evangeliei* vestesc primele versete ale *Faptelor*, care, la rândul lor, trimit la *Evangelie*; este vorba de o „suprapunere”, o tehnică literară care aduce în minte imaginea unei țigle care o acoperă parțial pe cea care urmează⁴. În acest mod, cititorul poate trece fără întrerupere de la conținutul unei cărți la alta.

A fost pusă în evidență dispunerea concentrică dintre *Lc* 24,47-49 și *Fap* 1,4.8⁵, dat literar care arată de la început încotro se îndreaptă interesul autorului în această a doua carte:

Lc 24,47 a – la toate popoarele
 b – începând din Ierusalim

¹ vv. 1-2: *Isus... fu înălțat*, v. 11: *Isus care a fost înălțat*. Delimitarea *Introducerii* diferă mult între comentatori. Urmez indicațiile literare date de G. Betori, *Perseguitati a causa del nome*, BIP, Roma 1981, 25ss.

² Vezi Terrance CALLAN, *The Preface of Luke-Acts and Historiography*, în NTS (1985), 576ss; D.W. PALMER, *The literary Background of Luke-Acts 1.1-14*, în NTS 3 (1987), 427ss.

³ *La Question du plan des Actes des Apôtres à la lumière d'un texte de Lucien de Samosate*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, LD 118, Cerf, Paris 1984, 24ss.

⁴ *Fap* 1,2-3 amintește în general *Lc* 24,36-51. 4-8 se referă în special la *Lc* 24,44-49. 9-11 reia *Lc* 24,50-51. În afară de aceasta, v. 1 include toată *Evangelia* (începând cu c. 3) și, prin referirea la Teofil, face legătura cu prologul *Lc* 1,1-4.

⁵ Vezi studiul lui A. BARBI, *La missione negli Atti degli Apostoli*, în *La missione nel mondo antico e nella Bibbia*, Ricerche Storico Bibliche 1 (1990), XXX Settimana Biblica nazionale, 134ss. Pentru o analiză structurală detaliată, vezi B. PAPA, *Atti degli Apostoli*, vol. I., EDB, Bologna 1981, 43ss.

- 48 c – *voi sunteți martori acestui*
 49 d – *promisiunea Tatălui*
 veți fi îmbrăcați cu putere
 Fap 1,4.8 d' – *promisiunea Tatălui*
 veți primi puterea
 8 c' – *veți fi martorii mei*
 b' – *în Ierusalim*
 a' – *până la marginile pământului.*

În perspectiva lui Luca, *misiunea* este, fără îndoială, una dintre temele dominante. Biserica este prin natura ei evanghelizatoare și, prin urmare, pe drum; ca și Isus, în *Evanghelie*, care era întotdeauna pe drum.

În această structură concentrică apar elementele esențiale ale cărții: protagونيști, programa și intenția scriitorului:

– Tatăl, originea oricărui lucru, care operează invizibil prin *passivum divinum* al verbelor;

– Cel Înviat, care prin martori împlinește sarcina mesianică ce i-a fost încredințată de Scriptură: misiunea universală (Lc 24,47). El este, așadar, „primul întreprinzător și responsabil al misiunii”⁶. De remarcat cum Luca trece de la persoana I singular (v.1) la discursul direct rostit de Isus (vv. 4ss); autorul dispune discret pentru a lăsa loc cuvântului Domnului care trasează programul misiunii și al cărții (v. 8);

– Puterea Duhului Sfânt, revărsată de Cel Înviat asupra credincioșilor săi, putere prin care Cristos înviat se face prezent în mod eficace pentru a împlini misiunea. „Misiunea profetică împlinită de Isus, asupra căruia sălășluia Duhul, s-a transferat, prin trimiterea Duhului la Rusalii, Bisericii, astfel încât ea devine comunitate evanghelizantă”⁷. El este puterea care dă viață, conduce, alege martori...

– Apostolii, aleși să fie martori în fața lui Israel și a lumii întregi și să facă prezentă în istorie vestea universală încredințată lui Cristos de Scriptură; sunt, în special, Cei Doisprezece cărora Luca le atribuie titlul de *apostoli*; la aceștia se adaugă alți „martori”, ca Ștefan și Paul.

– Misiunea de la Ierusalim până la marginile pământului: prin urmare, prioritatea lui Israel, primul destinatar al mântuirii, dusă la împlinire de Mesia, dar și deschiderea către lume. Faptele încearcă să răspundă deci la aceste două probleme lăsate deschise de *Evanghelie*:

1) Mesia este așteptat ca „mângâierea lui Israel”, „gloria” poporului său, venit pentru „a mântui Ierusalimul” (Lc 1,25.38; 2,30-32): cum va răspunde Israelul anunțului mântuirii?

2) Mesia este „lumină pentru popoare” (Lc 2,30-32; 24,47): cum va ajunge mântuirea la toate popoarele?⁸

⁶ A. BARBI, *op. cit.*, 137.

⁷ *Ibid.*, 142.

⁸ Vezi studiul lui V. Fusco, *Progetto storiografico e progetto teologico nell'opera lucana*, în *La storiografia nella Bibbia*, Atti della XXVIII Settimana Biblica, EDB, Bologna 1986, 123ss.

În cartea *Faptelor*, Luca arată fidelitatea Bisericii față de această datorie. Trece-rea de la Ierusalim spre popoare nu simbolizează pentru autor înlocuirea Israelului cu celelalte popoare: până la ultimul rând al cărții, *Evangelhia* se adresează întotdeauna și iudeilor (cf. *Fap* 28,23). De aceea, misiunea universală nu este o consecință a refuzului unei părți a poporului ales: „Ruptura deci nu se datorează lipsei predicării din partea Bisericii, ci lipsei răspunsului de credință din partea iudeilor”⁹.

Luca fixează astfel punctul de plecare al tematicii principale a cărții *Faptelor*: raportul Biserică-Israel-lume.

El are în fața sa o Biserică alcătuită în mare parte din păgâno-creștini, probabil deja despărțiți de sinagogă, care refuzase mântuirea mesianică destinată, înainte de toate, ei înseși. Cum se poate explica acest paradox? Care este relația între Biserică și istoria mântuirii începută în Israel?

Totul este anunțat și întemeiat în Scriptură: venirea lui Mesia în favoarea Israelului, misiunea sa de a aduce mântuirea la toate popoarele, împietrirea din partea poporului ales (*Is* 49,6, cf. *Fap* 13,47; *Is* 6,9-10, cf. *Fap* 28,26-27). „Misiunea către popoare face parte din profețiile mesianice făcute de Dumnezeu lui Israel și pe care Cristos trebuie să o împlinească. În el, prin urmare, este asigurată continuitatea comunităților etnico-creștine cu istoria salvifică a Israelului”¹⁰. V. Fusco sintetizează problematica în acești termeni:

Nimeni (...) nu poate avea dubii (...) cu privire la legitimitatea Bisericii de a fi, în faza actuală a planului lui Dumnezeu, comunitate mesianică deschisă către toate popoarele, moștenitoarea promisiunilor încredințate Israelului, în ciuda faptului descumpanitor că nu a intrat și Israelul în ea (cel puțin ca popor, colectivitate), în timp ce au intrat în schimb (tendențios în proporție majoritară) cei necircumciși, păgânii¹¹.

În introducere, Luca are grijă să arate că toată această dezvoltare care va duce până la Biserica din timpul său este plănuită încă de la început de Cel Înviat, el însuși fidel voinței Tatălui, exprimată în Scriptură; și care va continua prin activitatea martorilor pe care el i-a ales și învățat pentru această misiune. Dru-mul care duce Biserica în afara iudaismului nu a dezrădăcinat-o din planul lui Dumnezeu manifestat în istoria Israelului.

Prolog: *Fap* 1,1-2

¹ În prima carte, o, Teofil, am tratat despre tot ce a făcut și a învățat Isus de la început

² până în ziua în care a fost înălțat, după ce, prin Duhul Sfânt, i-a instruit pe apostolii pe care îi alesese.

„Forma textului *Fap* 1,1-2 este aceea a protazei unei frumoase perioade, de la care, în mod normal, apodoza ar trebui să definească obiectul relatării care va urma. În schimb, fraza se întrerupe”¹².

⁹ V. FUSCO, *op. cit.*, 146.

¹⁰ A. BARBI, *op. cit.*, 154.

¹¹ *Op. cit.*, 146.

¹² J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes...*, cit., 49. Cu alte cuvinte, Luca începe prologul cu un *men* („pe de o parte”), dar lipsește așteptatul *de* („pe de altă parte”). Acum, folosirea lui *men solitarium*

Luca urmează obiceiul literar de a introduce al doilea volum al unei opere cu o prefață care rezumă cartea precedentă, înainte de a începe continuarea relatării¹³.

Așadar, el începe cu recapitularea conținutului *Evangheliei*, fără să dezvăluie imediat planul noii sale cărți. Totuși, aceasta din urmă nu este cu totul absentă din mintea sa; nu întâmplător, de fapt, el amintește *alegerea* apostolilor de către Isus și misiunea pe care au primit-o de la Cel Înviat: sunt pregătiți să împlinească rolul care li s-a încredințat și care este descris de *Fapte*. Apostolii sunt și martorii activității pământești a lui Isus, în care Luca o include și pe cea a Celui Înviat până la Înălțarea sa.

Autorul construiește cu o grijă deosebită acest început al celei de-a doua cărți, chiar dacă nu într-un mod la fel de evident ca în prologul *Evangheliei*¹⁴. Fără îndoială că Luca vrea să ridice lucrarea sa la nivel de operă literară. Cu el, „creștinismul începe să intre (...) în lumea literaturii și culturii antice”¹⁵.

1,1. Luca începe făcând mențiunea că *Evanghelia* este „prima sa carte”¹⁶: în mod clar, el consideră *Faptele* ca fiind parte a unei singure opere în două volume.

Această operă este dedicată unui necunoscut „prieten al lui Dumnezeu” (Teofil), nume simbolic (fiecare credincios), simulare literară sau personaj real și bogat care se însărcinează cu difuzarea operei. Dar era și intenția lui Luca de a lansa opera sa pe piața publică? Nu e sigur. Și *Faptele*, ca și *Evanghelia*, sunt scrise pentru a întări în credință (Lc 1,4) și, prin urmare, pentru uz intern.

Luca se referă apoi la prima sa carte, insistând pe desăvârșirea, pe completarea tradițiilor cu privire la Isus, transmise în *Evanghelie*, o preocupare pe care a

(fără un *de* succesiv) la începutul unei cărți sau al unui discurs este un procedeu cunoscut de scriitorii și oratorii antici.

¹³ Așa sunt discutatele prologuri ale lucrării *Anabasis* de Xenofon, anumite prologuri în *Antichități* de Iosif Flaviu și în *Storia dell'Imperio* de Erodian. Vezi D.W. Palmer, în NTS 3 (1987), 427, care se referă la lucrarea lui V. Larrañaga, *L'Ascension de Notre Seigneur dans le Nouveau Testament*, BIP, Roma 1938, 322s.

¹⁴ Stilul acestor versete era judecat în trecut adesea ca fiind aspru și nefîndemânatic. Astăzi, se tinde spre o schimbare de opinie (vezi, ca exemplu, comentariul lui Roloff, *op. cit.*, 17). E. Delebecque subliniază precizia folosirii timpurilor verbelor, folosirea regulilor limbajului antic (*Les deux prologues des Actes des Apôtres*, în *Revue Thomiste*, oct.-dec. 1980, 628ss). Judecarea negativă despre stilul acestor versete a dat de gândit în trecut că începutul *Faptelor* ar fi fost adăugat atunci când această carte a fost separată de *Evanghelia* (vezi comentariul lui R. Fabris, 67, nota 2). Versetele prologului sunt scrise de redactor: prep. *peri* + gen. („privitor la”): Mt: 20; Mc: 13; Lc/Fap: 104; *peri pantôn* („despre tot ce”) se întâlnește și în Fap 22,10; 24,8; 26,2 în afară de încă 4 ori în *Evanghelia*. Atragerea relativului este încă o caracteristică a lui Luca (Mt: 2; Mc: 1; Lc: 11; Fap: 23), ca și titlul de *apostolos* (Mt: 1; Mc: 1; Lc/Fap: 34), expresia *Duhul Sfânt* (Mt: 5; Mc: 4; Lc: 13; Fap: 41) și verbul *eklegesthai* („a alege”): Mt: 0; Mc: 1; Lc: 4; Fap: 7 (vezi M. Dömer, *Das Heil Gottes*, cit., 109).

¹⁵ E. HAENCHEN, *op. cit.*, 106.

¹⁶ *Logos* („cuvânt”) este sinonim cu „carte”, ca și la Herodot, 5,36; Platon, *Parm.* 2,127d... (vezi comentariul lui G. SCHNEIDER, 191, nota 23). Luca folosește superlativul *prôtôn* („primul dintre mulți”) în locul comparativului *proteron* („primul din doi”), după obiceiul limbii grece *Koiné*. Dacă *tournure* ar fi fost al limbii grece clasice, ar fi trebuit să se presupună că autorul ar fi dorit să scrie mai mult de două volume. În ansamblul său, versetul are stilul clasic (atic): verbul „a face” (care se poate traduce „a nara”) pus la mediu cu sens activ; interjecția „o” fără exagerare și poziția vocativului, o, *Teofile*, după un verb inițial (și nu la început) (ZERWICK, *Graecitas Biblica*, n. 35. 151; Blass, n. 62. 464).

arătat-o în Lc 1,3. Mai mult, el sintetizează activitatea lui Isus cu binomul „a face și a învăța”¹⁷. Nu include în această sinteză a *Evangheliei* primele capitole ale așa-zisei „evangelii a copilăriei”, pe care le consideră, poate, un preludiu adevărat al *Evangheliei*, și anume al tradiției vieții publice a lui Isus, transmisă de la apostoli.

1,2. Luca plasează sfârșitul activității pământești a lui Isus nu în momentul morții sale, ci al înălțării sale la cer¹⁸, incluzând aici deci și experiența pascală a aparițiilor. Proclamarea învierii Celui Răstignit, care constituie nucleul fundamental al predicii apostolice, „nu poate fi separată de tradiția autentică ce privește *tot ceea ce Isus a făcut și a învățat* în timpul vieții sale pământești”¹⁹.

Apostolii asupra cărora se îndreaptă acum atenția sunt martori ai ministerului public al lui Isus și ai învierii sale. Luca, privitor la ei, menționează două date importante pentru viitoarea lor misiune:

- alegerea din partea lui Isus (Lc 6,12-16);
- învățăturile primite de la Cel Înviat, cu referire la Lc 24,44-49.

Gramatical, autorul menționează acțiunea Duhului Sfânt între aceste două date, adică între verbul „a da instrucțiuni” și „a alege”; se poate discuta dacă expresia „prin Duhul Sfânt” se referă la alegerea apostolilor sau la învățăturile spuse de Isus²⁰:

¹⁷ „Despre tot ceea ce (*peri pantôn hôn...*) Isus a început să facă și să învețe”: de remarcat atragerea relativului (adică pron. relativ se acordă în caz cu cel antecedent): gen. *hôn* în locul acc. *ha*. Se discută despre valoarea verbului „a începe”:

- folosire pleonastică (ca auxiliar semitic: imitarea LXX) și care poate fi omisă (Haenchen...);
- cu valoare emfatică: „Isus a început să facă și să învețe”: în acest caz, activitatea de pe pământ a lui Isus ar fi fost văzută ca un început care este continuat acum cu relatarea *Faptelor*, prin predica apostolilor (cf. *Evr* 2,3-4): continuitate între timpul lui Isus și cel al Bisericii (așa A. FEUILLET, în NTS 2 [1978], 163ss; și Stählin, Marshall...);
- cu valoare adverbială: „de la început” („tot ceea ce Isus a făcut și a învățat de la început... până la”); traduceri Biblice de la Ierusalim, TOB, comentariile lui Papa, R. Pesch, Roloff etc. În favoarea acestei ultime posibilități se pot nota: trimiterea probabilă la Lc 1,2; succesul *până la* (v. 2); Luca agreează să sublinieze începutul (*Fap* 1,21s).

¹⁸ *archi hês hêmeras* (= *archi tês hêmeras, en hê(i)*: „până în ziua în care...”): atragerea relativului cu antecedentul pus în prop. relativă: *tournure* dublă atică (DELEBECQUE, *art. cit.*, 629; Blass, n. 249/5). „A fost înălțat” privește ridicarea la cer și nu e doar un eufemism pentru a vorbi de moartea lui Isus (critica lui J. Dupont la teza lui Stempvoot, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 477s) sau pentru a vorbi de o despărțire de moment (vezi critica lui Haenchen, 107, nota 2).

¹⁹ J. DUPONT, *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 140. Ordinea (mai întâi faptele și apoi cuvintele) este caracteristică lui Luca, spre deosebire de Matei (cf. Lc 7,22; 10,9; *Fap* 4,20). Întrucât preced învățătura, faptele (minunile) fundamentează autoritatea lui Isus care vorbește și cuvintele pot deveni interpretul faptelor. La Matei, în schimb, miracolele urmează și confirmă învățătura (*Mt* 5-7,8-9; 4,23; 9,36; 10,7-8; 11,4).

²⁰ Pentru mulți exegeți, „prin Duhul Sfânt” trebuie pus în relație cu alegerea Celor Doisprezece apostoli și, prin urmare, cu prop. relativă care urmează: Luca pune înainte cuvinte pe care să le accentueze (Haenchen); el interpretează în acest mod scena nocturnă a rugăciunii lui Isus în Lc 6,12 (DÖMER, *op. cit.*, 110). Alții preferă să lege expresia de participiul „dat învățături” (CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, cit., 149 nota 1; TOB; E. Delebecque, în *Revue Thomiste*, oct.-dec. 1980, 629, nota 3: relativul care urmează este o barieră și prep. *dia* („prin”) trebuie legată cu participiul „dat învățături”). Alții, în sfârșit (Stählin, Schmithals, Papa), preferă să atribuie intenției lui Luca această poziție ambiguă a expresiei; el vrea să o facă să se refere și la verbul care urmează (alegerea) și la cel care precede (învățătura dată).

cu siguranță, Isus, plin de Duhul Sfânt încă de la naștere, împlinește fiecare acțiune a sa sub impulsul Duhului.

Astfel este numit marele protagonist invizibil al Bisericii, dăruit în mod special colegiului apostolic: nu ca un privilegiu de clasă, ci drept garant și promotor al tradiției apostolice pe care se întemeiază Biserica și pentru a fi comunicat tuturor credincioșilor.

Reiese și realitatea de *apostoli*, titlu pe care Luca, intenționat, îl rezervă Celor Doisprezece (Lc 6,13)²¹: ei au trăit cu Isus și au avut experiența pascală a aparițiilor Celui Înviat; sunt, prin urmare, martori autorizați ai tradiției lui Isus și ai învierii sale, așadar, la originea tradiției autentice pe care Luca o relatează în opera sa. Pentru aceasta, ei constituie trecerea și *trait-d'union* între timpul lui Isus și cel al Bisericii.

Versiunea occidentală adaugă la sfârșitul versetului: „și le-a poruncit (lor) să predice evanghelia”²², poate pentru a evidenția faptul că verbul „a instrui” a rămas fără complement.

Sinteza aparițiilor: *Fap 1,3*

³ După pătımirea s-a, el li s-a prezentat viu, cu multe dovezi, arătându-li-se timp de patruzeci de zile și vorbindu-le despre cele privitoare la împărăția lui Dumnezeu.

1,3. Cititorul se așteaptă ca Luca, servindu-se de particula *de*, să facă referire acum la planul cărții, după obiceiul cel mai frecvent al istoriografiei antice. În schimb, el nu doar omite *de*, dar, printr-un fel de privire panoramică, se întoarce la perioada precedentă înălțării: un procedeu care, de multe ori, a fost considerat nepotrivit și a fost atribuit unui redactor posterior.

În realitate, Luca scrie cu grijă: prin sinteza aparițiilor, el prelungește prologul și introduce acum cititorul în dinamismul relatării. Programa va fi dezvoltată mai târziu, în v. 8, prin gura Celui Înviat în persoană²³.

Versetul 3 conține diverse caracteristici teologice lucane²⁴:

²¹ *Fap 14,4.14* nu pare să facă excepție, dar arată că Luca știe și să accentueze un obicei, de acum, tradițional în Biserică. Despre problemă, vezi J. DUPONT, *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 115s; vezi și M.-L. RIGATO, în *Atti del VI Simposio di Efeso su San Giovanni Apostolo*, cit., 245s.

²² Adăugarea care a făcut să fie omis sau a mutat ultimul cuvânt al versetului – „a fost înălțat” – imediat după *hēmeras* („zi”). Așadar, sau „până în ziua în care a fost înălțat, după ce, prin Duhul Sfânt, i-a instruit pe apostolii pe care îi alesese și cărora le-a poruncit să predice evanghelia” (Codex Bezae = D); sau: „În ziua în care, după ce i-a ales pe apostoli prin Duhul Sfânt, le-a poruncit să predice evanghelia” (*Vetus latina* în Augustin); pentru detalii ulterioare, vezi M.C. PARSONS, *The Text of Acts 1:2 Reconsidered*, în CBQ 50 (1988), 58 S.V.

Nu intru în discuția despre autenticitatea lucană sau nu a versiunii occidentale a *Faptelor*, autenticitate afirmată recent de lucrările lui E. Delebecque, *Les deux Actes des Apôtres*, Gabalda, Paris 1986; și ale lui Boismard și Lamouille, *Le texte Occidental des Actes des Apôtres. Reconstitution et réhabilitation* (2 vol.), éd. Recherche sur les Civilisations, 1984, și succesiv în 3 vol., *Les Actes des deux Apôtres*, Gabalda, Paris 1990.

²³ Vezi D.W. PALMER, în NTS 3 (1987), 427ss; HAENCHEN, 108, nota 6; ROLOFF, 20.

²⁴ De asemenea, caracteristici stilistice care arată că versetul este redacțional (se ezită asupra informației de patruzeci de zile: un dat tradițional?): fraza introdusă printr-un relativ urmat de

– Ca și în *Evangelhie* (Lc 24,39-43), Luca pune accentul pe realismul aparițiilor Celui Înviat: nu erau iluzii, ci întâlniri adevărate cu „Cel Viu”, nu cu o fantasmă; apostolii sunt martori legitimi și credibili²⁵ ai acestui fapt. Aceste apariții sunt „dovezi” ale învierii lui Isus, dar acum au în special rolul de a-i pune pe apostoli la școala Celui Înviat.

– Acesta le vorbește, de fapt, despre cele ale Împărăției lui Dumnezeu²⁶. De asemenea, în *Evangelhie*, Luca poate să sintetizeze misiunea lui Isus sau conținutul predicii sale prin expresia „a vesti etc. împărăția lui Dumnezeu” (Lc 4,43; 8,1; 16,16 etc.); totodată, în *Fapte*, expresia este completată adesea cu o referire la „cele ale lui Isus” (Fap 8,12; 28,23.31). Predica apostolică o continuă pe cea a lui Isus (și conținută în prima carte), dar dintr-o nouă perspectivă, pentru că „însuși Isus face parte acum din mesaj (Fap 28,31)”²⁷, fiind inclusă experiența pascală.

Se discută despre ce înțelege Luca prin expresia „a vorbi despre cele privitoare la împărăția lui Dumnezeu”: el însuși nu o explică. Desigur, pentru evanghelist, împărăția lui Dumnezeu este deja prezentă și operează în persoana lui Isus (Lc 11,20; 17,21); aceasta este și în timpul Bisericii? Pentru unii, răspunsul este afirmativ, întrucât împărăția lui Dumnezeu este actualizată în prezența Celui Înviat, prin mijlocirea Duhului împărtășit Bisericii. Papa²⁸ scrie: „Venirea împărăției lui Dumnezeu se realizează prin acceptarea lui Isus ca Domn și Mesia... Dumnezeu manifestă în istorie regalitatea sa prin cea a lui Cristos”. Oricum, și în această perspectivă, prezența împărăției lui Dumnezeu, care califică acest timp ca timp al mântuirii, nu este încă triumfală: Biserica și misiunea sunt sub semnul suferinței (Fap 14,22). Împărăția, în prezența sa, rămâne viitoare și pentru Luca²⁹.

Este foarte probabil însă ca Luca să vadă în *Fapte* împărăția lui Dumnezeu doar ca o realitate viitoare. Întrucât prezența împărăției este legată de cea a lui Isus, ea este văzută de Luca autorul ca o realitate trecută (timpul lui Isus) și așteptată în viitor, când Cristos va reveni la parusie³⁰. În timpul Bisericii, împărăția lui

kai are sens adverbial: „încă” (Fap 1,11; 7,45; 10,39 etc.); inf. aor. *pathein* („a suferi”) pentru a vorbi de moartea suferită (Lc 22,15; 24,26.46; Fap 13,18; 17,3; 26,23): acest mod de a defini moartea lui Isus este întâlnit în scrierile târzii ale Noului Testament (Evr 9,26; 1Pt 3,18); verbele de tipul „a predica, a vesti” etc., care au ca obiect Împărăția lui Dumnezeu (vezi A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 301s); expresia la pl. *ta peri...* („lucrurile privitoare...”: Fap 13,29; 18,25; 23,11.15 etc.): numai la Luca, în Noul Testament. *Tekmêrion* („dovadă”) și *optanomenos* (de la verbul „a apărea, a se face văzut”: part. prez. care exprimă durată) sunt *hapax legomena* (= *hapax*, adică termen care apare o singură dată) în Noul Testament.

²⁵ Despre part. *optanomenos*, Haenchen (*op. cit.*, 109, nota 3) precizează: „Termenul nu indică nimic vizionar: Luca nu consideră aparițiile Celui Înviat ca pe niște viziuni!”

²⁶ O incluziune evidentă între începutul (Fap 1,3.6) și sfârșitul cărții (Fap 28,23.31) dovedește că pentru autorul cărții *Faptelor* s-a terminat și nu a rămas neîncheiată, după cum credeau anumiți exegeți din trecut.

²⁷ MARSHALL, *op. cit.*, 66.

²⁸ *Op. cit.*, 53.

²⁹ Vezi LAMPE, în EWNT I coll. 489s; mai general, G. DELLING, *Das letzte Wort der Apostelgeschichte*, în NT 3 (1973), 193ss; H.J. Hauser, *Strukturen der Abschlusserzählung der Apostelgeschichte*, „Analecta Biblica” 86, BIP, Roma 1979, 114s.

³⁰ A. GEORGE, *op. cit.*, 285ss (vezi 305s); HAENCHEN, 109, nota 5.

Dumnezeu întărește speranța și orientează credința și faptele creștinului. În *Fapte*, „anunțul împărăției lui Dumnezeu (...) pare să vizeze mai curând împlinirea finală și să constituie fundalul (*la toile de fond*) proclamării mântuirii în Isus Cristos”³¹. În viziunea lui Luca, nu se pot separa „cele privitoare la Isus și învățătura despre împărăția lui Dumnezeu”³², întrucât aceasta din urmă are drept conținut tocmai „cele privitoare la Isus”, cu alte cuvinte, conținutul evangheliei văzut ca doctrină creștină, doctrină prezentată drept „cale” a mântuirii care duce spre împărăția viitoare³³.

– În timp ce în *Evangelhie* Isus pare să se înalțe la cer în chiar în seara învierii sale, în *Fapte*, Luca vorbește de un interval de patruzeci de zile între înviere și înălțare. Nu este nicio contradicție; de fapt, autorul nu vrea să-i dea cititorului o informație cronologică precisă (cf. *Fap* 13,31: „multe zile”). Cele patruzeci de zile în timpul cărora Isus le-a apărut apostolilor³⁴ sunt o cifră rotundă, simbolică: 40 de ani de Exod, 40 de zile ale lui Moise pe Sinai (*Ex* 24,18), 40 de zile în timpul cărora Esdra rescrie Legea (*4Esd* 14,23). Este un paralelism voit cu cele 40 de zile ale lui Isus în deșert (*Lc* 4,1ss), înainte de a-și începe misiunea: dar pentru Isus a fost o perioadă de probă, pentru apostoli, un timp de formare. R. Fabris explică bine semnificația numărului patruzeci:

Probabil, este vorba de o frazeologie biblică prin care se definește timpul manifestărilor divine importante și decisive, precum cel al lui Moise pe Muntele Sinai (*Ex* 24,18; 34,28; cf. *1Reg* 19,8). De asemenea, și în învățătura rabinică numărul 40 are o valoare simbolică pentru a indica un stagiul complet și normativ. Cu alte cuvinte, apostolii în contact cu Domnul înviat primesc acea formare autoritară și completă care îi abilitază să continue opera sa istorică³⁵.

Cele patruzeci de zile au o funcție importantă de tranziție: lucrarea de predicare a lui Isus și apoi cea a apostolilor nu s-au succedat fără legătură; dimpotrivă, activitatea apostolilor provine din cea a lui Isus într-un mod continuu³⁶.

Luca dorește să facă știut cititorului că apostolii sunt cu adevărat cei care transmit cu autoritate și pregătire tradiția apostolică autentică ce provine de la Cristos. Această tradiție este completă și demnă de încredere și cuprinde tot ceea

³¹ GEORGE, *op. cit.*, 305. Exegetul se bazează pe faptul că, în *Fapte*, împărăția lui Dumnezeu nu e niciodată prezentată ca prezentă, ci întotdeauna în perspectivă escatologică (209.305). O. Merk scrie: „Biserica aceasta care l-a primit pe Duhul Sfânt la Rusalii este acum singura purtătoare a Duhului, dar în ea nu este prezentă *Basileia tou theou*. Împărăția lui Dumnezeu rămâne viitoare (*Fap* 14,22), ca și sfârșitul istoriei mântuirii, condusă de Dumnezeu, care e încă viitor pentru Biserică” (*Das Reich Gottes in den lukanischen Schriften*, în *Jesus und Paulus*, Fest. Für W.G. Kümmel, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1978², 219).

³² În expresia lukană „cele privitoare la împărăția lui Dumnezeu”, împărăția lui Dumnezeu nu mai este un eveniment proclamat, ci un subiect de învățatură.

³³ Vezi E. GRÄSSER, *Ta peri tēs Basileias*, în *A cause de l'Évangile*, cit., 709ss.

³⁴ Prep. *dia* „în” (patruzeci de zile), înțeleasă nu în sens continuu, ci cu sensul: din când în când (Blass, n. 223/1); adică Luca nu se gândea la o prezență continuă a lui Isus timp de patruzeci de zile, ci la o serie de apariții petrecute într-o perioadă de 40 de zile.

³⁵ *Op. cit.*, 69.

³⁶ DÖMER, *op. cit.*, 113.

ce Isus a făcut și a zis până la înălțarea sa la cer. Această tradiție este acum relată și transmisă cu fidelitate în opera lui Luca autorul cititorilor săi.

Ultimele cuvinte ale Celui Înviat: *Fap 1,4-8*

⁴Și, în timp ce era cu ei, le-a poruncit să nu se îndepărteze de Ierusalim, ci să aștepte promisiunea Tatălui, „pe care, [zicea el], ați auzit-o de la mine: ⁵ Ioan a botezat cu apă, dar voi veți fi botezați cu Duhul Sfânt, nu după multe zile”. ⁶ Atunci, cei care se adunaseră l-au întrebat, zicând: „Doamne, în acest timp vei restaura împărăția lui Israel?” ⁷ Dar el le-a zis: „Vouă nu vă este dat să cunoașteți timpurile sau momentele pe care Tatăl le-a stabilit prin propria autoritate. ⁸ Însă, când va veni Duhul Sfânt asupra voastră, voi veți primi o putere și îmi veți fi martori în Ierusalim, în toată Iudeea și Samaria, și până la marginile pământului”.

Aceste versete se leagă de ceea ce precede și explică, într-o scenă cu dialog și retrimiteri evidente la textul *Lc 24,47-49*³⁷: porunca de a nu se îndepărta de Ierusalim, darul Duhului Sfânt, *Puterea și promisiunea Tatălui*; rolul de martori, misiunea universală.

Discursul devine și mai precis: în *Lc 24,49*, promisiunea Duhului Sfânt rămâne vagă: acum se clarifică și Duhul Sfânt este numit explicit (vv. 5.8). În sfârșit, cititorul este pregătit să înțeleagă corect Rusaliile creștine descrise în c. 2.

Versetele sunt redacționale, chiar dacă autorul se referă la materialul preexistent: *loghion*-ul despre botezul cu Duhul Sfânt (*Mc 1,8*), reformularea lui *Mc 13,32* în *Fap 1,7*, o tradiție despre discipoli care mănâncă în prezența Celui Înviat³⁸.

1,4. Versetul începe cu un termen unic în întreaga Biblie greacă, a cărui traducere literară este: „a mânca sare împreună”³⁹ și, prin urmare, „a mânca împreună”.

Masa Celui Înviat cu discipolii nu servește aici la manifestarea realismului trupesc al învierii, ca în *Lc 24,41-43*, ci amintește cadrul unei întruniri, pe care evanghelistul îl prezintă cu plăcere în *Evanghelie* pentru a introduce în el învățătura Maestrului.

³⁷ Am prezentat deja în introducere construcția concentrică dintre *Lc 24,46-49* și *Fap 1,4.8* (vezi și Papa, 44). Se poate observa o construcție concentrică și în versetele 4-8:

a – Ierusalim (v. 4a)

b – Duhul promis (vv. 4b-5)

c – problema despre Împărăție (v. 6)

c' – răspunsul despre Împărăție (v. 7)

b' – promisiunea Duhului (v. 8a)

a' – Ierusalim (v. 8b).

După D.W. Palmer (în NTS 3 [1987], 430ss), Luca s-a folosit de fragmente tipice genului „discurs de adio” al literaturii iudaice (*4Esd 14,27*; *2En 57,1*) pentru a construi unitatea versetelor 4-11: contextul unei mese, plecarea după un discurs în fața unei mulțimi adunate...

³⁸ Doar Luca îl prezintă pe Cel Înviat în timp ce stă la masă cu discipolii săi (*Lc 24,43*; *Fap 10,41*); tradiția îl amintește pe Isus înviat ca fiind cel care oferă de mâncare (*Lc 24,30*; *In 21,9-14*).

³⁹ *Synalizomenos*, de la rădăcina *hals* („sare”), mai degrabă decât *halês* („adunat, unit”), de la care varianta anumitor „diminuări”: *synaulizomenos* („a se afla împreună într-un loc”). Luca preferă verbele cu prefixul *syn*.

Totuși, vorbindu-se de Cel Înviat, este posibilă o aluzie discretă la Euharistie (Lc 24,30)⁴⁰ sau, oricum, este sugerată comuniunea deplină între apostoli și Isus înviat⁴¹.

Acesta din urmă le-a poruncit să nu părăsească⁴² Ierusalimul. Porunca vine în contradicție cu tradiția lui Marcu, în care Isus dispune întâlnirea sa cu discipolii în Galileea (Mc 14,28, cf. 16,7). Luca trece sub tăcere în mod intenționat aparițiile Celui Înviat în Galileea⁴³. Pentru el, în această etapă fundamentală a istoriei mântuirii, Ierusalimul, orașul sfânt al lui Israel, trebuie să se afle în centru⁴⁴. În versetul 4, Ierusalimul este locul unde „promisiunea Tatălui” ajunge la împlinire, în timp ce, în v. 8 (cealaltă extremitate a structurii concentrice), orașul devine punctul de plecare al misiunii universale. La Ierusalim, orașul unde Isus a dus la bun sfârșit „drumul” său, discipolii vor primi darul escatologic, pe Duhul Sfânt, care îi va face capabili de a-și îndeplini funcția de „martori”. Așadar, Luca vede Ierusalimul ca un punct de sosire și de plecare în istoria mântuirii și drept sediu al comunității-mamă a tuturor Bisericilor. Papa scrie: „Șederea lor în orașul sfânt face din apostoli moștenitori ai trecutului religios al lui Israel și ai ministerului lui Isus; activitatea lor misionară în timpul Bisericii se naște sub semnul continuității cu timpul lui Isus și cu timpul Israelului”⁴⁵.

Chiar dacă pe timpul lui Luca Biserica-mamă din Ierusalim era de acum o amintire, ea rămâne punctul ferm în care Biserica actuală se inserează în istoria mântuirii petrecută în Israel⁴⁶. Această poziție privilegiată a sa nu va putea să fie negată în Biserică, deoarece ea corespunde voinței Celui Înviat.

Isus îi invită pe ucenici să rămână la Ierusalim pentru a aștepta „promisiunea Tatălui”⁴⁷, adică revărsarea escatologică a Duhului, anunțată de Scriptură; dar la ce text biblic se referă Luca este explicat doar în discursul de după Rusalii al lui Petru (Fap 2,17ss): este textul din Gal 3,1-5.

Luca persistă: „ce ați auzit de la mine”; acum, „promisiunea Tatălui” este legată de cuvântul lui Isus spus anterior în *Evangelie* (Lc 24,49). Și, astfel,

⁴⁰ Vezi A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 422.

⁴¹ Vezi prefixul *syn* și valoarea pe care iudeul o atribuia unei mese servite împreună.

⁴² *Paraggelein* („a porunci”): Mt: 2; Mc: 2; In: 0; Lc: 4; Fap: 11; de la Luca, și obiceiul de a pune prep. *apo* („de la”) în loc de *ek*; *chôrizesthai* („a se separa, a se îndepărta”: inf. prez. pas. cu ideea de durată); în greaca clasică, *mê chôrizesthai* semnifică: „a înceta să se îndepărteze”; sensul voit de Luca ar fi cerut din nou inf. aor. pas. *mê chôristhênai*: „a nu începe să se îndepărteze”; dar Luca este elen (HAENCHEN, 110, nota 3).

⁴³ Luca omite Mc 14,28, schimbă Mc 16,7 (în Lc 24,6), nu vorbește de fuga discipolilor în momentul arestării lui Isus.

⁴⁴ Deși conotația religioasă a orașului este evidentă în v. 4, Luca nu scrie numele ebraic sacru *Ierusalem*, cum face de obicei (îl va utiliza începând cu v. 8, fără întrerupere, până în c. 7), ci numele elen, neutru, geografic, *Hierosolyma*: poate că excepția din v. 4 se explică prin faptul că, menționând numele pentru prima oară în carte, îl transcrie în forma cunoscută în lumea elenă a cititorilor săi (I. DE LA POTTERIE, *Le deux noms de Jerusalem dans Les Actes des Apôtres*, în Bb 2 [1982], 158s).

⁴⁵ *Op. cit.*, 54.

⁴⁶ Vezi H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, cit., 198s; J. Kremer, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen*, SBS 63/64, KBW, Stuttgart 1973, 181.

⁴⁷ Luca reia expresia din *Evangelie* (Lc 24,49). *Perimenein* („a aștepta”): *hapax* în NT.

revărsarea Duhului nu este numai împlinirea cuvântului lui Dumnezeu exprimat în Scriptură, ci și a cuvântului lui Cristos.

Notăm trecerea de la discursul indirect la cel direct, mijloc literar care îi permite autorului să introducă dialogul următor⁴⁸.

1,5. Luca introduce acum *loghion*-ul despre botezul în Duh (*Fap* 11,16)⁴⁹, pe care evangheliile îl redau după două tradiții: *Q* (*Lc* 3,16/*Mt* 3,11, care vorbește de botezul în Duh și foc) și *Mc* 1,8 (care omite „cu foc”); Luca urmează îndeosebi această tradiție din urmă, dar o modifică în diferite puncte:

- face din ea un cuvânt al lui Isus; cuvântul original al Botezătorului devine astfel o promisiune a lui Isus care se realizează la Rusalii;

- omite finalul („cu foc”) prezent în *Evanghelia* sa (*Lc* 3,16)⁵⁰;

- pune la diateza pasivă verbul „a boteza” în ultima propoziție⁵¹ și, prin urmare, botezul în Duh nu este privit direct ca un act al lui Isus, ca în *Lc* 3,16.

Loghion-ul, ca și în *Evanghelia*, este „de-escatologizat”⁵²: botezul în Duh nu mai trimite la judecata divină iminentă finală, ci la darul Duhului de la Rusalii, care inaugurează timpul istoric al Bisericii.

De ce introduce Luca aceste cuvinte care, de la sine, nu ar fi fost indispensabile în context?

J. Kremer⁵³ notează că Luca, identificând evenimentul Rusaliiilor cu un „botez”, atribuie un „caracter inițial” darului Duhului. Există un paralelism între botezul lui Isus de către Ioan Botezătorul, care inaugurează ministerul lui Cristos, și „botezul în Duh” al apostolilor, care inaugurează misiunea lor⁵⁴. Dar și mai precis, botezul lui Ioan caracterizează timpul lui Isus: timp în care numai acesta din

⁴⁸ Schimbarea de la discursul indirect la cel direct este cunoscută de scriitorii clasici, dar devine normală pentru autorii Noului Testament care nu suportă un discurs indirect prea lung (BLASS, n. 470/2). Acest procedeu stilistic este destul de frecvent în *Fapte*: 14,22; 17,3; 23,22; 25,5. Versiunea occidentală (= *D*) adaugă „spune, din gura (mea)”, pentru a ușura trecerea la discursul direct; așadar: „ceea ce ați auzit de la mine, spune, din gura mea”.

⁴⁹ Versetul începe cu conjuncția *hoti* care poate avea valoare cauzală („fiindcă, pentru că”) sau recitativă (echivalent cu două puncte); în acest caz din urmă, promisiunea Tatălui pe care au ascultat-o de la Isus ar fi tocmai acest *loghion*.

⁵⁰ J. Kremer deduce de aici, poate într-un mod pripit, că în *Lc* 3,16 evanghelistul nu observă nicio relație între „cu foc” și limbile de foc de la Rusalii (*op. cit.*, 183). Ar fi trebuit să se știe dacă Luca omite intenționat „cu foc” sau îl urmează pe Marcu. De asemenea, și în altă parte în *Fapte*, Luca ia de la izvorul Marcu cuvinte sau teme pe care nu le-a folosit în *Evanghelia* sa; astfel, *Fap* 1,7 se inspiră din *Mc* 13,32, cuvântul împotriva templului și tema martorilor mincinoși, omise în *Evanghelia*, sunt în schimb folosite în relatarea martiriului lui Ștefan (*Fap* 6,13-14; cf. *Mc* 14,56-58; *Lc* 22,66-71).

⁵¹ Interpretând *Fap* 1,5 în lumina lui *Lc* 3,16, M. Quesnel neagă că este vorba de un *passivum divinum* (*Baptisés dans l'Esprit*, LD 120, Cerf, Paris 1985, 186). E bine, totodată, să fie atribuită acțiunea lui Dumnezeu: Tatăl este cel care, împlinind promisiunea sa, dăruiește Celui Înviat Duhul, ca să îl comunice apostolilor (cf. *Fap* 2,33) (Stählin, R. Pesch).

⁵² J. COPPENS, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. Kremer, cit., 426, nota 105.

⁵³ *Op. cit.*, 186.

⁵⁴ Ca și Stählin, *in loco*. La Rusalii, „nu mai este botezat Isus, ci apostolii săi (1,5) pentru a merge la scară mai largă, «până la marginile pământului» (1,8), activitate deja promovată de la Duhul Sfânt în Isus istoric” (R. PENNA, în *Riv. Bib.* 20 1972, 259).

urmă era plin de Duh, după cum, mai apoi, botezul „în Duh” califică timpul Bisericii, unde Duhul este dăruit tuturor. Prin urmare, cu acest *loghion*, Luca fragmentează istoria mântuirii în perioade⁵⁵.

Verbul „a boteza” este folosit în sens metaforic: Luca nu vrea să afirme că, la Rusalii, Isus a instituit sacramentul Botezului⁵⁶; imaginea prezintă mai curând darul Duhului ca o realitate în care creștinul este scufundat și care îl umple pe acesta pe deplin⁵⁷. După cum zice Marshall, referitor la folosirea metaforică a verbului „a boteza”: „Niciun sinonim nu este destul de adecvat pentru a exprima întreaga gamă de semnificații a cuvântului, când este preluat ca termen tehnic de limbajul creștin, pentru a indica actul de primire a Duhului”⁵⁸.

Versetul se termină cu o litotă⁵⁹ care leagă discursul lui Isus de Rusaliile iminente. Nu știm dacă acesta din urmă mai aparține de cuvântul lui Isus sau dacă este vorba de o observație a lui Luca pentru cititor⁶⁰.

1,6. Tot în continuitate narativă cu versetele precedente, expresia „atunci, cei” indică un nou început⁶¹. De fapt, întrebarea celor prezenți pare la prima vedere surprinzătoare, neașteptată. În realitate, ea este bine așezată, construită în așa fel încât să introducă răspunsul lui Isus (vv. 7-8) corespunzător temelor fundamentale ale cărții⁶². Întrebarea este, așadar, un procedeu literar al evanghelistului și se leagă bine cu versetul precedent care vorbește de darul escatologic al Duhului „nu după multe zile”. Expresia „în acest timp” retrimite la momentul iminent al revărsării Duhului, iar întrebarea este următoarea: darul escatologic al Duhului coincide cu parusia, atunci când Cristos va instaura împărăția lui Dumnezeu (sau împărăția mesianică) în Israel? Întrebarea nu este deci fără rost; ea corespunde bine așteptărilor unei comunități iudeo-creștine, în sintonie cu promisiunile veterotestamentare de instaurare a împărăției (mesianice)

⁵⁵ G. SCHNEIDER, 200.

⁵⁶ Chiar dacă, folosind teologia baptismală, Luca face să vină în mintea cititorului creștin în mod spontan Botezul și legătura sa cu Duhul Sfânt primit.

⁵⁷ *En pneumatî*: convine să se dea o valoare sociativă mai degrabă decât instrumentală prepoziției *en*: apostolii sunt botezați primind darul Duhului care îi umple, și nu numai *prin* Duh.

⁵⁸ *Op.cit.*, 68.

⁵⁹ „Nu mulți” în loc de „puțini”: formă stilistică folosită aproape exclusiv de Luca și mai ales în *Fapte*: *Fap* 27,14; 12,18; 14,17.28; 15,2; 17,4.12.27 etc. (DÖMER, *op.cit.*, 115, nota 64).

⁶⁰ Textul occidental adaugă precizarea: „până la Rusalii”.

⁶¹ Art. are valoare demonstrativă (*hoi*) + *men* (*solitarium*, adică fără succesivul *de*) + *oun*, se întâlnește numai în *Fapte*: *Fap* 2,41; 5,41; 8,4.25; 9,31 etc. (Blass, n. 251). „Cei” este imprecis; se discută dacă se referă la apostolii prezenți sau la un grup mai larg, cum sugerează *Fap* 1,21. De vocabularul lucan aparțin și verbele *synerchesthai* („a fi reunit”: *Mt*: 1; *Mc*: 2; *In*: 2; *Lc*: 2; *Fap*: 16) și *erôtan* („a întreba”: *Mt*: 4; *Mc*: 3; *In*: 27; *Lc*: 15; *Fap*: 7). *Kyrie* exprimă suveranitatea Celui Înviaț; titlu cu care este invocat în mod normal Isus de către Biserica post-pascală și pe care Luca îl folosește deja frecvent în *Evanghelie*. Se poate deduce din acest început de frază că scena nu se mai derulează în jurul unei mese, ci pe Muntele Măslinilor, pentru a fi în sintonie cu relatarea înălțării în *Lc* 24,50s? Luca nu are această preocupare.

⁶² Este tipic lui Luca să formuleze întrebarea în funcție de răspuns: Luca pune întrebarea cu scopul de a evidenția o declarație în formă de răspuns: *Lc* 1,34; 10,29; 12,41; 13,23 etc. (J. DUPONT, *Nouvelles Etudes sur Les Actes des Apôtres*, cit., 496, nota 90).

în favoarea poporului ales (cf. *Lc* 24,21; 1,32s.68s; 2,32)⁶³. Așteptarea nu era în mod necesar naționalistă sau politică (superioritate politico-religioasă a lui Israel asupra națiunilor alungată de romani). În afară de aceasta, întrebarea apostolilor nu vrea să pună în lumină neînțelegerea lor incurabilă cu privire la învățătura lui Isus sau să facă să reiasă o viziune prea terestru-materială a împărăției lui Dumnezeu⁶⁴.

În schimb, sunt evidențiate în întrebare marile teme ale cărții *Faptelor*:

– Luca formulează întrebarea apostolilor – limitată la mântuirea lui Israel – în așa fel încât să poată pune pe buzele lui Isus afirmația despre misiunea universală (fără ca vestea mântuirii lui Israel să-și piardă din actualitate).

– Apare o altă problemă importantă, deja prezentă în *Evangheliile*: când va fi reconstruită Împărăția? Revărsarea Duhului anunțată de profeți pentru sfârșitul timpurilor (*II* 3,1ss; *Is* 32,15) semnifică faptul că venirea definitivă a împărăției este acum iminentă? Așteptare, fără îndoială, foarte vie în comunitățile din acea epocă, justificată de învierea lui Isus și de experiența Duhului, alimentată de profețiile veterotestamentare.

– În sfârșit, problema misiunii Celui Înviat în istoria mântuirii: care este rolul său în raport cu Duhul revărsat? Care este rolul Duhului ca dar escatologic în istoria care continuă?

Prin întrebarea pusă pe buzele apostolilor, Luca a reușit să sintetizeze anumite întrebări majore care nelinișteau Biserica primară și pe care le va dezvolta în carte; prin aceasta, el se arată ca un adevărat istoric și nu numai cronicar⁶⁵.

1,7. Prima parte a răspunsului lui Isus este negativă și se contrapune cu răspunsul pozitiv din v. 8.

Este un refuz categoric al speculațiilor apocaliptice privitoare la data sfârșitului timpurilor. Momentul venirii definitive a Împărăției (sau al Parusiei) este cunoscut exclusiv numai de Dumnezeu care conduce istoria mântuirii; și desfășurarea misiunii, de aceea, nu este rodul unei tactici a apostolilor, ci în mod esențial lucrarea Tatălui.

⁶³ Verbul *apokathistenai* („a instaura, a restaura, a restabili”) devine termen tehnic al escatologiei iudaice pentru a exprima restabilirea Israelului de către JHWH (*Ier* 16,15; 23,8; 24,6 etc.: restabilire în posesiunea sa; apoi în perspectivă escatologico-mesianică în *Mal* 3,24 LXX) (Oepke, în *ThWNT* I, 386s).

⁶⁴ De fapt, Isus nu respinge întrebarea lor și nu îi dojenește; el refuză doar să le satisfacă curiozitatea cu privire la cunoașterea timpului. În afară de aceasta, și Paul se exprimă în același mod în concluzia cărții (*Fap* 26,6s; 28,20), ceea ce demonstrează că pentru Luca tema restaurării Israelului nu este nicidecum depășită când predica apostolică se adresează către popoare. Darul Duhului este cu adevărat darul escatologic promis pentru Israel, chiar dacă nu în sens exclusiv. Vezi V. FUSCO, în *La storiografia nella Bibbia*. Atti della XXVIII Settimana biblica, cit., 140; și F. MUSSNER, *Die Idee der Apokastasis in der Apostelgeschichte*, în *Praesentia Salutis*, Patmos, Düsseldorf 1967, 226; R. SCHNACKENBURG, *Règne et Royaume de Dieu*, éd. de l'Orante, Paris 1964, 221s; H. CONZELMAN, *Die Mitte der Zeit*, cit., 152; Haenchen, 111.

⁶⁵ Vezi ROLOFF, 22s. Textul occidental (Augustin ca unic martor) schimbă partea a doua a verbului: „în acest timp *te* vei reinstaura? Și pe când împărăția lui Dumnezeu?”

Să notăm că Luca nu neagă parusia sau venirea definitivă a Împărăției; el lasă deschisă problema iminenței acesteia⁶⁶; afirmă în lumina faptelor că nu există o relație temporală directă între revărsarea Duhului și venirea finală a Împărăției; din acest punct de vedere, experiența creștină nu corespunde cu așteptarea profetică (*Il* 3,1-5). Este o invitație serioasă la depășirea problemei care pare să frământă comunitățile.

În acest scop, Luca se folosește de *loghion*-ul din *Mc* 13,23, omis în *Evangelie*, și îl reelaborează pentru a-l adapta contextului și punctului său de vedere; de fapt, el nu admite limite ale cunoașterii lui Isus, nici măcar înainte de Înviere⁶⁷.

1,8. Partea pozitivă a răspunsului lui Isus este promisiunea darului Duhului, nu tocmai pentru a inaugura venirea definitivă a Împărăției, ci pentru a deschide timpul Bisericii; nu pentru a închide istoria cu reconstrucția Israelului, ci pentru a o deschide către misiunea universală.

Răspunsul lui Isus precizează promisiunea din v. 5, reluând într-o formă diferită cuvintele din *Lc* 24,47-49⁶⁸.

Prima parte a versetului se referă la darul Duhului făcut apostolilor. Cuvintele lui Isus apar ca o adevărată investiție în funcția de martori⁶⁹. Ei vor începe acest minister în ziua de Rusalii.

Duhul Sfânt va coborî asupra lor ca *forță, putere*. Aceasta poate fi interpretată în diferite feluri:

⁶⁶ Împotriva lui Haenchen, Grässer și alții. Grässer, de exemplu, afirmă: „Vestirea Împărăției, și nu apropierea ei, definește timpul prezent” (*Die Parusieerwartung in der Apostelgeschichte*, în *Les Actes des Apôtres*, îngrijită de J. KREMER, cit., 106). Desigur, Luca conferă spațiu răspândirii cuvântului până la marginile pământului; dar în ce punct al istoriei salvifice se situează când scrie opera sa?

⁶⁷ Așadar, și în *Fap* 1,7, lasă la o parte mențiunea neștiinței Fiului (*Mc* 13,23). Vezi A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 228; H. CONZELMAN, *Die Mitte der Zeit*, cit., 166, nota 2.

Notăm: expresia *chronous ê (kai) kairous* („timpurile sau/și momentele”) este biblică (*Dan* 2,21; *Înț* 8,8) și a intrat în vocabularul creștin (*1Tes* 5,1). Începutul verbului „a spune”, cu prep. *pros* + ac. (*loco* simplu dativ), comun în limba *Koiné*, este frecvent în opera lui Luca (151 ori) (J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lucasevangeliums*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1980, 33).

⁶⁸ Expresiile sunt paralele:

„din Ierusalim la toate popoarele” (*Lc* 24,47) = „din Ierusalim... până la marginile pământului” (*Fap* 1,8c);

„sunteți martori” (*Lc* 24,48) = „îmi veți fi martori” (*Fap* 1,8b);

„putere” (*Lc* 24,49) = „puterea Duhului Sfânt” (*Fap* 1,8a);

„veți fi îmbrăcați de sus” (*Lc* 24,49) = „va veni asupra voastră” (*Fap* 1,8a).

Structura este concentrică (vezi Introducerea). Versetul este în mod evident scris de redactor. Caracteristic stilului și vocabularului lui Luca, verbul *eperchesthai epi* („a coborî asupra”: numai Luca în Noul Testament: *Lc* 1,35; *Fap* 19,6; este o expresie biblică: *Num* 11,17.25; *Jud* 3,10; *Is* 11,2; 60,1); verbul *lambanein* („a primi”) în legătură cu Duhul (*Fap* 2,38; 8,15.17.19; 10,47; 19,2); *dynamis* („putere”) în relație cu Duhul: *Lc* 1,17; 4,14; *Fap* 10,38 (și Paul: *Rom* 1,4; 15,13.19; *1Tes* 1,5; *1Cor* 2,4; *2Tim* 1,7). Tema mărturiei străbate întreaga carte: de 39 de ori, cu 7 termeni diferiți din familia de cuvinte (vezi Dömer, *op. cit.*, 116, nota 66; J. KREMER, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen*, cit., 186; J. DUPONT, *L'Apôtre comme intermédiaire du salut dans Les Actes des Apôtres*, în *Nouvelles Etudes sur Les Actes des Apôtres*, cit., 120s).

⁶⁹ Vezi *Num* 11,17.25 etc. „Îmi veți fi martori”: viitorul verbului *a fi* are valoare de imperativ.

– Pentru Haenchen⁷⁰, Luca face aluzie la semnele de putere, la minunile care însoțesc în mod normal mărturia evanghelizatorilor. Totodată, nu pare că autorul sacru îl pune pe Duhul Sfânt în raport direct cu activitatea taumaturgică a lui Isus sau a apostolilor⁷¹, ci cu fenomenele carismatice de a vorbi în limbi și de a profeti.

– „Puterea” Duhului comportă fermitatea și constanța, despre care apostolii trebuie să dea dovadă în mărturie. Termenul *parrësia* redă bine acea libertate de vestire cu fruntea sus, care trebuie să caracterizeze misiunea⁷². După cum observă Betori: „Nu situațiile de persecuție sunt cele care cer *parrësia*, ci întreaga activitate a vestirii trebuie să se desfășoare în lumina acestui caracter de libertate față de orice legătură și limitare exterioară și, mai ales, interioară”⁷³.

– În special, după cum indică versetul însuși, puterea Duhului e în strânsă legătură cu mărturia. „Expresia *putere* lasă să se înțeleagă cum înțelege Luca revărsarea Duhului: este capacitatea, în continuitate cu reprezentarea veterotestamentară, care face apostolii apți să continue vestea lui Isus și să fie martori pe tot pământul ai mesianității și suveranității sale”⁷⁴. În *Fapte*, puterea Duhului este, prin urmare, dăruită esențial pentru acea funcție constitutivă a Bisericii care este misiunea; Duhul este dăruit în vederea cuvântului și a răspândirii sale în lumea întreagă. El este cel care comunică conținutul anunțului în semnificația lui și în eficacitatea sa divină și, în același timp, conduce drumul acestui cuvânt care nu este încredințat întâmplării⁷⁵.

Ca *martori*, apostolii *au văzut*: este condiția primordială pentru a deveni „slujitori ai cuvântului” (Lc 1,1-4; Fap 6,4). Ei au trăit cu Isus istoric și l-au văzut pe Cel Înviat și acum pot să dea mărturie⁷⁶ despre el. Pentru a trece de la imagine la vestire trebuie nu doar să fie aleși și trimiși, ci trebuie să fie și investiți de puterea Duhului⁷⁷.

Drumul pe care trebuie să-l parcurgă mărturia este indicat în partea a doua a versetului: „în Ierusalim, în toată Iudeea și Samaria până la marginile pământului”.

⁷⁰ *Op. cit.*, 112, nota 4.

⁷¹ Vezi studiul lui G. Betori, *Lo Spirito e l'annuncio della Parola negli Atti degli apostoli*, în *Riv. Bib.* 4 (1987), 417.419.437, nota 75 (excepții aparente: Fap 11,21; 13,9 și adaug eu 10,38).

⁷² Vezi Fap 2,29; 4,13.31 etc.: BETORI, *art. cit.*, 437s.

⁷³ *Art. cit.*, 438.

⁷⁴ J. KREMER, *op. cit.*, 190; vezi și 186s.

⁷⁵ BETORI, *art. cit.*, 423ss.

⁷⁶ Ca *apostoli*, au văzut ceea ce Isus a făcut și a învățat începând de la botezul lui Ioan (Fap 1,21-22); această funcție de continuitate între timpul lui Isus și cel al Bisericii este unică și îi privește pe Cei Doisprezece chemați apostoli. Dar, în *Fapte*, a fi *martori* are o folosire mai amplă, după cum sugerează deja versetul care face mărturia să ajungă până la marginile pământului, în timp ce apostolii nu au părăsit niciodată Palestina. Pentru a fi martori, în acest caz, contează a-l fi văzut pe Cel Înviat (Fap 1,22b; 2,32; 4,33) și, prin urmare, Paul, deși nefiind chemat apostol, este totuși un adevărat martor și, ca și apostolii, în slujirea cuvântului (Fap 22,15; 26,16). În Fap 22,20, și Ștefan este numit „martor”. În acest text, cuvântul *martys* („martor”) se apropie de semnificația devenită clasică de „martir” și lasă să se înțeleagă că, pentru Luca, noțiunea de martor include de asemenea și suferința imediată datorată mărturiei.

⁷⁷ Vezi BETORI, *art. cit.*, 435s; J. DUPONT, *L'apôtre comme intermédiaire du salut*, în *Nouvelles Etudes sur Les Actes des Apôtres*, cit., 119ss.

Această indicație geografică conferă schema de bază pe care Luca va putea să dezvolte gândirea sa, scopurile sale⁷⁸. Mai puțin oportun mi se pare a vorbi de „programă”: conținutul cărții, de fapt, nu corespunde exact anunțului din v. 8: Ierusalimul nu este numai punctul de plecare al misiunii, ci rămâne și un punct constant de referire și în continuare; apostolii nu au ajuns la Roma, iar Paul ajunge acolo ca prizonier, și nu ca evanghelizator al capitalei Imperiului. Prin menționarea unei mărturii de purtat până la marginile pământului, versetul deschide spre datoria misionară a Bisericii din toate timpurile, despre care *Faptele* relatează prima realizare.

Schema prezentată în v. 8 are o valoare mai mult teologică decât programatică. După cum scrie Betori⁷⁹, versetul

nu reprezintă numai indicația cea mai evidentă pentru structurarea celui de-al doilea volum al operei lucane, ci oferă și sinteza cea mai completă a tematicilor de fond a *Faptelor*: rolul Duhului; datoria mărturiei; subiectul acesteia, adică persoana lui Isus și a înfăptuitorilor ei; destinația anunțului în progresivitatea sa geografico-culturală. Totul este în strânsă legătură cu revărsarea Duhului.

Acest caracter teologic apare și din indicațiile geografice:

Ierusalim, transcris în forma semită (*Ierousalēm*), primește acum acea conotație religioasă care se cuvine orașului care a fost punctul de sosire al „drumului” lui Isus, centrul evenimentului pascal și care va fi punctul de plecare al mărturiei apostolice și al primei comunități creștine.

Se discută despre semnificația expresiei „marginile pământului”:

– Literal, ar indica ultima graniță a Imperiului, adică Spania.
– Diferiți exegeți consideră expresia ca fiind un sinonim pentru *Roma*, bazându-se pe un text din *Ps* 8,15 al lui Solomon, care face această identificare și pe faptul că Luca termină cartea sa cu sosirea lui Paul la Roma⁸⁰.

– Probabil, formula este echivalentă cu expresia „toate neamurile”, după cum arată textul paralel din *Lc* 24,47 și textul despre Slujitorul lui JHWH din care se inspiră Luca (*Is* 49,6) și pe care îl citează în *Fap* 13,47⁸¹. Mai mult decât o simplă indicație geografică, este o expresie profetică despre universalismul misiunii, ancorată în Scriptură, ca și tema mărturiei (*Is* 43,10 lângă *Is* 49,6 și pe care Luca putea să le aibă în vedere).

⁷⁸ Aceste etape ale desfășurării misiunii sunt pe drept considerate structura conducătoare a cărții (chiar dacă nu singura); plecând de la ele, cartea se împarte în trei sau patru părți, în funcție de cum se privește expresia „Iudeea și Samaria” ca o unitate sau mai puțin. În text, de fapt, „Iudeea și Samaria” sunt unite de unul și același articol (ca în *Fap* 8,1) și aceasta pare să arate că Luca le consideră un întreg, probabil sinonim cu Palestina. Se remarcă, în schimb, absența Galilei; poate pentru că regiunea a fost evanghelizată de Isus însuși? (Stählin, R. Pesch) Dar nu este necesară vestirea pascală?

⁷⁹ *Art. cit.*, 420.

⁸⁰ Așa Stählin, Fabris, Conzelmann (*Apostelgeschichte*, 27), Lüdemann (*Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte*, cit., 32), Dömer, *op. cit.*, 117.

⁸¹ „Te voi face lumină a neamurilor, ca să duci mântuirea mea până la marginile pământului”. Pe această linie, J Dupont (*Les salut des Gentiles*, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 403s; *Portée Christologique de l'évangélisation*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 50s), G. Schneider, R. Pesch.

Deci, implicit, în v. 8, tema centrală a răspândirii evangheliei în lume corespunde unui plan divin revelat în Scriptură, încredințat lui Mesia și a cărui realizare este încredințată martorilor săi.

Chiar dacă Roma constituie în *Fapte* ultima etapă a acestui drum, ea nu este punctul final al răspândirii cuvântului. Roma „simbolizează o nouă pistă de lansare”⁸². Roma, deși este punctul de sosire al cărții, devine în realitate locul de deschidere spre răspândirea universală.

Ierusalim – Iudeea/Samaria – marginile pământului: linia este dreaptă și Luca dă impresia că vrea să arate cititorului, încă de la început, că, în ciuda diferitelor întâmplări relatate în carte, drumul mărturisitorilor este condus de către Dumnezeu și va fi dus la îndeplinire⁸³.

Deseori s-a notat și că această direcție exprimă continuitatea între începutul Bisericii și timpul lui Luca, între Biserica iudeo-creștină și Biserica universală. Cartea va arăta această trecere de la iudaism la Biserica etnico-creștină, la Biserica din timpul lui Luca, alcătuită în mare parte din păgâno-creștini: o Biserică/comunitate care, respectând privilegiul lui Israel și oferindu-le lor evanghelia (*Fap* 26,23), trebuie să se îndrepte acum exclusiv către păgâni, din cauza refuzului general al iudeilor.

Și totuși actuala Biserică a neamurilor nu a pierdut rădăcinile care o leagă de tradiția apostolică ce provine de la Isus și de istoria mântuirii lui Israel, observându-se că se împlinesc profețiile (fie cu privire la universalismul misiunii, fie la refuzul lui Israel). Este adevărat, nu apostolii au dus mesajul până la „marginile pământului”; ei dispar în partea a doua a cărții, iar Paul, chemat și trimis direct de Cel Înviat, îi înlocuiește. El face legătura între Biserica lui Luca și comunitatea apostolică. Dacă apostolii sunt *trait-d'union* între Isus istoric și realitatea eclezială a prezenței sale ca Înviat, Paul deschide această ultimă realitate spre misiunea universală, spre Biserica lui Luca⁸⁴.

Este prevestită importanța rolului lui Paul în cartea *Faptelor*.

De asemenea, este evidențiată puterea ultimului cuvânt pe care Cel Înviat îl adresează apostolilor înainte de a se înălța la cer.

Înălțarea lui Isus la cer: *Fap* 1,9-11

⁹ Și spunând acestea, sub privirile lor, el a fost înălțat și un nor l-a ascuns din ochii lor. ¹⁰ În timp ce erau cu ochii ațintiți spre cer și el se înălța, iată că le-au apărut doi bărbați în haine albe ¹¹ și le-au spus: „Bărbați galileeni, de ce stați privind la cer? Acest Isus, care a fost înălțat de la voi la cer, va veni tot așa cum l-ați văzut mergând spre cer”.

Luca duce acum cititorul la evenimentul care a închis *Evanghelia*: înălțarea lui Isus. Dar ce diferență! Este o dovadă clară că evanghelistul nu dorește să fie

⁸² F. BOVON, *L'oeuvre de Luc*, LD 130, Cerf, Paris 1987, 188.

⁸³ CONZELMANN, *Apostelgeschichte*, 27; G. Schneider, 204, nota 47.

⁸⁴ Vezi A. BARBI, în *Ricerche Storico Bibliche* 1 (1990), 147; J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes sur Les Actes des Apôtres*, cit., 120.

cronicarul episodului după criteriile istoriografiei pozitivistice cu care suntem obișnuiți. Relatarea este în slujba unei intenții esențial teologice.

Apoi, este posibil să fie descris un eveniment supranatural ca înălțarea, care, prin definiție, nu poate fi vizibil? Fără îndoială că Luca a construit o secvență pe linia unei „teologii vizibile”, familiară Bibliei și lui însuși (vezi, de exemplu, relatarea ispitirilor lui Isus în deșert), adică aceea de a da o formă descriptivă unui adevăr de credință invizibil.

Studiul fundamental al lui G. Lohfink⁸⁵ a pus în lumină aspecte importante, reluate, completate, discutate sau corectate de exegeți. Iată unele rezultate:

– Cele două relatări ale înălțării (*Lc* 24 și *Fap* 1) sunt scrise, potrivit stilului, vocabularului și gândirii, de către redactor.

– Luca a construit relatarea folosindu-se de genul literar „răpire”, cunoscut în lumea greco-romană (Romulus, Heracle, Apoloniu din Tiana) și biblico-iudaică (Enoh, Ilie, Moise, Esdra și Baruch)⁸⁶; motivul retragerii și al înălțării în fața martorilor, totul relatat din punctul de vedere al celui care asistă la scenă.

– Luca este primul care prezintă înălțarea la cer a lui Isus înviat în forma narativă a unei răpiri în fața martorilor⁸⁷. O astfel de dezvoltare era deja pregătită în tradiția prelucană, în special în formulele kerygmatică care vorbesc despre exaltarea Celui Înviat, despre înălțarea sa la cer și despre locul său la dreapta lui Dumnezeu, în texte care disting diferite aspecte ale unicului eveniment al învierii (*Ef* 4,8-10; *1Pt* 3,19.22; *In* 20,17; *Col* 1,20; *1Tim* 3,16). Dacă termenul „înviere” pune accentul pe depășirea morții în cel care este „Cel Viu”, înălțarea la cer prezintă un efect al învierii: primirea suveranității cosmice. Înălțarea va fi văzută ca o împlinire logică a învierii.

„Prin mijlocul literar al răpirii, Luca dezvoltă în mod plastic un adevăr tradițional de credință care enunță un aspect fundamental al învierii: preamărirea lui Cristos la dreapta lui Dumnezeu”⁸⁸. Genul „răpire” este doar haina exterioară dată relatării înălțării. Totodată, aceasta din urmă, pentru originalitatea însăși a evenimentului pascal, nu este o răpire asemănătoare cu cea a lui Enoh sau Ilie.

⁸⁵ *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*, „Studien zum Alten und Neuen Testament” 26, Kösel-Verlag, München 1971; recenzie amplă făcută de F. Bovon, în *Luc le Théologien*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1978, 181ss. Monografia lui Lohfink, sintetizată de autorul însuși în 1972, a fost tradusă cu titlul *Ascensione di Gesù*, Queriniana, Brescia 1976.

⁸⁶ Pentru alte detalii, vezi G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu*, cit., 32ss; G. SCHNEIDER, 208, nota 4. Paralela cea mai apropiată este răpirea lui Ilie (*2Rg* 2,1-12). Vezi și E. RUCKSTUHL, *Auferstehung, Erhöhung und Himmelfahrt Jesu*, în *Jesus im Horizont der Evangelien*, „Stuttgarter Biblische Ausatzbände” 3, Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1988, 205s.

⁸⁷ Acest punct este discutat: unii recunosc existența unei tradiții prelucane care relatează deja înălțarea lui Isus: F. HAHN, *Die Himmelfahrt Jesu. Ein Gespräch mit G. Lohfink*, în *Bb* 55 (1974), 418ss: tradiția prelucană se poate deduce din elementele comune prezente în *Lc* 24 și *Fap* 1. Pe aceeași direcție, cu prudență, se află și R. PESCH, 72ss; G. SCHNEIDER, 208ss.

⁸⁸ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*, Città Nuova, Roma 1992, 1047. Faptul că Luca pune scena înălțării în cadrul unei apariții arată că și pentru el învierea și înălțarea la cer sunt intim legate (cf. R. PESCH, 74).

Ce valoare trebuie dată acestei „creații” a lui Luca?

Nu se poate vorbi despre legenda populară care materializează o apariție a Celui Înviaț⁸⁹; nu este nicio urmă de legendă în cele două relatări, ci multă reflecție teologică.

Nu se justifică nici atribuirea acestui fapt fanteziei lui Luca și a-l considera o pură invenție, ca, de altfel, nici opusul, a-l vedea ca o dare de seamă a martorilor despre un eveniment istoric⁹⁰. În cazul nostru, nu are sens să căutăm adevărul istoric prin verificarea datelor constatabile, fiind vorba de un aspect al învierii: așadar, invizibil. Dar, chiar dacă este invizibilă, înălțarea nu este mai puțin un fapt real, așa cum este adevărată învățătura conținută în relatare⁹¹.

Care este locul relatării în cartea *Faptelor*?

Traducând sub formă de relatare afirmația kerygmatică cu privire la înălțarea Celui Înviaț lângă Dumnezeu, Luca face din acest adevăr un moment important al istoriei mântuirii, etapa care, pe de o parte, încheie timpul lui Isus, în special perioada aparițiilor pascale și, prin urmare, perioada de formare a apostolilor-martori, pe de altă parte, deschide ochii spre viitor, spre acel timp care se va scurge între înălțare și parusie.

Luca nu se oprește la descrierea înălțării la cer. Accentul se pune pe veridicitatea înălțării⁹² și pentru a corecta o atitudine a apostolilor care, la rândul lor, au avut o atitudine greșită ca și credincioșii din timpul lui Luca⁹³; el se referă la problema parusiei⁹⁴. Dar care este problema?

– Răspunsul obișnuit este că Luca reacționează împotriva așteptării unei parusii iminente și îndeamnă la un angajament concret. Isus, de fapt, nu vine, ci pleacă, după cum învață în mod clar textul. „Acum nu este timpul întoarcerii, ci al răspândirii cuvântului”⁹⁵. Parusia este, așadar, departe și nu va ajunge înainte ca evanghelia să fie vestită întregului pământ. Luca însă menține certitudinea parusiei (v. 11).

– Altă interpretare este sugerată de însăși construcția v. 11b, unde greutatea cade pe afirmația întoarcerii lui Isus: Luca îl are în vedere nu pe cel care așteaptă o parusie iminentă, ci, din contră, pe cel care, dezamăgit de o așteptare zadarnică,

⁸⁹ R. BULTMANN, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1967¹, 310.

⁹⁰ Conștiința că aparițiile Celui Înviaț sunt un număr închis (deja prezent în *1Cor* 15,5-7) și, prin urmare, concepția existenței apariției care să închidă întregul se poate să-i fi sugerat lui Luca ideea de a prezenta ultima apariție sub forma unei înălțări (G. SCHNEIDER, 209).

⁹¹ Reflecția lui R. Pesch (p. 75): „*Minunea vizibilă...* nu este un om care merge în cer ca o rachetă, ci însăși comunitatea unită (1,14), întemeiată de Isus, în care toți cei care cred și nu se îndoiesc îl *privesc* pe Domnul lor înălțat, care este prezent real în mijlocul lor în mod invizibil și îi unește pe toți între ei prin Duhul Sfânt”.

⁹² De notat insistența asupra verbelor de tipul „a vedea” și repetarea expresiei „în cer” (de 4 ori).

⁹³ Nu trebuie să citim comportamentul apostolilor în cheie psihologică și să ne întrebăm de ce Isus nu i-a pregătit pentru o înțelegere corectă a evenimentului (vezi HAENCHEN, 118).

⁹⁴ Înălțarea apare ca „antiteză a parusiei”, după expresia lui G. Lohfink (*Ascensione...*, cit., 53); același nor care servește ca vehicul pentru înălțarea la cer (cf. *Dan* 7,13) îl va aduce pe Domnul în momentul parusiei. Dar în *Fap* 1,9-11 norul are tocmai acest scop?

⁹⁵ E. GRÄSSER, *Die Parusieerwartung...*, în *Les Actes des Apôtres*, îngrijită de J. KREMER, cit., 115.

pune la îndoială chiar și realitatea însăși a parusiei⁹⁶. Această explicație mi se pare mai conformă cu problematica cu care Luca a trebuit să se confrunte în epoca sa, deja îndepărtată de începuturi: scepticismul a luat, la unii, locul unei așteptări acute a parusiei.

1,9. Luca trece de la ultimul cuvânt al Celui Înviat la înălțarea sa la cer, prin expresia tipică „și spunând acestea”⁹⁷. Descrierea înălțării (termen pe care Luca nu-l folosește) este scurtă: apar teme înălțării, sustragerii vederii, norului și mărturiei asupra căreia Luca insistă în mod deosebit. G. Lohfink vorbește de „o formulă de înălțare, acoperită de schema răpirii”⁹⁸. Prin intermediul acestei scheme deci, Luca evidențiază afirmația de credință care exprimă înălțarea Celui Înviat în plinătatea divină și domnia sa asupra lumii. Totuși, accentul este pus pe rămas-bun: este o separare. „În contextul din *Fap* 1, Luca subliniază (...) consecințele înălțării pentru viața Bisericii: nu mai este prezența vizibilă a lui Isus între oameni”⁹⁹.

Dar prezența Domnului nu lipsește, chiar dacă acum este invizibilă.

Norul care îl ascunde pe Isus privirii apostolilor ar putea fi tocmai semnul acestui nou mod de prezență. În Vechiul Testament, norul este un instrument al teofaniei care indică prezența lui JHWH: o prezență ascunsă și maiestuasă, după cum i se cuvine realității divine (*Ex* 13,21; 24,16.18; 33,9-11; 34,5; *Ez* 1,4; *Ps* 96/97,2 etc. și relatarea transfigurării: *Lc* 9,34-35)¹⁰⁰.

Altă posibilitate sugerată de paralelismul între înălțare și parusie (v. 11): norul servește ca vehicul între cer și pământ (ca și carul de foc al lui Ilie: *2Reg* 2,11). Se referă în acest caz la *Dan* 7,13, reluat de tradiția iudaică și creștină: *Mt* 24,30; 26,64; *Lc* 21,27; *1Tes* 4,17 etc., texte care vorbesc despre venirea Fiului Omului¹⁰¹. În formularea din *Fap* 1,9 totuși nu mi se pare clară o asemenea funcție: norul servește pentru a ascunde, nu pentru a transporta¹⁰².

Prin tema „a privi”, Luca vrea să insiste asupra faptului că apostolii sunt martori până la final ai evenimentelor lui Isus, până la împlinirea misterului pascal. Acest „a vedea” pare să asume diferite funcții în cadrul relatării. Asemănarea cu scena răpirii lui Ilie (din care se inspiră Luca) ar fi putut să sugereze o interpretare ulterioară¹⁰³. Se citește:

⁹⁶ DÖMER, *op. cit.*, 122.

⁹⁷ Vezi și *Lc* 19,28; 23,46; 24,40; *Fap* 7,60; 19,40; 26,36; 27,35; *epairein* („a ridica”): 11 ori (*Lc*: 6; *Fap*: 5) de 19 ori în Noul Testament; *hypolambanein* („a lua de sub, a sustrage”): *Lc* 7,43; 10,30; *Fap* 2,15 (și doar în *3In* 8, în Noul Testament). Prep. *apo* + gen., ca formulă fixă în relație cu înălțarea: *Lc* 24,51; *Fap* 1,11.22. Unitatea literară este bine delimitată de verbul „a privi”, care ține loc de incluziune (vv. 9 și 11).

⁹⁸ *Ascensione di Gesù*, cit., 39.

⁹⁹ C.M. MARTINI, *Atti degli Apostoli*, ed. Paoline 1989, 59s, nota 9.

¹⁰⁰ Stählin, G. Schneider, C.S.C. Williams, F.F. Bruce.

¹⁰¹ Conzelmann, R. Pesch, J. Dupont, în *Etudes sur Les Actes des Apôtres*, cit., 268, nota 47.

¹⁰² Lit. se citește: „a fost înălțat și un nor l-a luat de sub (departe) de ochii lor” (= l-a sustras din ochi). Textul occidental (D, sa) inversează și prezintă norul ca vehiculul pe care Isus se urcă și se îndepărtează: „un nor l-a luat de sub și a fost înălțat (departe) de ei”.

¹⁰³ Prezentată de autorii *Une lecture des Actes des Apôtres*, „Cahiers Évangile” 21, Cerf, Paris 1979, 19.

După ce au trecut, Ilie i-a zis lui Elizeu: „Cere ceva și voi face pentru tine înainte de a fi luat de la tine!”. Elizeu a zis: „Să fie, te rog, două treimi a duhului tău asupra mea!”. [Ilie] a zis: „Este grea cererea ta. Dacă mă vei vedea când voi fi luat de la tine, se va împlini; dacă nu, nu [se va împlini]”. Elizeu privea și striga: „Părintele meu! Părintele meu! Carul lui Israel și cavaleria lui!”. Când nu l-a mai văzut, a apucat hainele lui și le-a sfâșiat în două bucăți. (2Reg 2,9-10.12)

A vedea răpirea lui Ilie i-a dăruit lui Elizeu spiritul lui Ilie. Și apostolii au văzut înălțarea lui Isus și, prin urmare, cititorul știe că ei, ca și Elizeu, au primit Duhul lui Isus. Cel Înviat va continua să fie prezent în apostoli prin Duhul.

1,10. Luca alcătuiește vv. 10-11 după modelul aparițiilor îngerilor lângă mormântul gol (Lc 24,4-9)¹⁰⁴. El vorbește de doi oameni: sunt îngerii însărcinați să dea înțelegerea corectă a unui eveniment; hainele arată originea lor cerească. Sunt doi, poate pentru că este numărul cerut pentru a valida o mărturie (Dt 19,15).

Apariția lor pune capăt unei priviri insistente spre cer¹⁰⁵, unde a dispărut Isus.

1,11. Prima parte a intervenției îngerilor sună ca o dojană: „De ce stați privind la cer?” A privi nu mai este acum în raport cu mărturia, nu mai este legat de darul Duhului (v. 9) pentru că nu mai este un „a vedea”.

Prin aceste cuvinte adresate apostolilor, Luca vrea să comunice cititorului propriul său mesaj¹⁰⁶. Dar care? O dojană pentru cel care așteaptă o parusie iminentă? Un apel indirect la a nu pierde timpul, la a nu aștepta din cer soluții miraculoase sau revelații speciale?

În contextul înălțării ca *plecare* a Celui Înviat, ceea ce lipsește este un anumit tip de relație a discipolilor cu Isus, un raport caracterizat de prezența vizibilă a

¹⁰⁴ Paralelismul de structură și vocabular este evident:

Lc 24,4	Și, iată, doi bărbați le-au apărut în haine strălucitoare	Fap 1,10	și, iată, doi bărbați li s-au prezentat în haine albe
5	și le-au spus: de ce căutați	11	și au spus: de ce stați privind

¹⁰⁵ Versetul oglindește maniera de a scrie a lui Luca: *hōs* („ca” are valoare temporală: 47 ori în opera sa); expresii asemănătoare cu „a aținti ochii spre cer” (Lc 9,16; 18,13; Fap 1,11; 7,55; cf. și Lc 4,20); verbul *histasthai* („a se prezenta”) și compusele, în relatări de apariții (Lc 2,9; 9,32; 24,4; Fap 23,11; 27,23); termenul *anēr* („om, bărbat”) pentru a desemna un înger sau, oricum, un personaj acum în cer (Lc 9,30.32; 24,4 etc.); menționarea hainelor strălucitoare sau albe pentru a arăta apartenența lor la lumea cerească (2Mac 11,8; Mc 9,3; 16,5); verbul *poreuesthai* („a merge”) în relație cu „drumul” lui Isus (verbul este, oricum, frecvent în opera sa: Mt: 29; Mc: 3; In: 13; Lc: 51; Fap: 37); expresia (*kai*) *idou* + *anēr* + verb din familia *histasthai* (Lc 24,4; Fap 10,17.33; 11,11; cf. 12,7). Cuvintele specifice Septuagintei: *kai idou* („și iată”) pentru a introduce un personaj; construcția perifrastică (verbul „a fi” la imp. + part.) folosită pentru a indica o stare sau o atitudine în timpul căreia se petrece o acțiune (pentru detalii vezi Haenchen, 116, nota 7). Poziție (voit?) ambiguă a lui „spre cer”, care se acordă și cu privirea ațintită a discipolilor și cu plecarea lui Isus.

¹⁰⁶ Stilul lui Luca se observă prin modul de a introduce o frază printr-un relativ urmat de un *kai* (Fap 1,3; 7,45; 10,39; 11,30; 12,4 etc.); folosirea verbului *analambanein* („a ridica, a se înălța”) pentru înălțarea lui Isus (Fap 1,2; 1,22); *hon tropon* („în același fel, tot așa”): de 5 ori în opera sa (și Mt 23,37 și 2Tim 3,8 în NT); vocativul „bărbați galileeni” (în stilul retoricii) și asemănătoare (Fap 2,14; 17,22; 19,35 etc.). Pentru *poreuesthai* („a merge”) și expresia „spre cer”, vezi nota 102.

Domnului în mijlocul alor săi. Aceasta este etapa care acum se încheie și care nu vrea să fie prelungită. Cu siguranță, Cristos se va întoarce și va desăvârși această comuniune¹⁰⁷, dar pentru moment trebuie să aștepte Duhul Sfânt și să fie gata pentru mărturie. Îngerii, este adevărat, nu le arată concret apostolilor care este misiunea lor, dar cititorul, care cunoaște vv. 1-8, poate completa ideea.

¹⁰⁷ De notat că Luca vede parusia în aspectul ei pozitiv, de dorit (ca în *Lc* 17,22; 21,28; *Fap* 3,20): este etapa concluzivă a istoriei mântuirii. (A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 326).

BISERICA DIN IERUSALIM (*Fap* 1,12 – 8,1a)

Prima parte a *Cărții Faptelor* – *Fap* 1,12 – 8,4 – este bine delimitată de autor, fie din punct de vedere structural, fie cât privește dispunerea materialului și conținutului¹.

Ea se găsește inclusă între două sumare (*Fap* 1,12-14 și 8,1b-4) cu caracteristici proprii: au o funcție de trecere specială față de alte sumare: „fac o schimbare spațială de scenă, necesară pentru a situa seria de relatări care urmează”². Sumarul introductiv (*Fap* 1,12-14) îndreaptă decisiv atenția spre Ierusalim, numit întotdeauna cu numele „sacru” de *Ierousalêm* în această primă parte a cărții. Acest oraș este contextul tuturor relatărilor, ceea ce corespunde primei părți a structurii indicate de Luca în *Fap* 1,8.

Sumarul din *Fap* 8,1b-4 deschide, în schimb, relatarea către alte orizonturi: Iudeea și Samaria, întotdeauna pe linia proiectului narativ relatat în *Fap* 1,8.

Această situație e întărită fie de ceea ce am putea defini incluziune de contrast: „spre Ierusalim” (*Fap* 1,12) – „afară din cetate” (*Fap* 7,57) –, care pregătește o cotitură pentru „Biserica ce este la Ierusalim”, adică răspândirea, fie de incluziunea oponentă între verbele „a intra în” (*Fap* 1,13) și „a merge împrejur” (*Fap* 8,4).

În interiorul acestei mari unități trebuie notat rolul structural al sumarelor.

Sumarul condensează, în forma unui cadru literar (caracterizat de folosirea verbului la imperf.), anumite aspecte ale vieții comunității; este un punct sigur în desfășurarea relatării, în care Luca generalizează și recapitulează teme atinse în relatare. Fiecare sumar reprezintă „un anunț din tema respectivă a evenimentelor care urmează și o reluare recapitulativă a celor pe care le precede”³.

Între aceste sumare se distinge funcția generativă a sumarului mare din *Fap* 2,42-47 care rezumă tematicile fundamentale ce vor fi explicate și aprofundate în sumare succesive (*Fap* 4,32-35; 5,12-16; 5,42; 6,7; 8,1b-4), urmate, la rândul lor, de exemplificări sub formă de relatare⁴. Betori sintetizează:

¹ Urmez analiza acută a lui Giuseppe Betori, *Perseguitati a causa del nome*, cit. (vezi și *Gli Atti come opera storiografica. Osservazioni di metodo*, în *La storiografia nella Bibbia*. Atti della XXVIII settimana biblica, EDB, Bologna 1986, 103ss). Normal, există multe propuneri pentru structurarea *Faptelor*: vezi BETORI, *Alla ricerca di un'articolazione per il libro degli Atti*, în *R. Bib.* 2 (1989), 185-205.

² BETORI, *Perseguitati...*, 25, nota 54.

³ BETORI, în *La storiografia nella Bibbia*, cit., 112.

⁴ *Ibid.*, 114.

Unicele sumare, care urmează sumarului mare 2,42-47, sunt construite pe reluarea succesivă a tuturor tematicilor prezente în acel sumar. Din când în când, se pune accentul pe una sau pe alta dintre tematici, într-o continuitate de discurs care presupune, de fiecare dată, referirea și dependența de „sumarul mare”⁵.

„Sumarul mare” împarte prima parte a cărții în două:

– *Fap* 1,12 – 2,47, care are caracter introductiv și descrie formarea realității ecleziale: recompunerea colegiului apostolic (*Fap* 1,12-26) și transformarea grupului inițial în Biserică (*Fap* 2,1-47).

– În secțiunea a doua (*Fap* 2,42 – 8,4), Luca prezintă viața Bisericii, în special cea a comunității din Ierusalim. În această parte, sumarele sunt adevărate axe care poartă structura narativă; ele descriu viața cotidiană a comunității din Ierusalim⁶ în atitudinile ei tipice. Se poate vedea, în schimb, că interesul lui Luca alternează între viața internă a comunității (*Fap* 4,36-5,11; 6,1-6) și deschiderea spre exterior, spre lume (*Fap* 2,42 – 4,35; 5,12-42; 6,7 – 8,4).

A doua secțiune (*Fap* 2,42 – 8,4) este punctată în momentele următoare; sumarele sunt inele de legătură:

sumar: 2,42-47

relatare: 2,42 – 4,35: viață externă

sumar: 4,32– 35

relatare: 4,32 – 5,16: viață internă

sumar: 5,12-16

relatare: 5,12-42: viață externă

sumar: 5,42

relatare: 5,42 – 6,7: viață internă

sumar: 6,7 (-8)

relatare: 6,7 – 8,4: viață externă

sumar: 8,1b-4.

Relatările introduse între sumare tratează succesiv viața Bisericii în deschiderea sa spre lume și viața internă a comunității.

În viața *ad extra*, caracterizată de activitatea taumaturgică și evanghelizatoare a apostolilor (și a lui Ștefan), se descoperă prezența *persecuției* ca moment central (*Fap* 4,1-22; 5,17-41; 6,8 – 7,1 și 7,54 – 8,1a).

Și relatările dedicate vieții interne a Bisericii arată situații de conflict depășite din când în când (*Fap* 5,1-11; 6,1ss)⁷.

În sumarul care încheie prima parte a cărții (*Fap* 8,1-4), Luca folosește din nou principiul de „închidere”, ca la începutul *Faptelor* în relație cu *Lc* 24⁸: ceea ce vrea să spună că ne aflăm la o cotitură importantă. Este introdus un nou personaj, Saul, în *Fap* 7,8b, reluat în *Fap* 8,3, care semnalează activitatea sa de

⁵ *Perseguitati...*, cit., 36s.

⁶ *Ibid.*, 41.

⁷ L. Tosco, *Pietro e Paolo ministri del giudizio di Dio*, EDB, Bologna 1989, 163s.

⁸ Vezi J. DUPONT, *La Question du Plan des Actes des Apôtres à la lumière d'un texte de Lucien de Samosate*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 24ss.

persecutor: punct de legătură pentru a relata apariția Celui Înviat lui Saul lângă Damasc (*Fap* 9,1-30). Cu *Fap* 1,8b începe și tema răspândirii creștinilor ca efect al persecuției, reluată în *Fap* 8,4, punct de plecare al activității misionare în Iudeea, Samaria și Siria, relatată în *Fap* 8,5ss; 11,19ss. „Suprapus” în aceste versete care pregătesc relatările următoare este *Fap* 8,2, care se întoarce la mormântul lui Ștefan și conchide prima parte a cărții: Biserica din Ierusalim⁹.

Suntem deci în prezența unei lucrări structurate cu grijă, unde este evident rolul fundamental al sumarelor. Trebuie depășită părerea, devenită prezentă începând cu Dibelius, potrivit căreia ele ar fi servit la îmbinarea tradițiilor de diferite origini și la umplerea lipsei de informații¹⁰. Este posibil ca Luca să nu fi avut la dispoziție un material bogat despre istoria primei comunități din Ierusalim, dar intenția sa nu este aceea de a umple aceste lipsuri prin sumare. Scopul său nu este acela de a reconstitui istoria Bisericii din Ierusalim după un concept istoriografic, care în realitate provine de la pozitivismul secolului trecut (o serie de fapte relatate în succesiune cronologică). În schimb, datorită sumarelor și cu ajutorul exemplelor narative, Luca vrea să facă să iasă la suprafață realitățile constitutive ale Bisericii, care apar în mod special și tipic în comunitatea din Ierusalim. Betori scria pe bună dreptate: „De fapt, procedeul sumarului nu este o soluție de scăpare în fața lipsei materialului, ci unul dintre cele două moduri fundamentale de a relata istoria, pe lângă cel «teatral», bine cunoscut în Antichitate...”¹¹

Ce imagine a Bisericii ilustrează comunitatea din Ierusalim în gândirea lui Luca?

Autorul prezintă succesiv viața Bisericii în realitatea sa internă și externă. Caracteristica vieții intime a comunității este unitatea în diferitele sale dimensiuni și manifestări (*Fap* 2,42-47; 4,32-35), unitate care nu este statică și închisă, ci vie, cu o dinamicitate la care contribuie într-un anumit mod și infidelitățile unora (*Fap* 5,1ss) și problemele diversificării în interiorul comunității (*Fap* 6,1ss). Luca denunță pericolele constante care amenință unitatea (egoismul, lipsa relațiilor) și dezvăluie adevăratul autor care se opune ei: Satana.

La rândul său, vitalitatea internă a Bisericii este intim legată de deschiderea sa spre lume. Vestirea cuvântului și deci caracterul misionar sunt constitutive pentru Biserică. Este ea însăși fidelă datoriei sale fundamentale, în măsura în care se îndreaptă spre oameni, se arată universală. Creșterea numerică devine semn al autenticității de credință și de viață.

Evangelizarea este localizată la început la Ierusalim, dar Luca are grijă să noteze cu regularitate progresele ei, cu indicarea creșterii numerice a credincioșilor (*Fap* 2,41.47; 4,4; 5,14; 6,1.7). Mai târziu, când proclamarea va depăși granițele cetății sfinte, această creștere este inclusă în însăși răspândirea și extinderea teritorială a vestirii evangheliei. În sfârșit, cuvântul mântuirii se răspândește

⁹ J. DUPONT, *op. cit.*, 30s.

¹⁰ Vezi G. BETORI, în *La storiografia nella Bibbia*, cit., 108s. Așa, și părerea lui Haenchen în comentariu la 121: „Luca vrea, ca istoric, să umple și lipsurile dintre elementele Tradiției”.

¹¹ G. BETORI, în *La storiografia nella Bibbia*, cit., 109, nota 23.

într-un mod care nu poate fi oprit, potrivit planului divin, în ciuda și chiar datorită obstacolelor.

Persecuția este momentul central și structural al acestui aspect misionar al Bisericii. Nu este vorba de un fapt întâmplător: persecuția este prezentată ca o realitate constantă și centrală a experienței ecleziale¹², un factor pozitiv al creșterii pentru comunitate în relație cu Dumnezeu, ocazie pentru răspândirea predicării, verificarea propriei autenticități și identități, întrucât favorizează scopul misionar al Bisericii. „Biserica aceasta care trăiește în istorie, vestind și învățând, instrument al mântuirii lui Dumnezeu, este Biserica ce, după chipul lui Cristos, proclamă cuvântul, suferă în persecuții, crește în încercări, în slujirea lumii”¹³. Astfel, crește Israelul creștin, adunat în jurul apostolilor care vestesc cuvântul, conduși de Duhul Sfânt. Autoritatea apostolilor în poporul lui Dumnezeu se afirmă, în special, în contrast cu autoritatea iudaică, reprezentanta Israelului necredincios, care își pierde credibilitatea.

Dacă Luca este un istoric care se respectă – și este, fără îndoială, –, trebuie să acceptăm că el se bazează pe informații exacte pentru a prezenta viața Bisericii din Ierusalim, chiar dacă acestea sunt puține și de proveniență variată. Se poate vedea caracterul majoritar semit al acestei prime părți a *Cărții Faptelor* (R. Pesch).

O problemă aparte și foarte actuală privește legătura dintre creștinismul primar și esenieni. Interesul s-a trezit după publicarea mai completă a fragmentelor grotei 4Q și 7Q5 și după săpăturile lângă „poarta esenienilor” de la Ierusalim¹⁴. Se vorbește, așadar, despre cât poate Luca să documenteze o eventuală influență a esenienilor asupra primei comunități din Israel (alegerea lui Matia, folosirea Scripturii, organizarea și viața comunității). Cu toate acestea, se impune o prudență în special cu privire la relațiile directe cu Qumran.

¹² Vezi BETORI, *Perseguitati...*, cit., 49s.

¹³ Vezi BETORI, *Perseguitati...*, cit., 203.

¹⁴ Vezi *Christen und Christliches in Qumran?* îngrijită de B. MAYER, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1992.

I. LA ÎNCEPUTUL COMUNITĂȚII CREȘTINE (*Fap* 1,12 – 2,47)

Prima secțiune (*Fap* 1,12 – 2,47) este bine delimitată structural: un sumar inițial (*Fap* 1,12-14) situează acțiunea în Ierusalim, menționat întotdeauna cu numele semit cu conotația religioasă de *Ierousalem*, adaptat special în acest moment central al istoriei mântuirii care se desfășoară în ea. Un alt sumar conchide întregul (*Fap* 2,42-47). Temele unității, zelului și rugăciunii¹ formează incluziunile.

În afară de aceasta, cu *Fap* 1,15, Luca începe o numărătoare care are și o funcție structurală: menționarea creșterii numerice a Bisericii și, prin urmare, eficacitatea răspândirii cuvântului. Se începe cu un nucleu de 120 de persoane (*Fap* 1,15) care va deveni o comunitate de peste 3.000 de creștini (*Fap* 2,41), în continuă creștere (*Fap* 2,47). Apare, astfel, prima misiune dată de Cel Înviaț: mărturia la Ierusalim datorită „puterii” Duhului Sfânt (*Fap* 1,8).

Între un sumar și altul, autorul a așezat două relatări de o importanță fundamentală: alegerea lui Matia în locul lui Iuda și trimiterea Duhului Sfânt la Rusalii. Sunt momente constitutive: colegiul apostolic ajunge la plinătatea sa și începe să se nască Biserica.

Cei Unsprezece devin Doisprezece (în viziunea lui Luca), așadar, apți pentru a da acea mărturie pe care (noul) Israel este chemat să o dea în fața neamurilor, după Deutero-Isaia². În consecință, alegerea lui Matia trebuie să se întâmple înainte de Rusalii: colegiul apostolic în întregime trebuie să primească puterea Duhului pentru a intra efectiv în funcția de martor. „Coborârea Duhului asupra oricărui trup cere ca (noul) Israel, reprezentat de Cei Doisprezece, să fie prezent în totalitate. A primit Duhul Sfânt și se prezintă ca martor în fața neamurilor potențial prezente în iudeii din diaspora, pentru a da mărturie despre Cristos”³.

Și nucleul inițial de 120 de persoane devine, prin Duhul Sfânt primit, comunitate creștină ale cărei caracteristici sunt relatate în sumarul din *Fap* 2,42-47. În sumarul din *Fap* 1,12-14, Cei Unsprezece, distinct de ceilalți prezenți, sunt menționați alături de alții prezenți, fără un scop anume pentru aceștia. Luca ține să sublinieze unanimitatea ca o caracteristică a grupului, înainte de orice distincție de misiune.

¹ Termenii *proskarterountes homothymadon* („stăruiau într-un cuget”, în *Fap* 1,14 și 2,46); *proseuchê* („rugăciune”) în 1,14 și 2,42 („lăudând” în 2,46). Vezi G. BETORI, *Perseguitati a causa del nome*, cit., 26ss.

² *Is* 43,10.12; 44,8; vezi G. SCHNEIDER, *Die Zwölf Apostel als Zeugen*, în *Lukas, Theologe der Heilsgeschichte*, cit., 78.

³ *Ibid.*

Când acest grup devine Biserică, și colegiul apostolic începe misiunea în interiorul comunității care urmează cu sârguință învățătura apostolilor (*Fap* 2,42).

În această primă secțiune, relatând originile Bisericii, Luca îi prezintă cititorului izvorul permanent al comunității creștine: darul Duhului Sfânt și Tradiția apostolică.

1. Nucleul inițial: *Fap* 1,12-14

¹² Atunci ei s-au întors la Ierusalim de la muntele numit al Măslinilor, care se află aproape de Ierusalim, cât un drum în zi de sâmbătă. ¹³ Când au intrat, au urcat în încăperea de sus, unde obișnuiau să se adune. Erau: Petru și Ioan, Iacob și Andrei, Filip și Toma, Bartolomeu și Matei, Iacob, fiul lui Alfeu, și Simon Zelotul și Iuda al lui Iacob. ¹⁴ Toți aceștia, într-un cuget, stăruiau în rugăciune împreună cu femeile și cu Maria, mama lui Isus, și cu frații lui.

Luca reia formularea din *Lc* 24,52: apostolii „s-au întors la (*eis*) Ierusalim”; dar acum expresia dobândește claritate, pentru că se află în contrast cu îndemnul îngerilor: „De ce stați privind la (*eis*) cer?” Apostolii ascultă de îndemnul Celui Înviaț de a merge la Ierusalim: a merge în cetatea sfântă înseamnă a începe o nouă etapă a istoriei mântuirii, în special, în prima parte a cărții. Diferit de *Lc* 24,51, informația din *Fap* 1,12 nu conchide atât relatarea înălțării, se deschide la evenimentele viitoare.

Autorul menționează și locul înălțării: nu mai e Betania (ca în *Lc* 24,50), ci Muntele Măslinilor⁴: tema parusiei (*Fap* 1,11) a sugerat poate o aluzie la *Zah* 14,4⁵ Oricum, muntele este un loc adaptat pentru a localiza manifestările divine.

Nu pare ca Luca să vadă o contradicție în a situa prima dată înălțarea la Betania și a doua oară pe Muntele Măslinilor: probabil, bazându-se pe *Mc* 11,1, el consideră aceste locuri atât de aproape, încât le face identice. Dar dacă este adevărat că Muntele Măslinilor se află la o distanță de aproximativ un drum de o sâmbătă⁶ (=880 m), nu e la fel și pentru Betania care se află la ceva mai mult de doi km de Ierusalim. Se pare că Luca nu cunoaște personal locurile. Alege expresia „un drum de sâmbătă” pentru a da o nuanță biblică acestui început al Bisericii?

1,13. Ajunși în cetate, apostolii nu urcă la templu (*Lc* 24,51), ci în încăperea de sus, care ar fi putut să fie nivelul superior al unei case obișnuite sau o cameră construită

⁴ Numai în acest verset îl numește Muntele Măslinilor (dell'Oliveto, nu degli Ulivi) (*elaiôn*); în altă parte (*Lc* 19,29; 21,37) scrie gen. pl. al cuvântului *elaia* („măslină”), ca în *Mc* 11,1. Pentru R. Pesch este un semn că în *Fap* 1,12 Luca a urmat o anumită tradiție. Expresia „numit” + nume propriu este tipică lui Luca (de 24 de ori în opera sa; numai de 4 ori în *Apocalips*), ca și verbul *hypostrephein* („a se întoarce”): de 32 de ori din 35 în Noul Testament.

⁵ Textul profetic indică Muntele Măslinilor ca fiind locul venirii escatologice a lui JHWH. Cu toate acestea, Conzelmann afirmă că nu există în iudaism dovezi ale unei venituri a lui Mesia pe Muntele Măslinilor.

⁶ Adică distanța pe care un iudeu o putea parcurge sâmbăta, potrivit *Ex* 16,29, cf. *Num* 35,4; pentru lectura rabinică, vezi BILL. 2,590ss.

pe terasa acoperișului unei case mari și accesibilă printr-o scară exterioară. Nu servea de locuință, ci de loc de odihnă, pentru studiu, rugăciune sau întâlniri⁷.

Menționarea încăperii de sus izvorăște dintr-o tradiție istorică sau are mai degrabă valoare simbolic-teologică, fără a se baza pe o amintire precisă?

– Încăperea de sus, ca și muntele, deșertul sau norul, se poate să fi primit valoare simbolică (vezi deja folosirea în Vechiul Testament) și să fi devenit un loc unde pot fi situate întâlnirile cu caracter religios (*Fap* 9,37.39; 10,9; 20,8)⁸. Se poate ca Luca să fi fost împins spre această folosire de relatarea ultimei cene (*Mc* 14,15; *Lc* 22,12). Pe lângă aceasta, el a construit o scenă ideală și edificatoare pentru a face trecerea între relatarea înălțării și cea a Rusaliilor: ar fi inutilă întrebarea dacă în acea încăpere era loc pentru 120 de persoane (*Fap* 1,15) și dacă s-au rugat zece zile (de la înălțare până la Rusalii).

– Ipoteza că Luca ar fi ținut cont de o tradiție rămâne validă. Articolul determinativ pus înaintea expresiei „în camera de sus” trimite cu gândul că este vorba de un loc precis. Trebuie luată în considerare și amintirea familiei lui Isus; pare întemeiată apartenența unor membri ai acestei familii la prima comunitate din Ierusalim (*1Cor* 15,7: apariția Celui Înviat lui Iacob, „fratele Domnului”)⁹.

Nu se poate verifica dacă această încăpere superioară, centru al întâlnirilor primei comunități din Ierusalim, este locul unde Isus ar fi petrecut ultima cină și acest loc ar fi fost casa Mariei, mama lui Ioan Marcu (*Fap* 12,12), unde se aduna Biserica¹⁰. Este legitim să ne gândim că prima comunitate din Ierusalim nu a uitat locul unde Isus a instituit Euharistia.

În partea a doua a versetului, evanghelistul reia lista Celor Doisprezece (acum Unsprezece) din *Lc* 6,14-16, cu unele variante: Petru este întotdeauna la începutul listei, dar acum este menționat cu numele dat lui de Isus. Pentru că în *Fapte* Ioan este menționat în mod regulat împreună cu Petru (*Fap* 3,1.3.4.11; 4,1.13.19; 8,14), Luca îl pune direct lângă acesta din urmă; așadar, Ioan îl precede acum pe fratele său Iacob, iar Andrei cade pe locul patru; Toma, din motive necunoscute, apare pe locul șase. Iuda Iscarioteanul, desigur, nu mai este menționat. Locul lăsat liber de el va trebui ocupat¹¹.

⁷ Ca în epoca rabinică (BILL. 2,594); pentru Vechiul Testament, vezi *1Rg* 17,19ss; *2Rg* 4,10-11.33; *Dan* 6,11: încăperea de sus este locul pentru întâlniri divine (minuni), de rugăciune.

⁸ Contactele între *2Rg* 4,8ss (în special vv. 10-11.33) și *Fap* 9,36ss (vezi vv. 37.39) arată că Luca știa valoarea religioasă a încăperii de sus.

⁹ După Riesner, Luca ar fi folosit în *Fap* 1-6 tradiții care provin de la familia lui Isus; comunitatea din Ierusalim și-ar fi avut centrul în (sau în apropiere de) zona esenienilor, în partea sud-vestică a orașului (*Christen und Christliches in Qumran?*, Eichstätter Studien, vol. 32, Verlag F. Pustet, Regensburg 1992, 139ss).

¹⁰ Nu este suficient să spunem că, în *Fap* 1,13, Luca folosește un termen diferit de cel folosit în *Lc* 22,12 (Marshall). În acest ultim caz, Luca este legat de sursă (*Mc* 14,15: *anagaion*: încăpere superioară: *hapax*); când nu depinde de un izvor scris, preferă termenul *hyperô(i)n* (*Fap* 1,13; 9,37.39; 20,8), dar poate varia: în *Fap* 10,9, Petru merge să se roage pe terasa casei (*dôma*).

¹¹ Betori (*Perseguirati a causa del nome*, cit., 29s) vede un paralelism imperfect în aranjarea listei: două serii de câte patru persoane, urmate de două serii de numai trei persoane sau grupuri de persoane:

Luca începe cartea *Faptelor* prin redarea listei numelor apostolilor, la fel cum a făcut la începutul misiunii lui Isus, în *Evanghelie*. El ține să-i numească atât la alegerea lor pentru a fi martori ai activității și învățaturii lui Isus, cât și la începerea misiunii lor ca martori în fața lui Israel¹².

Cei Doisprezece reprezintă continuitatea dintre Isus și Biserică.

1,14. Luca autorul continuă să folosească verbe la imperf., timp adaptat pentru a prezenta un cadru general sau un comportament obișnuit, caracteristic unui sumar. Versetul este scris de redactor în ceea ce privește vocabularul, stilul și temele¹³. Apare pentru prima dată motivul unanimității inimilor, îndrăgit de Luca (*Fap* 2,44.46; 4,24; 5,12; 15,25), și al stăruirii, al perseverenței în rugăciune (*Lc* 6,12; 18,1; 22,44; *Fap* 2,42; 6,4; 12,5)¹⁴. Se observă o invitație la o armonie fraternă care apropie aceste texte de cuvântul din *Mt* 18,19¹⁵.

Diferit de grupul Celor Unsprezece, dar unite în credință, în iubire și în rugăciune¹⁶, sunt redate alte grupuri prezente: anumite femei, care nu sunt precizate, dar, fără îndoială, este vorba de cele care l-au urmat pe Isus din Galileea, ca Maria din Magdala, Ioana, Suzana, Maria a lui Iacob (*Lc* 8,2s; 23,49.55s; 24,10.22-24)¹⁷, martori, mai ales, ai morții lui Isus și ai mormântului gol.

Luca îi numește și pe „frații” lui Isus¹⁸; apropiere semnificativă, întrucât, contrar femeilor, tradiția arată că aceste rude erau de la început împotriva lui Isus (*Mc* 3,20s.31ss; 6,1ss; *In* 7,3-5). Apariția Celui Înviat lui Iacob, „fratele Domnului”, a fost la originea schimbării lor? Luca tinde decis să treacă sub tăcere,

Petru	și Ioan	și Iacob	și Andrei
Filip	și Toma	Bartolomeu	și Matei
Iacob (...)	și Simon (...)	și Iuda (...)
Femei	și Maria (...)	și frații

Seriile de trei persoane apar incomplete: așteaptă o completare care se va verifica în seria a treia, în relatarea alegerii lui Matia (Cei Unsprezece redevin Doisprezece) și în ultima serie în relatarea Rusaliilor (grupul inițial devine Biserică: *Fap* 2,41).

¹² DÖMER, *op. cit.*, 123. Caracteristic stilului lui Luca: folosirea adverbului de loc (*hou* = *hopou*) în locul pron. rel. (*Lc* 4,16.17; 10,1 etc.; *Fap* 2,2; 7,29; 12,12; 16,13 etc.); construcția perifrastică: verb „a fi” la imperf. + part. (*loco* doar imperf.): „erau locuind”.

¹³ Folosirea lui *pantes* („toți”), foarte frecventă în opera sa; *proskarterein* („a fi stăruitor”: *Mt*: 0; *Mc*: 1; *Lc*: 0; *Fap*: 6; de încă trei ori Paul în NT); *homothymadon* („într-un suflet, unanim”: de 10 ori în NT și doar *Rom* 15,6); prep. *syn* („împreună, cu”); construcția perifrastică („erau” + part.).

¹⁴ Expresia se întâlnește și la Paul: *Rom* 12,12; *Col* 4,2.

¹⁵ A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 425.

¹⁶ „Comunitatea nu prea numeroasă care îl așteaptă în armonie și în rugăciune pe Duhul Sfânt reprezintă în miniatură noul popor al lui Dumnezeu, fără discriminări și privilegii. Toți fac parte din el: discipolii, femeile credincioase, mama și părinții” (R. Fabris, 79).

¹⁷ Nimic în opera sa nu ne permite să ne gândim că Luca avea în minte soțiile apostolilor, după cum susține codicele *D* care prezintă „femei cu fiii” (vezi și Lüdeman, *op. cit.*, 33).

¹⁸ Numai în *Lc* 8,19-21. Din *Mc* 6,3 cunoaștem numele de Iacob, Ioses, Iuda și Simon. Luca îl va cita numai pe Iacob în *Fapte*, care trebuie probabil identificat cu cel din *Mc* 6,3 (*Fap* 12,17; 15,31; 21,8), și numai Paul le dă titlul de „frați ai Domnului”. Pentru problema „frații lui Isus”, vezi J. BLINZLER, *I fratelli e le sorelle di Gesù*, „Studi biblici” 29, Paideia, Brescia 1979. Motivele pentru a crede că Maria nu a avut alți fii sunt strict de natură teologică; din punctul de vedere al cercetării istorice, problema este nerezolvată: evangheliile oferă răspunsuri *pro* și *contra*.

deja din *Evanghelia*, atitudinea lor negativă (*Lc* 8,19-21) și să-i numească împreună cu grupul de femei înainte de moartea lui Isus (*Lc* 23,49).

Maria este singura persoană în acest verset care este amintită pe nume și mai apare doar în *Lc* 1-2 și niciodată în *Evanghelia* (*Lc* 8,19-21 și 11,27s). Menționarea sa este, așadar, neașteptată și ne face să credem că Luca urmează o tradiție care știe despre prezența rudelor și a mamei lui Isus în prima comunitate din Ierusalim. Numind-o ca mamă a lui Isus, Luca scoate în evidență misiunea pe care ea a avut-o în istoria mântuirii. Referirea la Maria în acest loc (și, totodată, ultima sa menționare în *Fapte* și în Noul Testament) nu este întâmplătoare pentru evanghelist: Maria apare la începutul *Evangheliei*, ca și la începutul *Faptelor*, la începutul vieții lui Isus, ca și la începutul vieții Bisericii¹⁹.

Planul divin pentru Maria era să-l nască pe Isus. „Când a fost împlinit ministerul Mariei, în timp, ca toate misiunile pământești, ea rămâne credincioasă. Prin aceasta, comunică cu viața profundă a Bisericii și cu misiunea sa”²⁰.

În acest prim sumar al *Faptelor*, Luca ne prezintă un portret ideal și edificator al celui dintâi nucleu de creștini care așteaptă în rugăciune (*Lc* 11,12) și în armonie darul promis al Duhului Sfânt, după cum Isus însuși, la botez, aștepta în rugăciune când Duhul Sfânt a coborât asupra lui (*Lc* 3,21s). Pentru Luca, Biserica prelungește lucrarea lui Isus.

2. Alegerea lui Matia: *Fap* 1,15-26

¹⁵ În zilele acelea, Petru s-a ridicat în mijlocul fraților – mulțimea celor adunați în acel loc era cam de o sută douăzeci de persoane – și a spus: ¹⁶ „Fraților, trebuia să se împlinească Scriptura pe care a spus-o dinainte Duhul Sfânt prin gura lui David despre Iuda, cel care a devenit călăuză a celor care l-au prins pe Isus. ¹⁷ Căci el era din numărul nostru și fusese părtaş al aceleiași slujiri. ¹⁸ Dar acesta și-a cumpărat un ogor din plata nelegiuirii sale și, căzând cu capul în jos, a crăpat la mijloc și i s-au vărsat toate măruntaiele. ¹⁹ [Faptul] a devenit atât de cunoscut tuturor locuitorilor Ierusalimului, încât locul acela este numit în limba lor «Hacheldamah», adică «Ogorul Sângelui». ²⁰ Căci este scris în cartea *Psalmlor*: «Să devină locuința lui pustie și să nu fie locuitor în ea» și: «Misiunea lui să o ia altul». ²¹ Așadar, trebuie ca unul dintre acești bărbați, care ne-au însoțit în tot timpul cât a trăit printre noi Domnul Isus, ²² începând de la botezul lui Ioan până în ziua în care a fost înălțat de la noi, să devină martor al învierii lui împreună cu noi”. ²³ Au propus doi: pe Iosif, cel chemat Barsaba, numit și Iustus, și pe Matia. ²⁴ Apoi s-au rugat astfel: „Tu, Doamne, care cunoști inimile tuturor, arată-ne pe care dintre aceștia doi l-ai ales, ²⁵ ca să ia locul în această slujire și în apostolatul din care a căzut Iuda, ca să meargă la locul care i se cuvenea”. ²⁶ Atunci au tras la sorți pentru ei și sorții au căzut pe Matia, iar el a fost adăugat la cei unsprezece apostoli.

Relatarea alegerii lui Matia este bine așezată din punct de vedere teologic: cu el este completat colegiul apostolic după înălțarea Domnului și înainte de coborârea Duhului Sfânt, „putere” necesară pentru a desfășura misiunea de mărturie.

¹⁹ Vezi A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 457-460.

²⁰ *Ibid.*, 461.

Interesul nu cade pe persoana lui Matia în sine, care nu va mai fi menționat în carte, ci pe acel *unul* (vv. 22,24) indispensabil pentru a reface numărul Celor Doisprezece²¹.

Alegerea lui Matia în grupul Celor Doisprezece este, indubitabil, un eveniment real. Dar de ce la început înlocuirea lui Iuda era privită ca o necesitate istorică și apoi nu se mai recurge la alte înlocuiri? Probabil, refacerea numărului simbolic de doisprezece (cele douăsprezece triburi ale lui Israel) arată intenția de a urma misiunea lui Isus: chemarea la convertire a întregului popor al lui Israel (*Gal 2,7s*); programa se schimbă cu deschiderea către lumea păgână și refuzul Israelului ca popor.

Ce semnificație are completarea colegiului apostolic în orizontul teologic al lui Luca? Evanghelistul nu o explică²². Poate fi înțeleasă în perspectivă escatologică:

Căderea lui Iuda a creat o situație nouă, neprevăzută. Bazându-se pe sentința celor „Douăsprezece tronuri” (*Mt 19,28 = Lc 22,30*), apostolii s-au gândit probabil că Cei Doisprezece aleși de Isus constituiau o formă permanentă de guvernare a „Israelului lui Dumnezeu”. Dacă unul din Cei Doisprezece nu mai este, ce trebuie făcut?... Simpla moarte a unui apostol nu ar fi dus cu gândul imediat la un loc vacant; la înviere ar fi fost prezent pentru a ocupa tronul său. Dar apostazia pune o cu totul altă problemă²³.

Într-o perspectivă istorico-salvifică, Cei Doisprezece reprezintă noul Israel chemat să dea mărturie în fața lumii, după Deutero-Isaia²⁴. Când Duhul Sfânt urmează să fie revărsat pentru mărturia în fața lumii, reprezentanții noului Israel trebuie să fie în totalitate.

De la începutul ministerului său, Isus a ales Doisprezece apostoli (*Lc 6,13*)²⁵. Acest grup va rămâne constant cu Isus și nu se va destrăma nici în timpul pătimirii și morții sale (Luca nu vorbește despre fuga apostolilor). În viziunea lui Luca, ceea ce este constitutiv pentru apostol este ca acesta să fi trăit cu Isus de la botezul său de către Ioan până la înălțare (*Fap 1,21-22*): este o funcție specifică și irepetabilă.

Atingem, astfel, un alt punct important: Luca restrânge conceptul de apostol la Cei Doisprezece și unește, prin urmare, două realități care la origine erau distincte: *Cei Doisprezece* care, pentru Isus, reprezentau cele douăsprezece triburi ale lui Israel, simbol al întregului popor ales și intenția lui Isus de a se adresa întregului Israel; și *apostolii*, termen cu care după înviere au fost numiți evanghelistorii itineranți. Identificarea apostolilor cu Cei Doisprezece a fost făcută pe timpul lui Luca și de către alții (*Mt 10,2*, cf. *11,1*; *Ap 21,14*) și a fost pregătită de texte ca *Mc 6,30*, cf. *v. 7*, pentru a putea răspunde mai bine la nevoia de a-i clasifica pe Cei Doisprezece ca apostoli prin excelență, pentru a evita faptul ca termenul să devină un număr fără semnificație religioasă²⁶. Luca se așază pe drumul epocii sale, dar, restrângând în mod sistematic conceptul de apostol la

²¹ Vezi PAPA, 66.

²² Vezi J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 186s

²³ C.H. DODD, *Conformément aux Ecritures*, ed. du Seuil, Paris 1968, 59.

²⁴ G. SCHNEIDER, în *Lukas, Theologe der Heilsgeschichte*, cit., 78.

²⁵ Deja *Lc 6,13* exprimă concepția luciană a apostolatului rezervat Celor Doisprezece prin alegere, plecând de la un număr mai mare; *Fap 1,24* reia aceeași idee: Luca rămâne fidel lui însuși.

²⁶ Vezi DÖMER, *op. cit.*, 132.

Cei Doisprezece și subliniind misiunea lor de martori, el dă o orientare precisă: Cei Doisprezece apostoli sunt baza sigură pe care se află tradiția lui Isus.

În Cei Doisprezece apostoli continuitatea istorico-salvifică a activității lui Isus și a tinerei Biserici este, ca să spunem așa, asigurată instituțional, și anume, ei sunt, într-un anumit sens, garanți personali ca dezvoltarea istorico-salvifică, după *faptele și învățăturile* lui Isus, să angajeze, fără întrerupere și falsificare, dezvoltarea sa în predica creștină și, astfel, evenimentul-Cristos să ajungă la împlinire²⁷.

În sfârșit, apostolii-martori dau tradiției lui Isus, transmisă în Biserică, reluată de Luca și primită de Teofil (și de cititor), acea întărire pe care se bazează credința (*Lc* 1,1-4). Timpul lui Luca are nevoie de garanție.

Cum se prezintă relatarea din *Fap* 1,15-26? Este o construcție bine structurată, în care regăsim stilul și gândirea teologică ale redactorului. Predomină elementul discursiv (discursul lui Petru, vv. 16-22; rugăciunea grupului, vv. 24-25); partea narativă se reduce la versetul introductiv (v. 15) și la vv. 23.26, adică la un scurt rezumat al alegerii lui Matia. Dar Luca știe să relateze cu artă și dinamism această scenă.

Structural, citarea *Ps* 108/109, 26 și 68/69,8 constituie partea centrală a relației și o împarte în două: primul citat conchide argumentul privitor la moartea lui Iuda (vv. 16-20a), al doilea introduce alegerea lui Matia (vv. 20b-26). Atenția se îndreaptă de la trecutul lui Iuda la viitorul colegiului apostolic²⁸. În prima parte se explică cum a fost posibilă căderea unuia din Cei Doisprezece. Partea a doua răspunde necesității de a reface numărul complet al apostolilor.

Relatarea se desfășoară în totalitate pe fondul împlinirii Scripturii: ceea ce Dumnezeu a vestit prin gura lui David trebuie să se îplinească (moartea lui Iuda); ceea ce poruncește cuvântul divin trebuie să se realizeze (alegerea lui Matia)²⁹. Evenimentele relatate – negative sau pozitive – sunt bine inserate în istoria mântuirii.

Pentru a compune relatarea, Luca s-a folosit, fără îndoială, de tradiții preexistente: două tradiții orale, independente la origine și pe care Luca le-a unit: o relatare de tip popular despre moartea lui Iuda (legată de un teren numit „Ogorul Sângelui”, cf. *Mt* 27,8) și numele lui Barsaba și Matia, candidați la colegiul apostolic (cele două nume nu apar în altă parte).

²⁷ DÖMER, *op. cit.*, 133s.

²⁸ Trebuie notat jocul incluziunilor:

pentru întreaga relatare:

„această slujire”: vv. 17.25;

„soartă” (*klēros*): vv. 17.26;

Iuda: vv. 16.25;

„numărat printre/cu noi”: vv. 17.26.

în prima parte:

„Scriptura (v. 16a) – „este scris” (v. 20a);

în a doua parte:

„misiunea sa să o ia altul” (v. 20b) –

„ca să ia locul în această slujire” (v. 25).

Disponerea chiastică a celor două părți:

a – trebuia (v. 16)

b – citarea Scripturii (v. 20a)

b' – citarea Scripturii (v. 20b)

a' – Așadar, trebuie (v. 22). Vezi PAPA, 59ss; BETORI, *Perseguirata al causa del nome*, cit., 27.

²⁹ Vezi G. SCHNEIDER, *Zitate aus dem Alten Testament*, Exkurs 3, în comentariu, 232ss.

Nesiguranțele apar când se încearcă definirea cu mai multă exactitate a originii și conținutului acestor relatări prelucrate și influența lor asupra textului lui Luca. Relatarea aparține în totalitate redactorului, chiar dacă ține cont de informații orale, sau redactorul depinde de izvoare și sub aspect literar?³⁰ Pe această linie, cercetarea se concentrează asupra problemei dacă tradițiile ar fi fost legate de o referire scripturistică³¹.

Deși refacerea colegiului Celor Doisprezece a fost un fapt istoric, nu mai avem darea de seamă. Diferite indicii confirmă acest lucru:

– Petru traduce cuvântul aramaic „Hacheldamah” credincioșilor de limbă aramaică!

– Petru pare să considere moartea lui Iuda un fapt deja îndepărtat în timp (v. 19), în vreme ce este vorba de un fapt recent.

– Nu se explică și de ce Petru trebuia să le comunice celor prezenți o informație (tocmai moartea lui Iuda) pe care toți o cunosc deja! (v. 19)

În sfârșit, din punct de vedere istoric, nu Petru este cel care le adresează acest discurs iudeilor prezenți, ci Luca este cel care se adresează cititorilor eleni din timpul său. Intenția este profund teologică, și nu informativă.

Chiar și introducerea alegerii lui Matia după înălțare și înainte de coborârea Duhului are valoare teologică, și nu istorică: perioada de 40 de zile între învierea și înălțarea Domnului și cea de 50 de zile până la coborârea Duhului Sfânt au o

³⁰ În primul caz se va insista pe caracterul lucan al textului: unitatea de compoziție, stilul, teologia; în al doilea caz se vor pune în lumină expresii considerate nelucane sau construcția semitică a frazei (*parallelismus membrorum* în v. 17, juxtapunere în vv. 23.24.26). Prezentarea lui *status quaestionis* (p. A. Weiser, *Die Nachwahl des Matthias*, în *Studien zu Christsein und Kirche*, „Stuttgarter Biblische Aufsatzbände. Neues Testament” 9, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1990, 161ss.

³¹ O admit diferiți exegeți în cazul tradiției despre moartea lui Iuda: M. WILCOX, *The Judas-Tradition in Acts 1,15-26*, în NTS 19 (1972-73); G. Schneider, R. Pesch. Roloff etc. Pentru aceștia, cel de-al doilea citat (Ps 108/109,8) legat de alegerea lui Matia este redacțional.

Pentru unii (Haenchen, Schneider etc.), Luca face prima citare după LXX și, prin urmare, legătura cu tradiția despre moartea lui Iuda s-a făcut numai în comunitățile elene. Pentru alții, în schimb (R. PESCH, E. NELLESSEN, *Tradition und Schrift in der Perikope von der Erwählung des Matthias*, în BZ 2 [1975], 205ss), citarea Ps 69/68,26 se bazează pe textul ebraic al psalmului și a fost legată de tradiția despre Iuda deja în comunitatea aramaică. Discuția privește în special sensul pe care cuvântul ebraic al psalmului – *mirah* – îl are în limba greacă, care îl traduce cu *epaulis*: numai „tabără de corturi” (Haenchen: atunci, textul ebraic nu este aplicabil la situația lui Iuda), sau „centru de locuit, moșie, proprietate, ogor” (aplicarea citatului este posibilă în cazul lui Iuda deja plecând de la ebraică). Pentru Nellessen, amândouă tradițiile erau deja legate de o citare scripturistică în stadiul aramaic: tradiția despre moartea lui Iuda cu Ps 69/68,26, tradiția despre alegerea lui Matia cu Ps 109/108,8 (p. 217). Originea aramaică a tradiției s-ar fi întărit, iar dacă ar fi existat o influență directă a Targum-ului palestinian din Gen 44,18 în Fap 1,17, o asemenea influență, de fapt, ar fi fost posibilă numai într-o comunitate aramaică (dar, în timp ce Wilcox atribuie Fap 1,17 tradiției despre moartea lui Iuda, Nellessen o introduce în cea a alegerii lui Matia). Poziția lui Nellessen a fost criticată de G. Schneider în comentariu, 215 (argumentarea și modul de a introduce citarea Ps 108/109,8 sunt ale lui Luca), și de J. Dupont, *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 189ss: incluziunea între v. 17 și v. 26, schimbarea în Lc 22,3 față de Mc 14,10 (Luca adaugă termenul „număr”, înrudit cu part. „a număra” din Fap 1,17) și alte indicii ne duc cu gândul la o lucrare redacțională, și nu la o influență din Targum. Pentru A. Weiser (*op. cit.*, 167), Luca a reelaborat și leagă tradiția prelucrată despre moartea lui Iuda cu tradiția despre alegerea lui Matia, cu ajutorul Ps 108,8.

semnificație simbolico-teologică, și nu cronologică. Nu suntem în măsură deci să știm când s-a petrecut din punct de vedere istoric alegerea lui Matia.

1,15. Luca a redat introducerea după stilul LXX pentru a crea în mod evident impresia unei relatări biblice³².

Expresia „în zilele acelea”, care marchează etapele istoriei mântuirii, situează episodul între înălțare și Rusalii. Legătura cu sumarul precedent (vv. 13-14) este însă slabă și dă impresia că relatarea alegerii lui Matia întrerupe o anumită continuitate între sumarul din vv. 13-14 și relatarea Rusalilor³³.

Pentru prima dată în carte, Petru intră în funcție și își asumă un rol de conducere: el ia inițiativa într-o acțiune care privește întreaga comunitate, dar în unire cu ceilalți care iau parte la decizia finală³⁴. Autoritatea lui Petru – pe care Luca o pune probabil pe seama apariției Celui Înviat (*Lc* 24,34) și pe obligația de a-i întări pe frați (*Lc* 22,32) – nu e considerată deasupra comunității; el este, înainte de toate, un „frate”. Cu acest termen, de fapt, primul dintre apostoli se adresează membrilor comunității din care face parte și el (v. 16). Obiceiul creștin de a se numi „frați” provine din iudaism³⁵, dar a primit o nouă conotație în Bise-rică: apartenența, împreună cu Cristos, la familia lui Dumnezeu (*Lc* 8,19-21).

Autorul deschide o paranteză pentru a indica numărul celor prezenți: o sută douăzeci³⁶. Se discută despre semnificația acestui număr, care nu pare să fie o simplă informație statistică:

– Poate fi pusă în raport cu Cei Doisprezece (un apostol la fiecare zece persoane: 12x10), după un principiu iudaic aplicat la Qumran (*IQS* 6,3s.; *CD* 13,2: un preot la fiecare zece oameni) și în rabinism (*Sanh.* 1,6): 120 era numărul minim de oameni necesar pentru constituirea unei comunități autonome cu un sinedriu propriu. Principiul provine din deducții ce reies din textul din *Ex* 18,21 (cf. *IMac* 3,55), care vorbește despre oameni constituiți căpetenii peste mii, căpetenii peste sute,

³² HAENCHEN, 124; *en tais hêméraires tautais* („în zilele acelea”): numai Luca în Noul Testament (*Lc* 1,39; 6,12; 24,18; *Fap* 6,1 cf. 11,27); expresia este prezentă, dar rar în LXX (*Est* 9,22; *Zah* 8,9.15) (Nellessen, *art. cit.*, 206, nota 3); part. grafic: „s-a ridicat... a spus” (verbul „a se ridica”, mai ales la part. – *anastas* –, este frecvent la Luca; de exemplu, în *Fap* 5,6.17.34; 8,27; 9,18.39; 10,13.20.23 etc.). *En mesô(i)* („în mijlocul”): *Mt*: 3; *Mc*: 2; *In*: 0; *Lc/Fap*: 12 (și în LXX). Caracteristică pentru Luca folosirea lui *hōsei* („cam, circa”) în fața unui număr pentru a rotunji o cifră: *Fap* 2,41; 10,3; 19,7. *Onoma* („nume”), cu sensul de persoană (LXX).

³³ De notat legăturile între *Fap* 1,13-14 și *Fap* 2,1-2: „stăteau împreună”, „încăperea de sus/casa unde locuiau” (vezi J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 483s.). Pe lângă aceasta, numele „frați” își schimbă sensul pe neașteptate: rudele lui Isus în v. 14, sinonim cu creștini din v. 15. Numărul de 120 de persoane este surprinzător după lista celor prezenți în v. 14.

³⁴ Vezi M. DUMAIS, *Le rôle des Douze...*, în *Unité et Diversité dans l'Eglise*, cit., 250s.

³⁵ La Qumran, de exemplu, *CD* 6,14.20-21. Originea acestei folosiri se găsește în Vechiul Testament: vezi, de exemplu, textele părții legislative: *Ex* 22,25 (LXX); *Lev* 19,17; 21,10; 25,35.39; *Dt* 22,1.2.4 etc. În *Fapte*, apostolii se adresează cu acest nume și către iudei: *Fap* 2,29; 3,17; 7,2; 13,26. De notat că, în afară de excepția noastră, Luca evită să atribuie acest nume creștinilor.

³⁶ Luca vorbește de „mulțime”: alegerea termenului este curioasă. *Epi to auto* poate avea valoare locală: „în acel loc, împreună”: unii adaugă valoarea religioasă a unității inimilor, sugerată de context; mai probabil este sensul global: „cu totul” (în relație cu o cifră).

căpetenii peste cincizeci, căpetenii peste zeci. Luca s-ar servi de acest model iudaic pentru a arăta legitimitatea alegerii lui Matia³⁷.

– Cu referire la *Zah* 8,23, cei 120 simbolizează Israelul (douăsprezece triburi) împreună cu popoarele³⁸.

– Numărul 120 este pus în legătură fie cu Cei Doisprezece, fie cu cele douăsprezece triburi ale lui Israel: este comunitatea ideală proporțională cu Cei Doisprezece (10 persoane pentru fiecare apostol) și care simbolizează noul Israel în totalitatea sa³⁹.

Ca simbol al noului Israel în totalitatea sa, cei 120 așteaptă înlocuirea celui de-al doisprezecelea apostol: alegerea lui Matia, așadar, este o consecință logică⁴⁰.

Oricum, prezența prep. „circa” lasă să se înțeleagă că Luca nu ar mai fi prins simbolismul acestei cifre, probabil luată din tradiție. Pentru el, este numărul de plecare a comunității din Ierusalim, care nu va înceta să crească (*Fap* 2,41; 4,4).

1,16. Petru se adresează „bărbaților”: nu trebuie să conchidem că femeile sunt excluse; discursul apostolului este îndreptat către întreaga comunitate în realitatea sa fraternă⁴¹.

Petru prezintă (cititorului) destinul lui Iuda, dar astfel încât să facă să se înțeleagă că acest destin, vestit de Duhul prin David, este sub voința divină; trădarea lui Iuda deci nu mai pare absurdă, chiar dacă rămâne misterioasă. „Nu este vorba de a recunoaște o fatalitate divină care predetermină evenimentele, ci de a face o lectură a ceea ce se petrece, confruntând această situație cu istoria trecută, deja filtrată prin reflecția de credință și fixată în textele sacre”⁴².

Cuvântul *tê graphê* („textul”), cu articol, se referă la un fragment precis (*Mc* 12,10; *Lc* 4,21). Care? Cu siguranță, Luca face aluzie la psalmi, considerați opera lui David. Citatul exact se întâlnește numai în v. 20a: este vorba de *Ps* 69/68,26⁴³. Vestea despre locuința părăsită, profetizată în psalm, s-a realizat prin faptul că proprietatea lui Iuda pe care a cumpărat-o rămâne abandonată din cauza repulșiei față de moartea sa josnică⁴⁴.

³⁷ Așa, de exemplu, comentariile lui Marshall, Fabris, Schmithals, Rasco („Assemblées du Seigneur” 29,9). Pus la îndoială de Conzelmann, G. Schneider, Weiser: în cele 120 de persoane ale lui Luca sunt incluse și femeile (contrar normelor iudaice) și, prin urmare, evanghelistul nu pare să țină cont de acest principiu.

³⁸ C.S.C. Williams.

³⁹ Vezi G. Schneider, R. Pesch, Roloff.

⁴⁰ R. Pesch.

⁴¹ G. Schneider, A. Weiser, R. Pesch, împotriva, Haenchen. Versetul întreg apare redacțional: *andres adelphoi* („frați bărbați” = „Fraților!”): *Fap* 2.29.37; 7,2; 13,15.26.38; 15,7.13; 22,1; 23,1.6; 28,17; expresia se întâlnește în literatura greacă a iudaismului (*4Mac* 8,19); folosirea lui *dei* („trebuia”) în legătură cu Scriptura (cf. *Lc* 24,44); „prin gura lui” (*Lc* 1,70; *Fap* 3,18.21; 4,25; 15,7), modul de a introduce un citat: *Fap* 4,25; 28,25 și formula „Duhul Sfânt” (pentru R. Pesch, în schimb, „Duhul Sfânt a prezis prin gura lui David” nu ar fi lucan, pentru că în *Lc* 20,42 el scoate menționarea Duhului Sfânt prezentă în izvorul *Mc* 12,36); part. substantivizat (*syllabousin*: „celor care au arestat”) este frecvent la Luca. A vorbi de Iuda drept „călăuză” corespunde cu *Lc* 22,47, care, numai în Evanghelii, îl prezintă pe Iuda ca fiind „cel care merge în fruntea” grupului celor care l-au arestat pe Isus.

⁴² R. FABRIS, 84.

⁴³ Pe această temă vezi studiul lui J. Dupont, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 309ss. Relatarea nu dă motive de a ne gândi la *Ps* 41/40,10 aplicat în *In* 13,18, referitor la Iuda.

⁴⁴ J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 318.

Ps 69/68 a fost deja aplicat de către reflecția creștină pătimirii lui Isus (Mc 15,36 = Ps 69,22; In 15,25 = Ps 69,5; Rom 15,3 = Ps 69,10). Referirea specială la Iuda este introdusă în secțiunea cea mai generală, referitoare la patima lui Cristos; aceasta face parte din interpretarea cristologică prioritară a psalmului⁴⁵; destinul lui Iuda este înțeles în interiorul celui al lui Isus, ca unul dintre aspectele constitutive ale pătimirii prevăzute de Scriptură.

1,17. Luca merge mai departe subliniind rolul important dat lui Iuda⁴⁶: el aparține grupului Celor Doisprezece aleși de Cristos și de Dumnezeu⁴⁷. Fraza pune în lumină gravitatea trădării și, în același timp, evidențiază valoarea locului care va fi ocupat curând de Matia.

Pentru a califica misiunea apostolică, Luca folosește un termen devenit uzual în Biserică, dar original față de lumea iudaică și greco-romană: *diaconia*⁴⁸. Cuvântul nu are încă un sens tehnic, dar este în armonie cu îndemnul lui Isus: „Cel care conduce să devină ca acela care slujește. Căci cine este mai mare: cel care stă la masă sau cel care servește? Nu e oare cel care stă la masă? Însă eu sunt în mijlocul vostru ca unul care slujește” (Lc 22,26-27).

Formal, Fap 1,17 duce cu gândul la Targumul palestinian (*Neophyti*) despre Gen 44,18. Iuda (patriarhul) vorbește de Beniamin: „fratele nostru care este numărat cu noi între triburile lui Israel și care va primi cu noi o parte și va moșteni la împărțirea țării”. Este o dependență? Există deci o tradiție aramaică la baza Fap 1,17? Aplicarea la Iuda pare chiar favorizată prin prezența omonimului patriarhului.

Dar Fap 1,17 este bine ancorat în context și reflectă suficient caracteristicile lucane, pentru a trebui să ne gândim la o dependență de Targum⁴⁹.

1,18. Aici, Luca socotește oportun să-i informeze pe cititorii săi (prin gura lui Petru) despre un fapt cunoscut de toți locuitorii din Ierusalim: cum a murit Iuda. El poate să folosească o relatare populară (de tip etiologic: explică originea unui termen) legată de numele unui loc – Hacheldamah – din zona Ierusalimului⁵⁰. Matei, de asemenea, transmite o legendă de acest fel, dar care diferă în anumite puncte:

– La Luca, Iuda moare căzând cu capul în jos (de pe acoperișul proprietății sale)⁵¹ și crăpând la mijloc: un incident? La Matei, el moare spânzurat: o sinucidere.

⁴⁵ În Biserică, *Cartea Psalmilor* nu e doar o carte de rugăciuni, ci și o carte de profeții în legătură cu moartea lui Isus.

⁴⁶ *Klêros* („soarta”) (Fap 8,21; 26,18) se întâlnește și la Qumran (1QS 2,22s). Termenul pare să facă parte din limbajul sacru (Roloff) și caracterizează o acțiune ca voită de Dumnezeu.

⁴⁷ Fraza este introdusă prin *hoti*, care poate fi înțeles diferit: valoare cauzală, „pentru că”; în acest caz, destinul lui Iuda prevăzut de Scriptură este cauzat de trădarea sa; valoare de pron. rel.: „el care...”; *hoti* poate să deschidă încă o paranteză (și să nu fie tradus) (vezi J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 317).

⁴⁸ Fap 6,4; 20,24; 21,19; Rom 11,13; 1Cor 12,5; 2Cor 3,8s; 4,1; 5,18 etc.

⁴⁹ De notat legătura cu vv. 25-26; reminiscența din Lc 22,3 ce prezintă imaginea lui Iuda aproape de aceiași termeni (deja Fap 1,16, versetul precedent, se lega cu Lc 22,47) (vezi introducerea la relatarea Fap 1,15-26). Lui Luca îi aparține și construcția perifrastică „era numărat”. După M. Wilcox (*art. cit.*, 449), o antică etiologie despre „Ogorul Sângelui” prezent în v. 18-19b ar fi fost legată de tradiția despre Iuda, în v. 17, prin jocul de cuvinte *hlq* („soartă”) și *hql* („ogor”), și aceasta, deja din stadiul aramaic.

⁵⁰ Asemănător în Mt 27,8.

⁵¹ Haenchen, Roloff; BILL 2,595 relatează despre un incident asemănător.

– La Luca, Iuda însuși cumpără un teren cu banii primiți; la Matei, proprietatea este primită de la preoți.

– La Luca, Iuda cumpără un ogor (*chôrion*), de unde expresia „ogorul sângelui”⁵²; la Matei, este cumpărat un câmp (*agros*) și se vorbește deci de „câmpul sângelui”.

– Expresia „ogorul sângelui”, la Matei, face aluzie la sângele nevinovat al lui Isus; „ogorul sângelui”, la Luca, se referă, în schimb, la sângele lui Iuda care a murit pe acest ogor⁵³.

În sfârșit, în acea perioadă au circulat diferite relatări despre moartea lui Iuda⁵⁴, apărute la Ierusalim destul de târziu, dat fiind că ogorul/câmpul era deja cunoscut de toți ca fiind *Hacheldamah*. Aceste istorioare au fost construite după modelul morții josnice a celui nelegiuit, după moda de atunci⁵⁵; aceea de a descrie cu detalii puternic repugnante pentru a sublinia gravitatea pedepsei divine⁵⁶.

„Dat fiind că moartea dușmanului lui Dumnezeu este un *topos* al literaturii antice, nu se poate considera moartea rapidă și violentă a lui Iuda ca un fapt istoric sigur. Pur și simplu, nu știm ce s-a întâmplat cu acest discipol după trădarea și moartea lui Isus”⁵⁷.

1,19. În mai puțin de cincizeci de zile nu se poate naște și afirma o etiologie. Ce sens are ca Petru, care vorbește în aramaică, să traducă un termen aramaic? Luca deschide o paranteză pentru cititor⁵⁸, dar o paranteză bine inserată în ansamblul discursului lui Petru, deoarece era necesară pentru împlinirea citatului biblic care urmează.

⁵² Nu „câmpul sângelui”, cum poate fi tentat oricine să traducă sub influența textului din Matei. Scrie J. Dupont: „Este inutil să presupunem că la Luca este blestemat un teren, dorindu-se ca nimeni să nu-l locuiască!” (*Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 318, nota 43).

⁵³ Vezi Papa, 68s.

⁵⁴ Papia din Hierapolis (*Fragmentul 3*) relatează că Iuda a fost lovit de hidropizie și, astfel, a devenit gras, diform și orb (influență din *Num* 5,21s.27; *Ps* 109/108,18; 69/68, 249).

⁵⁵ Cf. *1Mac* 6,1-13; *2Mac* 9,7-12; *Fap* 12,23; mai ales *Înț* 4,18ss. În cazul din *Fap* 1,18 se observă influența din *Înț* 4,19: „Domnul aruncă muți cu capul în jos” și din *Ps* 69/68,26 citat în v. 20a: *epaulis* („ogor”: *hapax* în Noul Testament) a sugerat sinonimul *chôrion* în v. 18, pe care Luca îl preferă: de 7 ori în *Fapte*: *Mc*: 1; *Mt*: 1; *În*: 1; *Lc*: 0 (în acest caz, Luca este cel care a modelat rela-tarea pe textul biblic).

⁵⁶ Versetul este scris în stilul lui Luca: cuvintele de început *men oun* (*Fap* 1,6; 2,41; 5,41 etc.); *misthos tês adikias* („câștig de nedreptate”): un semitism frecvent în LXX și în imitarea pe care o face Luca (un gen. cu valoare adjectivală: cf. *Lc* 16,8.9; 18,6); *prênês* („căzut în față”) este un *hapax* în Noul Testament; *lakein* („a se sfâșia”) este un *hapax* în Biblia greacă. Pentru expresia „s-au sfâșiat măruntaiele sale”, vezi *2Sam* 20,10.

⁵⁷ LÜDEMANN, *op. cit.*, 42.

⁵⁸ „Devenit cunoscut” (*gnôston* cu verbul *ginesthai*): în Noul Testament, numai în *Fap* 1,19; 4,16; 9,42; 19,17; *tê(i) idia(i) dialektô(i)* („în lor dialectul lor”): numai Luca în Noul Testament: *Fap* 2,6.8. (cf. *Est* 9,26 LXX) (Nellesen, *art. cit.*, 206, nota 6). „Locuitorii Ierusalimului” (part. substantivizat): formulă biblică, aproape stereotipă de conotație religioasă (*1Cr* 19,8; 20,15.18.20; *Ier* 4,3; 8,1 etc) (de la Potterie, în *Bb* 2 [1982], p.160). *Hacheldamah* de la aramaicul *hkl dm'*: alef final este redat cu un *chi* grec: o transcriere vizuală, nu fonetică (F.F. Bruce, *op. cit.*, *in loco*; H.P. RÜGER, *Zum Problem der Sprache Jesu*, în *ZNW* ½ [1968], 116s).

1,20. În sfârșit, este introdus⁵⁹ citatul anunțat în v. 16: *Ps* 69/68,26 și, printr-un *kai*, Luca unește un al doilea citat luat din *Ps* 109/108,8.

Ps 69/68 face parte din categoria psalmilor de plângere a celui drept care suferă, pe care reflecția creștină îl aplica lui Isus în patima și moartea sa. Aici se poate vedea schițată și figura lui Iuda, dar sub haina dușmanului. Pentru a adapta citatul la context (moartea trădătorului), trebuia modificat textul original⁶⁰; în loc de „locuința lor” este folosit singularul „locuința sa”; în stihul al doilea se omite „în corturile lor” și se scrie „în ea”, referindu-se la „locuință”⁶¹. Schimbă, mai ales, semnificația: în psalm este vorba de un blestem îndreptat către cei care îl oprimă pe cel drept. În *Fapte*, citatul pune în planul divin faptul că ogorul lui Iuda nu va mai fi locuit⁶² și, indirect, se dorește să se dea un sens trădării lui Iuda, pedepsit în acest fel. Cu citarea *Ps* 69/68 se termină discursul despre Iuda.

Al doilea citat provine dintr-un alt psalm de lamentație (care nu a fost aplicat lui Isus suferind în Biserică), *Ps* 109/108,8, și deschide alegerea lui Matia, și ea pusă pe împlinirea voinței divine. Chiar dacă „locuința pustie” din citatul precedent se referă la proprietatea lui Iuda, imaginea facilitează trecerea la locul liber lăsat de Iuda în grupul Celor Doisprezece: acest loc trebuie să fie ocupat, după cum spune citatul, și, prin urmare, Dumnezeu. Și în acest caz era utilă o mică modificare pentru a adapta textul la situația actuală. Psalmul vorbește de o urare („locul lui să poată să îl ia altul”); Luca, schimbând optativul în imperativ, face din aceasta o poruncă, expresie a unei voințe divine precise.

În ultimul citat, Luca a pus în mod voit cuvântul *episkopê* („însărcinat, încredințat”), din care provine substantivul *episkopos*: inspector, care mai târziu va deveni termenul tehnic ce va desemna capul unei comunități locale: episcopul. Este un nume care fusese deja aplicat responsabililor comunităților din Noul Testament (*Fap* 20,28; *Fil* 1,1; *1Tim* 3,2; *1Pt* 2,25). Desigur, Luca vede în apostoli modelul acestei funcțiuni⁶³.

⁵⁹ Introducerea „este scris” este comună: apare, de exemplu, în izvorul Q (*Mt* 4,4.6.10; *Lc* 4,4.5.10), ca și la Qumran (*CD* 11,20); proprie lui Luca formula „în cartea”: *Lc* 3,4; 20,42; *Fap* 7,42 (H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, cit., 147).

⁶⁰ În general se consideră că Luca (sau tradiția prelucană) a urmat LXX; pentru Nellessen și R. Pesch, citatul este apropiat de textul ebraic: discuția se învârtă în jurul problemei consistenței și originii tradiției despre moartea lui Iuda (vezi introducerea).

⁶¹ Și adjectivul *erêmos* („deșert”) în locul part. trecut *êrêmômenê*.

⁶² Nu este explicat de ce nu a mai fost locuit ogorul lui Iuda: repulsia provocată vine din faptul că pământul unde a murit Iuda scotea un miros insuportabil (Papia di Gerapoli) sau locul a devenit un cimitir (cf. *Mt*).

⁶³ Titlul este cunoscut în literatura greacă și biblică (de exemplu, *Num* 31,14; *1Mac* 1,51 etc.); corespunde cu *Mebaqger* de la Qumran. Nu lipsesc asemănările cu comunitatea de la Marea Moartă, care are un „consiliu” de 12 membri și 3 preoți, numit „consiliul lui Dumnezeu” (*IQS* 1,10; 3,6; 11,18), formulare care arată conștiința de a exprima, în deciziile luate, voința lui Dumnezeu (ca *Fap* 1,21-26; 15,28). Vezi W. NAUCK, *Probleme des frühchristlichen Amtsverständnis*, în *ZNW* 48 (1957), 200ss.; K.H. SCHEKLE, *Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des Neuen Testaments*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1965², 67ss.; A. JAUBERT, *L'élection de Matthias et le tirage au sort*, în *Studia Evangelica* IV, Berlin/Ost 1973, 274ss.; R. RIESNER, *Essener und Urkirche in Jerusalem*, în *Christen und Christliches in Qumran?*, îngrijită de B. MAYER, „Eichstätter Studien” XXXII, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1992, 139ss.

1,21-22. Prin „așadar, e necesar”, Petru (Luca) trage consecințele poruncii incluse în citarea Ps 109/108,8: refacerea grupului Celor Doisprezece. Din punct de vedere istoric, nu această reflecție ascultătoare a psalmului a dat ideea alegerii lui Matia, ci evanghelistul explică reconstituirea colegiului Celor Doisprezece în lumina Ps 109/108, făcându-l pe cititor să înțeleagă că prin această alegere se împlinește voința divină, că ea face parte din planul lui Dumnezeu prezis în cuvintele Scripturii.

Luca profită acum de ocazie pentru a-i oferi cititorului o caracteristică esențială a concepției sale despre „apostol”: pentru a fi apostol era necesar să fi trăit împreună cu Cei Doisprezece și cu Isus, începând de la botezul lui Isus de către Ioan Botezătorul⁶⁴ până la înălțare, fără întrerupere: și să fi fost martor al pătimirea, morții și învierii (aparițiilor) Domnului (vezi *Fap* 10,39; 13,31).

Luca pune în relief condiția de a fi „martor al învierii” (inclusă în formula: „de la botezul... până la înălțarea sa”). Învierea este conținutul central al kerygmei (*Fap* 2,32; 3,15; 4,33 etc.), iar aceasta corespunde și definiției lui Paul: pentru a fi apostol și pentru a-l vesti pe Isus răstignit și înviat trebuie să-l fi văzut pe Cel Înviat, să fie ales și trimis de el.

Totuși, Luca nu-l include pe Paul printre „apostoli”, pentru că este necesar să fi trăit asemenea Celor Doisprezece cu Isus. Particularitatea condiției de a fi apostol, din punctul de vedere al lui Luca, nu constă doar în a fi trimis să evanghelizeze⁶⁵, ci în legătura lor cu trecutul alături de Isus: mai mult decât misionari, Luca îi prezintă ca pe garanți ai tradiției apostolice transmise în Biserică. Apostolii reprezintă continuitatea între timpul lui Isus și cel al Tradiției ecleziiale și sunt martori de neînlocuit ai identității dintre Isus întrupat și Cel Înviat: această condiție este unică și limitată: Paul nu îndeplinește această condiție.

„Continuitatea prezenței pentru mărturie de la începutul activității până la înălțare este importantă nu doar pentru că martorii lui Isus trebuie să se refere la viața și la activitatea lui Isus, ci mai ales pentru că, fiind *martori ai învierii*, trebuie să mărturisească identitatea dintre Cel Înviat și Isus”⁶⁶.

Formularea vv. 21-22 este lucană⁶⁷.

⁶⁴ „Începând de la botezul lui Ioan” nu înseamnă de la începutul activității baptismale a lui Ioan (incluzând această activitate în timpul lui Isus, cum ar vrea Lüdemann, *op. cit.*, 38, contra Conzelmann), ci de la botezul pe care Isus l-a primit de la Ioan, după cum arată sfârșitul v. 21. Pentru Luca, activitatea Botezătorului este la începutul timpului nou inaugurat de Isus (cf. *Lc* 3,20.21: evanghelistul pune în mod semnificativ activitatea lui Ioan Botezătorul înainte de botezul lui Isus; și *Fap* 10,37; 13,24s).

⁶⁵ În această perspectivă, Cei Doisprezece reprezintă noul Israel care trebuie să fie în întregime pentru a mărturisi în fața lumii, pe linia profeției din Deutero-Isaia (*Is* 43,10; 44,8). Aici transpare o concepție prelucană despre Cei Doisprezece ca reprezentanți ai Israelului escatologic (CONZELMANN, în comentariu, *in loco*).

⁶⁶ G. SCHNEIDER, comentariu, 219, nota 66. Același exeget amintește că un candidat devine apostol, nu pentru faptul de a-l fi văzut pe Isus în trecut, ci numai când intră în grupul Celor Doisprezece și-l primește pe Duhul Sfânt (nota 67).

⁶⁷ V. 21 – *dei* („e necesar”, vezi v. 16); *synelthontôn* (gen. partitiv: „dintre [acești bărbați] care ne-au însoțit”) de la verbul *synerchesthai*: a „veni cu” (ZERWICK, *Analysis Philologica, in loco*): *Mt*: 1; *Mc*: 2; *Lc/Fap*: 18. Lui Luca îi plac verbele compuse cu prep. *syn*; *en chronô(i)* („în timpul”): și *Fap* 1,6

1,23. „Sunt propuși”: subiectul este nedeterminat, dar, cu toată probabilitatea, comunitatea este cea care îi prezintă pe candidați⁶⁸. Luca preferă să sublinieze colaborarea activă între comunitate, cei responsabili și Dumnezeu.

Comunitatea prezintă doi candidați:

– mai întâi este amintit Iosif cu toate titlurile sale: zis Barsaba (patronimic care înseamnă: fiul sâmbetei = născut într-o sâmbătă) și supranumit Iustus (nume latin cu rezonanță biblică⁶⁹). După această prezentare amplă, cititorul se va gândi spontan că Iosif ar fi merit să fie ales. Dar căile lui Dumnezeu sunt diferite!

– apoi este amintit Matia, diminutivul lui Matatia („darul lui Dumnezeu”).

Luca posedă, fără îndoială, o tradiție, chiar dacă versetul poartă amprenta sa⁷⁰.

1,24-25. Luca dă o mare importanță rugăciunii personale și comunitare, în special în momentele în care Biserica trebuie să ia decizii (Fap 6,6; 13,1s)⁷¹.

Rugăciunea comunității din Fap 1,24s este o compoziție a lui Luca, după cum arată structura și amplasarea în context⁷². Ea reflectă stilul rugăciunii liturgice folosite în Biserică.

în Noul Testament; *pas* („tot”) este lucan prin frecvența sa. Pron. rel. *hō(i)* („în care”) fără prep. *en* este clasic: o prep. înaintea rel. poate fi omisă atunci când este vorba de o repetiție: *en chronō(i)* (*en*) *hō(i)*... (Blass, n. 214,3); „a intrat și a ieșit”: două extreme pentru a exprima întregul: este, probabil, un semitism (Num 27,17; Dt 31,2 etc., In 10,9, cf. Fap 9,28; și 1QSa 1,17.23; 1QS 10,13). De notat zeugma: *eph'hēmas* (prep. *epi* + ac. indică direcția spre) cu referire improprie la cele două verbe: a intra și a ieși (verbul „a ieși” ar cere prep. *para* „de la”). Expresia „Domnul Isus”: Lc 24,3; Fap 4,33; 8,16; 11,17.20 etc.; v. 22 – *arxamenos apo* („începând de la”): Mt: 1; Mc: 0; Lc: 3; Fap: 3 (Lc 23,5; 24,27.47; Fap 8,35; 10,37). Formularea „până în ziua în care a fost înălțat” este reluată de Fap 1,2. Pron. rel. *hēs*: un caz de atragere a pron. rel.: ia genul celui dinainte („despre care” în loc de „în care”); *martys* („martor”): de 13 ori în *Fapte*.

⁶⁸ Manuscrisul *D* (textul occidental) folosește verbul la sg. Și, prin urmare, îl pune pe Petru ca subiect: reflectă o tendință mai târzie.

⁶⁹ Deseori evreii aveau un nume grec sau latin (cf. BILL 2,712s); și Fap 18,7; Col 4,11.

⁷⁰ Verbele *istanai* („a propune, a stabili”: de 61 de ori în opera sa, cf. Fap 6,6), *epikalein* („a supranumi”: de 20 de ori în *Fapte*; în evangheliile doar o dată, la Matei); part. „numit” în fața unui nume propriu.

⁷¹ Part. „rugându-se”: cf. Fap 10,30; 11,5; 12,12; 14,23; 16,25; 21,5; 22,17; „rugându-se a spus” este în spiritul biblic, frecvent la Luca.

⁷² Apostolatul înțeles ca „slujire” = v. 17 (*ton klêron tês diakonias tautês* din v. 17 = *ton topon tês diakonias tautês* din v. 25); este modul de a califica sarcinile în Biserică, de a trăi în stilul lui Isus (cf. Mc 10,45). Revine verbul „a alege”, care definește chemarea Celor Doisprezece în Lc 6,12-16, cf. Fap 1,2. *Kardiognôstês*, „cunoașcător al inimii”, se mai întâlnește numai în Fap 15,8 în Noul Testament. Luca se folosește liber de conceptele biblice; aceasta nu înseamnă că urmează o tradiție prelucană (cum crede R. Pesch și datorită expresiei „locul lui”. Luca se joacă cu termenul *topos* („loc” în sensul de serviciu și de destin). De notat endiada (exprimă un singur concept prin două cuvinte coordonate): „locul acestei slujiri și al apostolatului” (pentru a evita acumularea a două gen.: locul acestei slujiri a apostolatului). La Qumran se folosește un termen asemănător – *gwrl* („loc, soartă”) – pentru a indica locul ocupat în comunitate: 1QS, 1,10 (vezi *I manoscritti di Qumran*, ed., L. MORALDI, UTET, Torino 1986, 133, nota 10). Structura rugăciunii este asemănătoare cu cea a rugăciunii din Fap 4,23s; Lc 10,2 (vezi L. MONLOUBOU, *La Preghiera secondo Luca*, „Studi biblici” 7, EDB, Bologna 1979, 218s. 225).

Cine este „Domnul” căruia i se adresează comunitatea? În Biserica primară, titlul de Domn – care include suveranitatea divină – este atribuit lui Isus înviat (*Fap* 2,36). Trebuie să reținem că grupul din *Fap* 1,24 se adresează Celui Înviat pentru a-l alege pe succesorul lui Iuda, dat fiind faptul că alegerea Celor Doisprezece, în trecut, a fost făcută de Isus (*Lc* 6,13; *Fap* 1,2)⁷³. În acest caz, îi sunt recunoscute în mod clar atribute divine Celui Înviat care continuă să conducă comunitatea.

Dar cu titlul de „Domn” se adresează în *Vechiul Testament* și în iudaism lui JHWH, ca și în Biserică. În favoarea unei rugăciuni îndreptate către Dumnezeu stă faptul că, în *Fap* 15,8, termenul de „cunoșcător al inimii” se referă la Dumnezeu (nu la Isus); conceptul biblic de Dumnezeu care cunoaște inimile este prezent și în Noul Testament: *Lc* 16,15; *Rom* 8,27; *1Tes* 2,4; *Ap* 2,23. Și mai târziu Biserica tinde să-i rezerve lui Dumnezeu acest calificativ⁷⁴.

Dumnezeu nu privește la expresiile exterioare, ci la interiorul omului, pe care el îl cunoaște mai bine decât oamenii cei mai înțelepți; trebuie să i se lase lui deci alegerea celui de-al doisprezecelea apostol. Expresia „cel care cunoaște inimile” este prezentă în Biblie în diferite contexte: poate să se refere la Dumnezeu care, ca Judecător, cunoaște tot omul; sau la cel care cunoaște dinainte faptele. J.B. Bauer⁷⁵ propune pentru *Fap* 1,24 o a treia variantă: Dumnezeu este cel care a pus dintotdeauna în inima viitorului apostol vocația sa, decizia de a-l alege⁷⁶. Sorții nu fac altceva decât să arate comunității ceea ce era hotărât din veci de Dumnezeu.

Matia va fi acel *unul* care lipsea din colegiul apostolic și obiectul alegerii personale a lui Dumnezeu.

Luca se întoarce la trădarea lui Iuda și adaugă că el a căzut „în locul său”⁷⁷, adică în locul pe care Dumnezeu i l-a pregătit după moarte. Luca se gândește probabil la Gheenă ca loc de tortură (*Lc* 16,28)⁷⁸. Dar este posibil și ca autorul sacru să se folosească de o expresie voit imprecisă pentru a nu da un verdict definitiv sorții finale a trădătorului, cunoscută numai de Dumnezeu⁷⁹.

1,26. Alegerea lui Matia se petrece după un obicei antic și sacru: tragerea la sorți⁸⁰. Sorții, pe care se scriau numele candidaților, erau puși într-un recipient

⁷³ În aceeași linie, MENOUD, în *Revue d'Histoire et de Phil. Religieuse* 37 (1957), 77; comentariile lui Stählin, Marshall, Bruce; A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 253.

⁷⁴ Dă mărturie *Păstorul lui Herma*, Clement Alexandrinul, Apocriefe.

În aceeași direcție, Wikenhauser, Haenchen, Conzelmann, Roloff, R. Pesch, J.B. Bauer, în BZ 1 (1988), 114ss.

⁷⁵ În BZ 1 (1988), 116s.

⁷⁶ Influență egipteană a Bibliei? (cf. *Jud* 16,15.17s; *1Sam* 9,19; 16,7; *1Rg* 8,39; *Tob* 6,18); în aceeași direcție, Ieremia (*Ier* 1,5) sau Paul (*Gal* 1,15) exprimă vocația lor.

⁷⁷ Este un eufemism (o locuțiune pentru a evita exprimarea unui lucru neplăcut). Se întâlnește în Biblie: în *Num* 24,25 înseamnă a merge în casă; Ignațiu din Antiohia o reia referindu-se la moarte sau la viața viitoare (*Magn* 5,1; cf. Policarp, *Fil* 9,2; Clement *1Cor* 5,4).

⁷⁸ O sugerează modul eufemistic de a vorbi și unele texte rabinice care folosesc expresia pentru Gheenă (vezi A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 343; G. Schneider, comentariu, *in loco*).

⁷⁹ Martini, Bruce.

⁸⁰ Practică deja pre-exilică a *urim și tummim* (răspunsul divin – „da” sau „nu” – era dat prin două zaruri sau bețișoare): *Num* 27,21; *Dt* 33,8; *1Sam* 14,41; 28,6; *Esd* 2,63; *Neh* 7,65; *Prov* 28,6.

care era scuturat până ce cădea unul. În acest fel, alegerea nu era condiționată de influența umană și arăta intervenția divină în desemnarea candidatului. „Cazul, încetând să fie noroc (*la chance*), intră în serviciul voinței divine”⁸¹.

Prin urmare, Cei Unsprezece apostoli redevin Doisprezece, simbol al noului Israel căruia îi va fi dat Duhul timpurilor din urmă.

Este probabil ca, în ultima parte a versetului, Luca să fi preluat o tradiție (ca în v. 23) de origine palestiniană⁸² și să nu se mulțumească să actualizeze o practică sacră a vechiului Israel (după cum credea Schmithals) pentru a da un colorit biblic relatării.

Practica sacră de a trage la sorți se păstrează și în iudaism (ritual obișnuit în serviciul de la templu: BILL 2,596s); la Qumran, vezi IQS 5,3. Este o înrudire a alegerii lui Matia mai ales cu Qumranul, după cum a arătat A. Jaubert: alegerea prin tragere la sorți între candidații selectați anticipat; intrarea într-un corp permanent (*rabbim* la Qumran; colegiul Celor Doisprezece în Noul Testament). Dar Jaubert este prudentă și nu afirmă o dependență directă: se reflectă aici un ambient palestinian unde există influențe sacerdotale care nu erau cele ale iudaismului oficial (tragerea la sorți, privitor la preoții din templu, era în vederea unei funcțiuni provizorii; alegerea marelui preot nu era făcută niciodată prin tragere la sorți: de aici reacția zeloților, dar ei trăgeau la sorți pentru toți, fără o selectare anticipată) (*L'élection de Matthias et le tirage au sort*, în *Studia Evangelica* VI [TU 112], Berlin/Ost 1973, 274ss; în special 280).

⁸¹ F. BOVON, *L'oeuvre de Luc*, cit., 222.

⁸² G. LOHFINK, în BZ 2 (1975), 247ss. Exegetul analizează expresia *edôkan klêrous* (lit. „dăduseră la sorți”); expresia corectă ar fi *ballein klêrous* („a arunca sorții”). „A da sorții” este un ebraism care provine probabil din Lev 16,7-10; Lev 16,8 lasă să se înțeleagă că dativul *autois* este un dativ *commodi* (nu al unui compl. de obiect indirect); așadar, sensul nu este: „le-au dat sorții” (ca și cum sorții ar fi fost dați pe mâna celor doi candidați), ci adunarea este cea care aruncă sorții pentru candidați. A doua parte a versetului apare redacțională: „numărat” (cf. v. 17); „Cei Unsprezece apostoli” este lucană. De notat că verbul „a număra” în versetul nostru este un *hapax* în Biblie și este necunoscut și pentru literatura profană precreștină (*syg-kata-psêphizein*) (Morgenthaler, *Statistik...*, cit., 162). Textul occidental (*D*) scrie: „le dăduseră lor sorții (gen. *autôn*, loco dat.)... și a fost numărat (verb compus simplu *sympsêphizein*) printre cei doisprezece apostoli (loco «unsprezece apostoli»: *D* înțelege prep. *meta* nu cu sensul de «cu», ci de «printre»”. Acest martor își reprezintă scena astfel: Petru (vezi v. 23, unde verbul este la sg.) îi prezintă pe cei doi candidați, iar adunarea își exprimă votul (*autôn*); alegerea este în favoarea lui Matia, care este numărat printre Cei Doisprezece (R. PESCH, 91, nota 41; HAENCHEN, 127, nota 12).

CAPITOLUL 2

3. Rusaliile: coborârea Duhului: *Fap* 2,1-41

Darul Duhului Sfânt, care face Biserica din grupul primilor creștini, este un moment fundamental pentru comunitatea creștină. Luca ține să sublinieze aceasta printr-o relatare amplă, bine localizată, hrănită teologic, destinată să rămână întipărită în mintea cititorului.

Întregul este bine delimitat de un verset introductiv (v. 1), care constituie fondul (verbul „a fi” la imp.) pe care se desfășoară relatarea, și de un verset concludiv (v. 41), urmat de sumarul (vv. 42-47) care servește ca trecere și introducere tematică pentru relatările care urmează.

Diferitele incluziuni confirmă această unitate literară:

- menționarea cuvântului „(această) zi (a Rusaliilor)” în vv. 1.41 și 47.
- a fi „împreună”: expresia *epi to auto* în vv. 1.44.47¹.

Se disting ușor două părți: relatarea întâmplării (vv. 1-13) și discursul lui Petru, cu efectele sale asupra ascultătorilor (vv. 14-36.37-41), discurs care îi oferă cititorului semnificația teologică a evenimentului și îl pregătește să înțeleagă „în credință” realitatea invizibilă care mișcă apostolii și este prezentă în faptele istoriei mântuirii relatate în carte².

Deși făcând parte din secțiunea introductivă a cărții (*Fap* 1,12 – 2,47), relatarea Rusaliilor este deja un punct de sosire pregătit la sfârșitul *Evangheliei* și la începutul *Faptelor*: promisiunea darului Duhului făcută de Isus înviat (*Lc* 24,49; *Fap* 1,2.8). Acum se împlinește această promisiune; așteptarea ajunge la final cu revărsarea Duhului, care este la originea Bisericii, și în același timp o deschide spre viitorul ei misionar, începând, astfel, planul salvific pe care cartea și-l propune să-l expună (*Fap* 1,8). Din acest punct de vedere, relatarea Rusaliilor constituie o introducere solemnă a cărții *Faptelor*. Lipsește asemănarea cu începutul *Evangheliei*, unde botezul lui Isus și discursul inaugural din Nazaret (*Lc* 3,21s; 4,16ss) sunt *ouverture* a vieții publice a Domnului. În ambele cazuri se vorbește de o coborâre a Duhului, o revărsare descrisă într-o formă concretă (*Lc* 3,22; *Fap* 2,3); Duhul este dat pentru misiune (*Lc* 4,18; *Fap* 2,14ss) și ca împlinire a unei promisiuni a *Vechiului Testament* (citată în *Lc* 4,18; *Fap* 2,17s); și într-un caz, ca și în celălalt, coborârea Duhului încheie perioada de pregătire și o inaugurează pe cea a activității publice³.

¹ Vezi BETORI, *Perseguirati...*, cit., 28s. Pentru o aprofundare detaliată a diferitelor structuri prezente în interiorul *Fap* 2,1-47, vezi B. PAPA, 78-90. El împarte întregul în trei secțiuni (vv. 1-4.5-41.42-47). Partea centrală este divizată și ea în trei părți (5-13.14-36.37-41); partea centrală (vv. 14-36) a acestei secțiuni are o formă con-centrică și găsește în vv. 20-21, nucleul întregului capitol: în „ziua Domnului... oricine va invoca numele Domnului va fi mântuit” (p. 90).

² Vezi DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, FRLANT 60, ed., H. Greeven, Göttingen 1968⁵, 142.

³ Vezi ROLOFF, 37; G. SCHNEIDER, 257.

În relatarea din *Fap* 2, Luca a reușit să prezinte cititorului aspecte fundamentale ale experienței de credință a comunității creștine, atribuite prezenței Duhului Celui Înviaț:

– primirea Duhului lui Dumnezeu de către fiecare credincios (vv. 1.17s) în legătură cu Botezul (v. 38), ca dar escatologic (vv. 1.17s) care însoțește comunitatea și pe fiecare până la sfârșitul istoriei și califică deja timpul actual al Bisericii ca „ultimele zile”.

– Duhul Sfânt, ca putere care însuflețește misiunea și adună Israelul celor credincioși, călăuzește evanghelizatorii într-un mod de neoprit până la marginile pământului. El este deci impulsul care duce la împlinire planul universal de mântuire (*Fap* 1,8; 2,14ss).

– Prezența Duhului în manifestările carismatice sau extraordinare, cum ar fi vorbirea în limbi, darul profeției (vv. 4.18).

– Acțiunea eficace a Duhului în raport cu o comunitate unită (v. 1)⁴.

Relatarea: Fap 2,1-13

¹ Când a sosit ziua Rusaliilor, toți erau împreună în același loc. ² Și, dintr-o dată, s-a iscat din cer un vuiet, ca la venirea unei vijelii puternice, și a umplut întreaga casă în care stăteau. ³ Atunci le-au apărut niște limbi ca de foc împărțindu-se și așezându-se asupra fiecăruia dintre ei. ⁴ Toți au fost umpluți de Duhul Sfânt și au început să vorbească în alte limbi, după cum Duhul le dădea să vorbească. ⁵ Erau atunci la Ierusalim iudei, bărbați evlavioși din toate națiunile de sub cer. ⁶ Când a fost vuietul acela, mulțimea s-a adunat și a rămas tulburată, pentru că fiecare îi auzea pe ei vorbind în limba sa. ⁷ Erau uimiți și se minunau spunând: „Iată, oare nu sunt galileeni toți aceștia care vorbesc?” ⁸ Și cum de-i auzim fiecare în limba în care ne-am născut? ⁹ Parți, mezi, elamiți și locuitori din Mesopotamia, Iudeea și Capadocia, din Pont și Asia, ¹⁰ din Frigia și Pamfilia, din Egipt și din părțile Libiei, care sunt aproape de Cirene, romani în trecere, ¹¹ atât iudei, cât și prozeliti, cretani și arabi, îi auzim vorbind în limbile noastre despre faptele minunate ale lui Dumnezeu”. ¹² Căci toți erau uimiți și nu știau ce să creadă. Spuneau unii către alții: „Ce poate să însemne aceasta?” ¹³ Dar alții, bătându-și joc, ziceau: „Sunt plini de must”.

Evenimentul coborârii Duhului Sfânt asupra celor care sunt adunați în „casă” este relatat în puține versete (vv. 1-4). Începând cu v. 5, situația se schimbă: intră în scenă iudeii care locuiau la Ierusalim sau în orice loc al pământului, dar prezenți acolo; aceasta dă coborârii Duhului o rezonanță mondială.

Evident, chiar dacă nu este spus, este imposibil ca scena să se petreacă acum în „casă” și este dificil să fi avut loc în fața ei. Partea a doua a relatării (vv. 5-13) este legată de prima, prin motivul „vorbirii în limbi” (vv. 4.6.8.11): acest efect al revărsării Duhului – care înlesnește introducerea „listei popoarelor” (vv. 9-11a) – îi permite autorului să dea evenimentului caracterul de internaționalitate.

Nu lipsesc tensiunile între vv. 1-4 și 5-13:

⁴ Vezi articolul lui G. BETORI, *Lo Spirito e l'annuncio della Parola negli Atti degli apostoli*, în *Riv. Bib.* 4 (1987), 399ss.

– Cum fac locuitorii Ierusalimului să simtă „vuietul” venit peste persoanele care „stăteau în casă”? Cum de sunt adunați acolo toți împreună?

– Vv. 12-13 lasă să se înțeleagă un fenomen de glosolalie (rugăciune de laudă în extaz, făcută cu sunete de neînțeles: cf. *1Cor* 14); în timp ce vv. 1-4 indică o vorbire în limbi străine. Este dificil, de altfel, ca iudeii originari din diferite părți ale lumii, auzindu-i pe apostoli laudându-l pe Dumnezeu în limbile lor, să-i fi crezut beți! O beție îi poate da unui bețiv capacitatea de vorbi o limbă străină pe care nu o cunoaște?

– „Vorbirea în limbi”, la rândul său, nu este bine definită: în vv. 1-4, Duhul îi face capabili să vorbească în limbi străine; în vv. 6a. 11, lasă impresia că fiecare înțelege în limba proprie ceea ce apostolii spun în aramaică.

Încercarea de a rezolva aceste tensiuni, particularizând cu exactitate izvorul sau diferitele izvoare care sunt la baza textului, a dus la rezultate contrastante⁵. Relatarea actuală este foarte impregnată de vocabularul și stilul lui Luca pentru ca să fie posibil a distinge cu claritate izvoarele, între elementele tradiționale și redacționale. Este mai convenabil a da de urma elementelor care nu sunt lucane și, plecând de la ele, să se facă *identikit* tradiției originale. Sunt considerate în mod general elemente nelucane:

– acuza de beție în v. 13⁶ și, poate, „lauda lui Dumnezeu” în v. 11: aceste fragmente ale izvorului ar fi confirmat că „vorbirea în limbi” (v. 4) era la origine o glosolalie (emitere de sunete nearticulate)⁷. Ajunge să luăm în considerare adjectivul „alte” (*heterais*), din expresia „vorbeau în alte limbi” din v. 4, ca fiind redacțional⁸, și se regăsește formula „a vorbi în limbi” deja folosită de Paul referindu-se la glosolalie⁹. Pentru a putea introduce tema universalismului, Luca ar fi transformat deci glosolalia izvorului (fenomen care nu pare să nu-l mai cunoască) în vorbirea în limbi străine;

– vv. 9-11a, așa-zisa „listă de popoare”: multe dintre numele citate nu au nicio funcție în carte, în timp ce nu sunt amintite altele care au un rol important, ca Macedonia și Ahaia;

– fenomenul acustic și cel vizual al „vuietului ca vânt impetuos” și cel al „limbilor ca de foc” în vv. 2-3¹⁰.

⁵ Între ultimele încercări: M. DÖMER, *op. cit.*, 139ss (tradițional: vv. 2.3.4bc.6a.13, o parte din v. 1; apoi vv. 9-11a, poate *Fap* 1,15b); R. PESCH, 100 (tradițional: vv. 1-4.6a.11b.12-13 și 9-11a). Pentru o panoramă asupra diferitelor ipoteze, vezi HAENCHEN, 135ss; G. SCHNEIDER, 243ss.

⁶ Este dificil ca Luca să inventeze motivul beției (care distonează cu vorbirea în limbi străine) pentru a introduce discursul lui Petru; el aprofundează datul tradiției în acest scop (împotriva lui Kremer, *op. cit.*, 161s.263, care îl atribuie redactării: Luca ar fi exteriorizat judecata negativă din partea necredincioșilor asupra fenomenelor extraordinare frecvente în Biserica primară).

⁷ Să ne amintim de avertismentul lui Paul în *1Cor* 14,23: „Dacă, de exemplu, s-ar aduna întreaga comunitate, toți ar fi vorbit în limbi și s-ar fi adăugat niște neinițiți sau necredincioși, n-ar spune că sunteți nebuni?”

⁸ Este de fapt, un cuvânt frecvent în opera lui Luca: *Mt*: 9; *Mc*: 1; *Lc*: 33; *In*: 1; *Fap*: 17.

⁹ *lalein glôssais*: *1Cor* 14,5.6 etc.

¹⁰ Pentru Kremer, descrierea acestor fenomene de stil apocaliptic vrea să sublinieze la origine aspectul extraordinar al evenimentului; Luca le interpretează, în schimb, ca manifestări ale darului

Imaginile focului, vuietului și furtunii sunt adesea citite pe fondul teofaniei de la Sinai (*Ex* 19,16-19; 20,18) și, prin urmare, în relație cu concluzia alianței și cu darul Legii. Coborârea Duhului este interpretată ca un nou Sinai? Izvorul folosit de Luca se referea la evenimentele de pe Sinai pentru a explica acțiunea Duhului Sfânt? Această acțiune este văzută ca răspuns la așteptările iudaice ale unei alianțe noi bazate pe darul Duhului lui Dumnezeu (cf. *Ez* 36,26)? *Haggadah*-ul iudaic din Sinai a influențat textul prelucan?¹¹ Aceste întrebări sunt inseparabile de problema istorică: când primește sărbătoarea Rusaliilor, de origine agricolă, o semnificație istorico-salvifică? În secolul I d. C., sărbătoarea iudaică comemora deja alianța sinaitică sau darul Legii?¹² Răspunsul este incert, dar câteva ambiente religioase o rețin ca afirmativă¹³.

Duhului Sfânt, dar care îl interesează pe autorul sacru în special. În general, aceste semne sunt înțelese ca elemente de teofanie.

¹¹ Comparația poate fi utilă. *Ex* 19,16-19 vorbește de „glas” și de „foc”; în *Ex* 20,18 se spune că poporul „a văzut sunetul”. Filon din Alexandria a dezvoltat aceste motive (în *De Decalogo* 32-35.44-49 și în *De Specialibus Legibus* II, 188s) și a vorbit despre un „vuiet” care agită aerul, transformându-l în „foc sub chip de flăcără” (vezi și IOSIF FLAVIU, *Ant.* III, 79s.90; *Eur* 12,18s.). Targumul insistă și asupra unității Israelului în primirea Legii: „Israelul era în fața muntelui cu inima unită” (*TJ1. Ex* 20,2; cf. *Fap* 2,1). Nu lipsesc contactele verbale între aceste texte și *Fap* 2 (vezi G. SCHNEIDER, 246, nota 35). Trebuie spus că această terminologie (furtună, glas, vuiet, foc) aparține vocabularului teofaniilor în general, și nu numai teofaniei de pe Sinai. Tradiția rabinică menționează și un miracol al limbilor petrecut pe Sinai, într-o descriere care amintește de *Fap* 2. R. Johanan spune că glasul lui Dumnezeu s-a împărțit în 70 de limbi, pentru ca toate națiunile să poată auzi și cunoaște Legea; dar numai Israelul a primit-o (*Shab* 88b; vezi Bill 2,604s). Această tradiție este însă târzie (secolul al III-lea d.C.) (pentru întreg, vezi J. KREMER, *op. cit.*, 238ss).

¹² Vezi J. POTIN, *La fête juive de la Pentecôte*, LD 65, Paris 1971; M. DELCOR, *Pentecôte*, în DBS VII (1966), 858ss; H. CONZELMANN, *Apostelgeschichte*, 32s; J. KREMER, *op. cit.*, 11s; G. SCHNEIDER, *op. cit.*, 245ss.

¹³ Niciun text din *Vechiul Testament* nu dă mărturie că sărbătoarea agricolă a Cincizecimii ar fi fost pusă apoi în relație cu istoria Israelului, cum s-a petrecut cu Paștele (amintire a ieșirii din Egipt). Numai *2Cr* 15,10-15 vorbește de un jurământ de fidelitate față de alianță, făcut „în luna a treia din anul al cincisprezecelea al domniei lui Asa”. Textul se referă tocmai la Cincizecime, cum va preciza mai târziu Targumul (Sărbătoarea Săptămânilor sau a Cincizecimii se celebra, de fapt, în a treia lună, adică în luna *sivan* = mai/iunie)? Se referă la o celebrare anuală sau la o celebrare doar episodică? Nici Filon, nici Iosif nu pun tradiția sinaitică în relație cu Rusaliile. În rabinism, Cincizecimea este sărbătorită ca fiind o comemorare a darului Legii, dar prima mărturie clară apare în secolul al III-lea d.C. (R. Eleazar) În mișcarea eseniană, în schimb (scrierile de la Qumran, cartea Jubileelor), este posibil ca Cincizecimile să fi fost sărbătoarea reînnoirii alianței (și a intrării în alianță). Comunitatea din Qumran practica o ceremonie anuală a intrării și reînnoirii alianței (*IQS* 1,16-3,12 cf. 2,19), dar nu este indicată data. O relație explicită a Cincizecimii cu Alianța se poate citi în *Jubil.* 6,15-22; este vorba însă de alianța cu Noe. Totuși, în *Jubil.* 1,1, în „ziua 16 a lunii a treia” se amintea de urcarea pe Muntele Sinai de către Moise pentru a primi Legea; este cea mai veche mărturie a unui raport între Cincizecime și darul Legii (reluată apoi de rabinism). Dar, întrucât Legea a fost dată în ziua a șaptea după urcarea pe Sinai (și nu în 16 sau 15 *sivan*), de aici reiese că esenienii considerau sărbătoarea Legii în duminica din 22 *sivan*, și nu în duminica din 15 (= Cincizecimea): aceasta din urmă era văzută, probabil, ca o sărbătoare de pregătire la celebrarea darului Legii, care a avut loc o săptămână mai târziu (P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, UTET, Torino 1981, 215, nota 1). Oricum, exista o legătură certă între Cincizecime și tradiția sinaitică. *Sulul Templului* ignoră această relație. Pentru el, numărarea celor cincizeci de zile începe de la 26 *nisan*; „Sărbătoarea Săptămânilor” (Cincizecimile) cade întotdeauna duminică și este încă doar o sărbătoare agricolă (numită „a pâinii noi”: *Sulul Templului* XVIII 10-XIX 9); este urmată de sărbătoarea „vinului nou” în *Fap* 2,13, întotdeauna

Oricum ar fi, deși aluzia la tradiția sinaitică ar fi fost prezentă în izvor, Luca, în relatarea actuală, nu se mai referă la această tradiție iudaică a Sinaiului și, prin urmare, la temele alianței și darului Legii¹⁴. El interpretează temele vântului și focului ca simboluri teofanice ale Duhului, cu posibilă referire la botezul „cu Duh Sfânt și foc” ca lucrare a Celui Înviat (Lc 3,16), botez vestit de Botezător și care se împlinește acum.

Menționarea „Cincizecimii” în *Fap* 2,1 este prelucană sau redacțională? Relatarea din *Fap* 2,1-13 se referă la un eveniment istoric precis legat (sau nu) de sărbătoarea iudaică a Cincizecimilor, sau Luca periodicizează o experiență reală și extraordinară (unică sau repetabilă) a comunității creștine? De când celebra Biserica o Cincizecime creștină ca sărbătoare a Duhului Sfânt? Întrebările sunt legate între ele și răspunsurile, în mod inevitabil, diferite; într-o anumită măsură, ele depind de influența temelor iudaice ale Cincizecimii asupra tradiției care stă la baza textului *Fap* 2,1-4.

Tradiția de care se folosește Luca pentru a compune relatarea Rusaliilor transmitea foarte probabil amintirea unui eveniment extraordinar care s-a petrecut cu adevărat, probabil o glosolalie¹⁵. Mai dificil este de admis că fenomenul s-a verificat tocmai la Ierusalim în prima Cincizecime iudaică după moartea lui Isus¹⁶. Menționarea Rusaliilor în *Fap* 2,1 pare a fi redacțională, ca și legătura sa cu varietatea revărsării Duhului Sfânt. Nu există niciun alt text în Noul Testament, în afară de *Fap* 2,1, care să numească Rusaliile ca zi a darului Duhului; nu sunt urme, în Noul Testament, ale unor Rusalii ca sărbătoare creștină.

Luca, în afară de aceasta, cum a făcut deja pentru înălțare, încearcă să așeze într-un moment istoric determinat aspecte supranaturale ale misterului pascal. Datând experiența Duhului Sfânt de către Biserica primară, el vrea să sublinieze valoarea fundamentală a acestui eveniment supranatural inserându-l în „cadrul”

duminicală, după cincizeci de zile (o aluzie la sărbătoarea „vinului nou” în *Fap* 2,13 este incertă). Când „sărbătoarea săptămânilor” avea să primească în epoca elenistică numele de Cincizecime (*Tob* 2,1; *2Mac* 12,32, cf. v. 31), ea este legată direct de Paști: sărbătoarea celei de-a cincizecea zi de după Paște. Această legătură intenționa să favorizeze o înțelegere istorico-salvifică a sărbătorii, cu atât mai mult cu cât deja *Ex* 19,1 pune sosirea evreilor la Sinai (pentru alianță) în luna a treia după ieșirea din Egipt (Paște). Liturgia iudaică a Cincizecimii folosea *Ps* 68,19 și îl aplica urcării lui Moise înaintea lui Dumnezeu pe Sinai și darului Legii. *Ef* 4,8, citând în felul său *Ps* 68,19, pare să cunoască această interpretare iudaică, acum însușită de creștini (înălțarea lui Cristos și darul Duhului) și ar confirma existența unei tradiții iudaice despre Sinai celebrate în sărbătoarea Cincizecimii.

¹⁴ Așa J. KREMER, *op. cit.*, 259; G. Schneider, 246; M. DÖMER, *op. cit.*, 152. Aceasta nu împiedică ca autorul sacru să fi putut folosi elementele prelucane care fac aluzie la această tradiție iudaică (ca în *Fap* 2,33).

¹⁵ G. Schneider, Dömer, R. Pesch. G. Lüdemann (p. 47) consideră că este vorba de un extaz în masă și crede că este posibil ca la originea tradiției să fie aparițiile Celui Înviat în fața la a „mai mult de cinci sute de frați”, amintită de Paul (*1Cor* 15,6). Această din urmă ipoteză este incertă: nu se explică trecerea de la o cristofanie la o teofanie de tipul: revărsarea Duhului Sfânt (vezi CONZELMANN, *Apostelgeschichte*, 33). Roloff (p. 39) și Kremer (p. 267) preferă să vorbească de o experiență a Duhului, fără prea multe precizări: discipolii își dau seama că trebuie să înceapă misiunea și se simt făcuți apți (putere și curaj) pentru acest scop. Pentru Kremer (p. 214) și Dömer (p. 149), fenomenul ar putea să se fi verificat în timpul unei adunări de cult (sugerat de expresia *epi to auto*), expresie aproape tehnică pentru o adunare liturgică, și de verbul „a fi așezat [umplut]” din v. 1)

¹⁶ Astfel, Roloff, R. Pesch.

unei sărbători¹⁷. Data cea mai convenabilă după cele 40 de zile care se termină cu înălțarea era importanta sărbătoare iudaică a Cincizecimii. Luca îi prezintă, prin urmare, cititorului istoria mântuirii după o linie de dezvoltare în care planul lui Dumnezeu se împlinește pe etape, progresiv, dar infailibil.

Totuși, pentru a scrie relatarea din Fap 2,1-13, autorul s-a inspirat dintr-o tradiție preexistentă privitoare la un anume fenomen extraordinar petrecut în comunitate (din Ierusalim?) și deja atribuit Duhului Sfânt (1Tes 5,19; 1Cor 12,4.8.11, cf. v. 28; 14,1).

Intenția lui Luca, oricum, nu este aceea de a informa despre un asemenea eveniment carismatic, ci de a afirma adevărul fundamental că Isus înviat l-a trimis pe Duhul Sfânt la începuturile Bisericii¹⁸. Odată făcută această afirmație, el orientează imediat atenția asupra temei care îl interesează: rolul de mărturie al apostolilor. Prin revărsarea Duhului se deschide misiunea Bisericii și, pentru a începe, această misiune se desfășoară în raport cu Israelul. Luca procedează în ordine: prin introducerea „listei popoarelor” (vv. 9-11a), perspectiva devine „profetic” universală, dar întotdeauna în relație cu Israel. Începerea misiunii spre păgâni se va confirma, începând cu capitolul 10, cu o mică Rusalie (Fap 10,44ss). Pentru moment, predica se adresează iudeilor. Lista popoarelor nu schimbă subiectul, ci orizontul: străinii – care sunt toți iudei sau prozeliți și locuitori ai Ierusalimului¹⁹ – nu sunt numai reprezentanții popoarelor păgâne; Luca vrea, poate, să-i spună cititorului că iudeii, chiar și când predica se va îndrepta către lumea păgână, rămân primii chemați să formeze Israelul credincioșilor care este Biserica²⁰.

2,1. Luca introduce relatarea cu o expresie de stil, fără îndoială, lucană, solemnă, biblică²¹, dar neclară gramatical²². De ce alege autorul această expresie complicată,

¹⁷ DÖMER, *op. cit.*, 153.

¹⁸ KREMER, *op. cit.*, 259s.

¹⁹ Nu pot fi, pentru Luca, numai pelerini în trecere, ținând cont că este vorba de viitori converțiți și membri ai comunității primare creștine din Ierusalim.

²⁰ Relatarea Rusaliilor nu pare să conțină o aluzie, dragă Părinților Bisericii, la episodul de la Turnul Babel (Gen 11,1-9). În Fap 2,1-13, popoarele nu regăsesc unica limbă pierdută la Babel; din contră, apostolii primesc capacitatea de a mărturisi în toate limbile și, prin urmare, de a se încultura: vezi KREMER, *op. cit.*, 253s; J. DUPONT, *La Nouvelle Pentecôte* (Ac 2,1-11), în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 193ss.

²¹ en tô(i) + inf.: un septantism: Mt: 3; Mc: 2; In: 0; Lc/Fap: 39; predilecția lui Luca pentru verbele compuse cu prefixul *syn-*; *symplêrousthai* („a fi împlinit”, la pasiv) numai la Luca în Noul Testament: Lc 8,23; 9,51; Fap 2,1; verbul este la prezent: acțiunea în desfășurare (J. DUPONT, *La première Pentecôte chrétienne*, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 483, nota 5). Construcția: „Când a sosit ziua ...” este asemănătoare cu Lc 9,51; vezi și Ier 25,12 LXX. Verbul succesiv, verbul „a fi” la imperf., are și valoare de durată: creează fondul pe care se desfășoară acțiunea relatată. Redacțional sunt și: *pantes* („toți”); *epi to auto* („împreună”); obiceiul de a scrie „ziua” înaintea numelui unei sărbători (cf. Lc 4,16; 13,14.16; 14,15; Fap 13,4; 16,13: „ziua de sâmbătă”). De notat pleonasmul *homou epi to auto* lit: „împreună” (J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, cit., 28.179; M. Dömer, *op. cit.*, 142; J. KREMER, *op. cit.*, 93s; G. LÜDEMANN, *op. cit.*, 44). Pe de altă parte, vv. 1-4 au și un caracter semitic: construcția prin parataxă (propozițiile sau frazele legate prin „și”, construcție evitată în vv. 5ss; paralelismul între vv. 2-3; v. 2: *și s-a iscat... ca la o vijelie... și a umplut*; v. 3: *și a apărut... ca de foc... și s-a așezat*. Este semn al unui izvor aramaic sau imitarea LXX?

²² Lit. „În timp ce sărbătoarea Rusaliilor se termina”, care este în contrast cu Fap 2,15 (ora a treia = ora nouă dimineața). Trebuie citit ca o construcție eliptică: nu se termina ziua Rusaliilor, ci

și nu o formulă mai simplă de tipul: „Și în ziua de Rusalii...”²³? Probabil că el nu a vrut doar să dea o nuanță de solemnitate, ci și să aducă în mintea cititorului imaginea împlinirii promisiunilor făcute de Isus (*Fap* 1,5.8) și anunțată deja în Vechiul Testament (*Gal* 3,1-5, cf. *Fap* 2,17s). Coborârea Duhului Sfânt este o etapă importantă în istoria mântuirii. Luca este primul autor din Noul Testament care oferă un cadru acestui eveniment, periodicizează și îl prezintă ca fundamental pentru începutul Bisericii (*In* 20,22 este posterior).

În acest verset introductiv, Luca dă informații cu privire la timp, loc și persoanele relatării:

– Sărbătoarea Rusaliilor: tradițional, în Biblie, este cunoscută ca „Sărbătoarea Săptămânilor”²⁴ și a primelor roade, a secerișului²⁵. În perioada elenă primise numele de *Pentecoste*, termen grec care înseamnă „a cincizecea (zi după Paște)”²⁶. Împreună cu Paștele, este singura sărbătoare iudaică intrată în calendarul creștin. Alegerea acestei sărbători ar fi sugestivă dacă în iudaism Rusaliile, în legătură cu Paștele, ar fi fost asociate deja cu tradiția sinaitică: în noua Economie, a trecerii lui Cristos de la moarte la viață îi urmează darul Duhului, darul noii alianțe. Este adevărat, Luca nu a dezvoltat această idee, care, fără îndoială, este la originea acestei reflecții în Biserică.

– Cei prezenți sunt „adunați împreună în același loc”, adică în „casă” (v. 2), în „camera de sus”, după cum este precizat în *Fap* 1,13. A întreba dacă acolo era loc pentru „toți” înseamnă a-i pune lui Luca o problemă pe care el nu o avea. Este inutilă, de asemenea, dorința de a identifica „casa” cu templul²⁷. Luca rămâne în planul învățaturii și vrea să sugereze ideea omenirii, deja amintită în *Fap* 1,14²⁸; cei prezenți sunt uniți nu doar într-un loc, ci și într-o inimă. Nu este vorba de o întrunire culturală, ci Luca își închipuie creștinii în rugăciune, în așteptarea venirii Duhului, după cum și Isus era în rugăciune când Duhul a coborât asupra lui (*Lc* 3,21s; cf. *Fap* 1,14).

– „Toți” nu se referă la totalitatea celor prezenți. Sunt diferite posibilități:

1. Luca se gândește numai la Cei Doisprezece apostoli²⁹, după cum arată *Fap* 2,14.

perioada care se termina cu Rusaliile; anume, „când a sosit ziua de Rusalii” (cf. *Lc* 1,57). Mai puțin probabil că Luca se referea la ziua de Rusalii care era în a doua parte a sa (adică dimineața: sărbătoarea începe, de fapt, în seara precedentă, așadar, cu mai mult de 12 ore înainte; R. Pesch) (vezi comentariile lui Conzelmann, Haenchen, J. Dupont, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 482s).

Textul occidental scrie „zilele de Rusalii” la pl., probabil cu intenția de a fi mai clar.

²³ Vezi KREMER, *op. cit.*, 93.

²⁴ *Ex* 34,22; *Num* 28,26; *Dt* 16,10.16 etc.: Sărbătoarea Săptămânilor, adică a celor 7 săptămâni împlinite de la Paște ($7 \times 7 + 1$ zi = 50 de zile). Punctul de plecare al calculului varia, deoarece textul din *Lev* 23,15 nu era clar: „începând cu ziua următoare a sâmbetei...” Pentru un grup de saducei era vorba de însăși ziua de Paște; pentru farisei era sâmbăta după Paște; pentru esenienii de la Qumran era sâmbăta după octava Paștelui.

²⁵ *Ex* 23,16; *Num* 28,26: sărbătoarea care încheia seceratul grâului și în care se ofereau, în templu, primele roade sub formă de pâine.

²⁶ *Tob* 2,1; *2Mac* 12,32; și Iosif Flaviu.

²⁷ Așa STÄHLIN, 32. Luca numește întotdeauna templul *hieron* (vezi *Fap* 5,42, unde face distincția clară între templu și casă).

²⁸ J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 484.

²⁹ Roloff, Williams, Mussner.

2. El îi are în minte pe Cei Unsprezece împreună cu grupul de femei și de frați ai lui Isus enumerați în *Fap* 1,13, dar nu pe cei 120 din *Fap* 1,15³⁰.

3. Cu toată probabilitatea, evanghelistul se referă la totalitatea celor prezenți declarată la urmă, adică la cei 120 din *Fap* 1,15. Pentru Luca interesează calificarea Duhului ca realitate eclezială (și nu doar ierarhică) și o face vorbind de revărsarea aspra *tuturor*, înainte de a îndrepta atenția asupra grupului de martori (*Fap* 2,14).

Toate acestea sunt de ajuns pentru a demonstra că informațiile referitoare la timp, loc și persoane sunt prea imprecise pentru a le considera o cronică. Pe autor l-a interesat să pună accentul pe elementele instructive: verificarea unui moment important al istoriei mântuirii, Duhul ca realitate eclezială, unitatea celor prezenți.

2,2. Cu „s-a iscat” (la aor.), începe cu adevărat acțiunea narativă³¹. Ceea ce se petrece este descris sub forma fenomenelor perceptibile prin intermediul auzului sau văzului, puternice și misterioase, caracteristice teofaniilor, în special teofaniei de pe Sinai³²; este prezentat într-un mod familiar apocalipticii sensibile la transcendența divină³³ și cu nelipsita pecete stilistică a LXX.

Deși apostolii erau în așteptarea împlinirii promisiunii făcute de Cel Înviat, evenimentul se petrece „dintr-o dată”³⁴ și în manieră imprevizibilă în manifestarea sa, specific numai lui Dumnezeu. Acțiunea divină nu poate fi calculată de om.

„Din cer”, adică de la Dumnezeu – originea divină a evenimentului este subliniată, ca la botezul lui Isus –, s-a făcut simțit un vuiet (un zgomot) comparat cu dezlănțuirea unei furtuni (vânt puternic). Evanghelistul ține să evidențieze coborârea Duhului ca putere, iar vântul este, fără îndoială, un element teofanic adaptat pentru a-l simboliza³⁵. Ceea ce se simte nu este vântul, ci fenomenul acustic al zgomotului;

³⁰ J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 483s. Drept confirmare, exegetul trimite la *Fap* 2,7, care vorbește de „galileeni” (nu sunt toți cei 120 galileeni?) și la legătura strânsă între *Fap* 1,13-14 și *Fap* 2,1ss; *Fap* 1,13-14 apare ca introducerea originală a relației Rusaliilor, înainte să fi fost introdus episodul alegerii lui Matia. Argumentul nu convinge: Dupont pretinde că Luca ar fi desfășurat o adevărată critică a izvoarelor; și este și incert ca el să fi pretins cititorului să facă un exercițiu de calcul, scăzând grupul din *Fap* 1,13-14 din cei 120 din *Fap* 1,15. Pentru a înțelege punctul de vedere al lui Luca este suficient să fie citite „micile Rusalii” din *Fap* 10,44ss.

³¹ Construcția este lucană (cf. *Lc* 1,44; 3,21s; 9,35; *Fap* 2,6; 7,31; 10,13 etc.). De notat, în special, paralelismul cu scena botezului lui Isus (*Lc* 3,21s): „Se făcu... Duhul Sfânt... ca un porumbel și o voce din cer...” Textul occidental scrie: „Și iată, din cer...”: stil biblic și el familiar lui Luca.

³² „Se făcu” (*egeneto*: *Ex* 19,16 LXX), „voce” (*phône*), „întreg” (*holon*: *Ex* 19,18), „foc” (*Ex* 19,18). Relatarea biblică a teofaniei de pe Sinai era amplu comentată în iudaism: reflecții pe care tradiția lui Luca sau Luca însuși putea să le cunoască. Filon din Alexandria este un martor interesant (*De Decal.* 32-47): Dumnezeu „a poruncit să se facă în aer un sunet (*echôn*) invizibil”, sunet care s-a „transformat în flacără de foc”; flacăra, la rândul ei, „se articula într-un limbaj (*dialekton*) familiar celor prezenți”. Aceste contacte puteau fi spontane și nu aveau scopul de a da o semnificație teologică coborârii Duhului în lumina teologiei Sinaiului (vezi ROLOFF, 41).

³³ Apocaliptica îndrăgește să sublinieze incapacitatea de a preciza realitățile divine prin adverbul „ca”, expresii de tipul „imediat, pe neașteptate”; elementele teofaniei biblice sunt frecvente (vezi și *Fap* 1,10).

³⁴ *aphnô* („dintr-o dată, pe neprevăzute”), frecvent în LXX, numai la Luca în Noul Testament (*Fap* 16,26; 28,6).

³⁵ *êchos* („vuiet”, „sunet” și „voce”; și *Lc* 4,37; 21,25; *Evr* 12,19 în Noul Testament): termen vag care primește valoare din context (vânt impetuos). Luca folosește cuvântul *pnôe* („suflu, vânt”; și

acesta din urmă umple „toată casa”. Prezența divinului umple întotdeauna total; este o prerogativă a lui Dumnezeu³⁶. Luca specifică „în care stăteau”³⁷, probabil într-o atitudine de rugăciune sau de ascultare, o poziție obișnuită în adunarea sinagogală³⁸.

2,3. Descrierea continuă cu apariția³⁹ altui element teofanic: focul, benefic (lumină și căldură) și distrugător (judecată). În teofanii, focul simbolizează apropierea lui Dumnezeu inaccesibil și purificator⁴⁰.

Mai exact, Luca vorbește de „limbi ca de foc”⁴¹. Alegerea imaginii este făcută în vederea vorbirii în limbi din v. 4 și pregătește astfel cititorul pentru acest dar profetic. Aceste limbi de foc se împart – ceea ce presupune că la originea divină sunt Una – și fiecare limbă se așază asupra fiecăruia din cei prezenți⁴²: devine evident că Duhul a fost revărsat peste fiecare⁴³.

Fap 17,25 în Noul Testament), înrudit cu *pneuma* („vânt, spirit”). Adjectivul *biaios* („impetuos”) precizează că nu este un suflu, ci o furtună. Vântul, real și invizibil, misterios în originea sa și în țintă (vezi *In* 3,8), însoțește adesea manifestările lui JHWH: *1Rg* 19,11; *Ps* 50,3; 104,4; *Is* 66,15; *Iob* 38,1; *Ez* 13,13; *4Esd* 13,10. O legătură între vânt (suflu) și Duhul Sfânt se întâlnește și în *In* 20,22.

³⁶ În *Is* 6,3, mărirea lui Dumnezeu „umple tot pământul”. În *Ex* 19,18 și „tot muntele” se cutremură.

³⁷ Adverbul de loc *hou* („unde”) este familiar lui Luca, precum și construcția perifrastică (imperf. verbului „a fi” + part.): arată o atitudine care durează.

³⁸ Vezi KREMER, *op. cit.*, 105.

³⁹ *ôphthēsan* („au apărut”), aor. pasiv al verbului *horan* („a vedea”), cu valoare de mediu; este pus la începutul frazei, înaintea subiectului, după stilul LXX și al lui Luca: *Lc* 1,11; 22,43; *Fap* 7,30; verbul este folosit într-o teofanie sau o apariție a Celui Înviat în *Fap* 7,2; 9,17; 13,31; 26,16.

⁴⁰ De exemplu, îi apare lui Moise „într-o flacără de foc în mijlocul unui tufiș” (*Ex* 3,2s); teofania de pe Sinai: *Ex* 19,18; 24,17; *Dt* 4,11s; cf. *Evr* 12,18. Apariție de foc deasupra capetelor rabinilor care studiau Scriptura sau discutau despre Lege; și Tora poate fi comparată cu focul (vezi BILL 2,603s; despre întreg, KREMER, *op. cit.*, 112-114). Să ne amintim cuvintele lui R. Jonatan: „Orice cuvânt care ieșea din gura Celui Atotputernic, binecuvântat să fie El, s-a împărțit în 70 de limbi...” (*Midrash Num. R.* 88b; și *Ex. R.* 5) Chiar dacă nu este dependență (textul rabinic este din secolul al III-lea d.C.), această tradiție „sugerează, cel puțin, că ideea unei «împărțiri» (*partage*) a vocii sau a cuvântului lui Dumnezeu, în momentul în care se comunică oamenilor, este pe linia unei literaturi iudaice a relațiilor biblice a promulgării Legii” (J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 487).

⁴¹ Cuvântul „limbă” (*glōssa*), în greacă, are dublul sens de organ care servește la vorbit și de limbaj, adică dialectul în care se exprimă (în germană: *Zunge* și *Sprache*). După Kremer (p. 109), viziunea nu vorbește de flăcări, ci de limbi (organul gurii, simbol al limbilor vorbite: imaginea limbilor în v. 3 este orientată spre v. 4: vorbirea în limbi), asemănătoare focului. Dar „limba” se poate să fie folosită și metaforic: tot ceea ce are formă de limbă; prin urmare, „limbi ca de foc” este sinonim cu flăcări (J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 486s). Metafora este cunoscută: *Is* 5,24; *1En* 14,9.10.15; *11Q tg. Job* 41,11. „Focul” este folosit la genitiv; poate fi un gen. al calității, adică se vorbește de limbi precum cele de foc; sau o elipsă: ca (flacără) de foc (*Ap* 1,14; 2,18) (KREMER, *op. cit.*, 111).

⁴² Construcția gramaticală este complicată. Verbul „așezându-se” (*ekathisen*) este la sg.: cine este subiectul? Nu pot fi limbile (pl.). Sau este Duhul Sfânt (v. 4) ca subiect anticipat, sau se ia ca subiect „o limbă”: „o limbă s-a așezat asupra fiecăruia”. Luca ar insista, în acest din urmă caz, asupra faptului că limbile s-au așezat pe fiecare individ. Verbul *kathizein* („a așeza, a lua loc”) are valoare intransitivă („a se așeza, a ședea”), cu ideea de a lua loc: a se stabili, a locui (J. Dupont, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 488). Verbul *diamerizein* („a împărți”) în Noul Testament se întâlnește numai la Luca (*Lc* 11,17.18; 12,52s; 22,17; 23,34; *Fap* 2,45), în afară de *Mc* 15,24 și paral. care citează *Ps* 21,18 LXX. Expresia *heis hekastos* („oricare”, „fiecare în particular”, *loco* doar *hekastos*) se întâlnește în *Mt* 26,22; *Lc* 4,40; 16,5; *Fap* 2,3.6; 17,27; 20,31; 21,19.26 în Noul Testament. O legătură între Duh și foc se întâlnește în *Lc* 3,16 și *1Tes* 5,19.

⁴³ HAENCHEN, 131.

În vv. 2-3, pentru a introduce coborârea Duhului Sfânt și pentru a pune în lumină caracterul extraordinar și divin al acestui eveniment, Luca se folosește de imagini pe care Vechiul Testament le folosea pentru marile teofanii ale istoriei mântuirii. Realitatea lui Dumnezeu nu poate fi descrisă în ea însăși, ci presupune ajutorul semnelor-simboluri: vântul, focul, vuietul. Însăși descrierea fenomenelor care este redată de autor nu ne permite să ne facem o reprezentare concretă, clară. Adverbul „ca”, în schimb, sugerează să nu ne oprim asupra materialității a ceea ce este descris și ne avertizează că suntem pe terenul analogiei. Realitatea divină poate fi percepută cu ajutorul semnelor, dar nu este ușor de înțeles în ea însăși.

2,4. Evenimentul extraordinar semnificat de semnele teofanice din vv. 2-3 este explicat acum: „Toți au fost umpluți de Duhul Sfânt”⁴⁴. Dumnezeu însuși îi umple cu puterea sa pe cei prezenți, adică pe cei 120 de discipoli adunați și uniți cu inima⁴⁵. „Nu este un ajutor subsidiar oarecare, care este comunicat, ci plinătatea puterii divine, care se identifică cu însuși Duhul Sfânt”⁴⁶. Este un eveniment unic (verbul „a fi umplut” la aor.), dar și un dar care rămâne și care are efecte de durată (verbul „a da” din v. 4b la imperf.) în viața credincioșilor. Duhul Sfânt dăruit va opera continuu din acest moment în Biserică, conducând mărturia ei, făcându-i capabili pe apostoli să-și împlinească misiunea. Duhul Sfânt este nou-tatea escatologică ce caracterizează pentru totdeauna existența discipolilor⁴⁷.

Efectul care îl interesează pentru moment pe autorul sacru este „vorbirea în alte limbi”; el are întotdeauna în vedere scopul cărții sale și ține să arate în acțiune puterea datorită căreia mesajul care trebuie vestit va ajunge la toate popoarele și va fi pe înțeles pentru ei.

Fenomenele extraordinare de acest tip sunt verificate în primele comunități; în special glosolalia: o vorbire în extaz, de neînțeles, care, la rândul ei, presupune

⁴⁴ Vocabularul v. 4 este prevalent lucan: *pimplanai* („a umple”): de 22 de ori la Luca; și numai în *Mt* 22,10 și 27,48 în Noul Testament. *Pneuma agion* („Duhul Sfânt”) se întâlnește numai la Luca în Noul Testament: de 12 ori (este prezent în LXX: *Sir* 48,12; *Ex* 31,3; 35,31 cu verbul simplu sau compus; vezi și *Dt* 34,9; *Sir* 39,6; *Is* 11,3: umplut de înțelepciune, de inteligență). O propunere asemănătoare se întâlnește în *Fap* 4,31b: „și toți s-au umplut de Duhul Sfânt”. Verbul reflexiv *apophtheggesthai* („a se exprima”, dar cu ideea de a vorbi solemn sau inspirat sau și în extaz: cf. *ThWNT* 1,448) se întâlnește și în *Fap* 2,14; 26,25 în Noul Testament. Frecvent în operă: „tot”, „alt” (*heteros*), *kathôs* („ca, în măsura în care”). De notat și folosirea probabil excesivă a verbului (auxiliar) *a începe* + inf. (septantism). „Duh Sfânt” nu are articol: Luca urmează regula gramaticală în care art. se omite când se introduce pentru prima dată un personaj necunoscut (și care nu are gen) (*J. Kremer, op. cit.*, 119s; *Blass, n.* 252); în v. 4b, în schimb, *to pneuma* are art., deoarece se referă la o persoană determinată menționată anterior (*Fap* 8,17.18).

⁴⁵ Verbul „a umple” sugerează că Luca îl vede pe Duhul Sfânt după înțelegerea veterotestamentară, ca un mod de prezență a lui Dumnezeu (fără a ignora o personificare a sa: cf. *Fap* 13,2; 15,28). Dacă alege expresia biblică „umplut de Duhul Sfânt”, o face și pentru a da ideea de „plinătate escatologică” conținută în ea. Ca în v. 1, *pantes* („toți”) se referă la grupul numit în *Fap* 1,15, și nu numai la apostoli, după cum confirmă și *Fap* 2,17s.

⁴⁶ G. BETORI, în *Riv. Bib.* 4(1987), 436.

⁴⁷ Luca nu uită să amintească aceasta pe parcursul cărții: sunt umpluți de Duhul Sfânt sfântul Petru (*Fap* 4,8), apostolii (*Fap* 4,31), Ștefan (*Fap* 6,5; 7,55), Paul (*Fap* 9,17; 13,9), Barnaba (*Fap* 11,24), discipolii comunităților întemeiate (*Fap* 13,52).

un dar care dă puterea de a traduce această „limbă a îngerilor” (1Cor 13,1) într-un limbaj care poate fi înțeles (1Cor 12,30; 14,1ss).

În acest text, evanghelistul nu se gândește la glosolalie, o carismă pe care el nu pare să o mai cunoască⁴⁸. Darul primit de la Duhul Sfânt este o vorbire pe înțelesul tuturor: discipolii sunt făcuți capabili să vorbească unei adunări internaționale în diferite limbi (*xenolalia*): minune unică în Noul Testament, care se explică prin intenția teologică și narativă a lui Luca: aceea de a se deschide spre universalism încă de la început; evanghelia trebuie să fie înțeleasă în toate limbile și în toate națiunile⁴⁹.

Care este, după evanghelist, conținutul „vorbirii în limbi”? Ce au spus cei 120 de discipoli? Ne spune v. 11b: ei proclamau „faptele minunate ale lui Dumnezeu”⁵⁰. Ar fi vorba deci de „darul de a se exprima profetic prin cântece inspirate, ca în *Magnificat* (Lc 1,46-49, cf. Ap 15,3; Ex 18,11; Ps 48,1), în limbi diferite”⁵¹. În perspectiva specifică relatării Rusaliilor, concepția lucană a „vorbirii în limbi” are o originalitate proprie: nu este doar o vorbire profetică inteligibilă, ci și o vorbire în limbi străine⁵² și poate deja misionară.

Scopul relatării lucane este esențial teologic. Nu are sens să ne întrebăm dacă ascultătorii puteau să le înțeleagă pe cele 120 de persoane care vorbeau toate în același timp sau să ne întrebăm cine vorbea într-o limbă și cine în alta. Ceea ce reiese este că la baza vieții Bisericii se află darul escatologic al Duhului Sfânt, cauza primă a fenomenelor extraordinare pe care le putea experimenta comunitatea. Luca are în minte în întregime planul său literar și îl orientează încă de acum pe cititor spre răspândirea universală la care este destinată evanghelia.

2,5. Scena se schimbă deodată în interiorul unității narative: privirea se deschide spre Ierusalim și locuitorii săi, iudeii veniți din cele patru colțuri ale pământului („din toate națiunile de sub cer”) ⁵³ să locuiască în orașul sfânt. Luca nu se

⁴⁸ Adjectivul *heterais* („alte limbi”) poate însemna „străine”, ca și cum ar fi cu „totul altei” (adică o limbă diferită de cea umană = glosolalia). În opera lucană, totodată, a fi umplut de Duhul Sfânt duce în mod obișnuit la o vorbire inspirată, dar niciodată în extaz, de neînțeles (Lc 1,41ss; 1,67ss; Fap 4,8ss; 13,9ss). Și în Fap 2, vorbirea în limbi este o vorbire pe înțeles, după cum reiese din vv. 6.8.11.

⁴⁹ Chiar dacă, fidel cărții, universalismul este limitat acum la iudei și prozeliți.

⁵⁰ În concepția lucană, vorbirea în limbi constă în a-l lăuda pe Dumnezeu (Fap 10,46), în a profeti (Fap 19,6 și 2,17s). Relația între Fap 2,11b.17s; 10,46 și 19,6 arată că, pentru Luca, vorbirea în limbi este o carismă profetică, ce constă în a-l lăuda pe Dumnezeu, probabil, cu imnuri și cântece, cum este exemplificat în *Evanghelia copilăriei* (J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 490-496). Luca atribuie Duhului și darul unora de a profeti viitorul (cf. Fap 11,28; 20,23; 21,4.11), fără a folosi însă termenul „a profeti”.

⁵¹ C.M. MARTINI, *in loco*, reia rezultatul studiului lui J. Dupont, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 493s; și J. KREMER, *op. cit.*, 122.

⁵² Vestirea „lucrărilor minunate ale lui Dumnezeu” în limbi cunoscute tuturor popoarelor depășește simpla propunere de a cânta imnuri și include capacitatea de a vesti evanghelia la toate națiunile; această idee este cel puțin subînțeleasă. „Luca pune «glosolalia» în relație cu vestea misionară” (G. SCHNEIDER, 250).

⁵³ Versetul este lucan: o dovedește inițialul *êsan de* (Lc 1,6; 15,1; 24,10; Fap 2,42; 11,20; 12,3; 13,1 etc.); *de* are valoare de legătură, nu de contrast. Construcția perifrastică; *katoiken* („a locui”): Mt: 4; Mc și In: 0; Lc: 2; Fap: 20; *anêr* („bărbat”): Mt: 8; Mc: 4; In: 8; Lc: 27; Fap: 100; numele ebraic Ierusalim: Mt: 2; Mc și In: 0; Lc: 27; Fap: 36; *eulabês* („evlavios”): aparține vocabularului

gândește la pelerinii sosiți pentru sărbătoarea Rusaliilor, ci la iudeii și prozeliti din diasporă, care aveau o reședință stabilă la Ierusalim, lucru atestat și din punct de vedere istoric. Motivul unei astfel de întoarceri în patrie este diferit, dar aproape mereu religios: fidelitatea față de Lege, întoarcerea din răspândirea prevăzută de profeți, așteptarea lui Mesia (*Zah* 14,4; *Mih* 3,1) sau dorința de a muri pe pământul strămoșesc. Evanghelistul le clasifică printr-o terminologie tipică religiozității iudaice: „bărbați evlavioși”, adică supuși Torei, bărbați care „țineau în mod desăvârșit toate poruncile și prescrierile Domnului”, după cum îi caracterizează chiar Luca (*Lc* 1,6).

Versetul pregătește relatarea care urmează și învățătura pe care această relatare o cuprinde, deci Luca „nu se străduiește să facă plauzibilă scena la nivel de cronică”⁵⁴.

Pe de altă parte, sărbătoarea iudaică a Rusaliilor, cu riturile sale în templu și sosirea pelerinilor, nu este deloc menționată. Autorul nu are în gând – vorbind de iudeii veniți din toate părțile să locuiască în orașul sfânt – motivul biblic al întoarcerii celor răspândiți: orientarea misionară a viziunii sale urmează o linie opusă: de la Ierusalim către toate popoarele.

Luca prezintă:

- numai iudeii, adică membrii poporului lui Israel (nu păgâni): în prima parte a cărții, evanghelia este vestită numai lor;
- locuitorii Ierusalimului: chemați să formeze prima comunitate creștină a orașului și localizați în centrul religios al istoriei mântuirii, unde Cristos a murit și a apărut discipolilor și de unde începe predica apostolilor;
- provenienții din toate națiunile: ei simbolizează universalitatea mesajului creștin, o universalitate care îi are în vedere întotdeauna pe evreii din diaspora.

2,6. La auzul „vocii” (în traducere: vuietului), mulțimea se adună din toate părțile orașului și devine martoră uimită a miracolului limbilor. Descrierea rămâne vagă: care voce?⁵⁵ Unde se adună mulțimea?⁵⁶ Cum poate fi imaginat concret miracolul?⁵⁷

LXX pentru a caracteriza pietatea iudaică; în Noul Testament se întâlnește numai la Luca: *Lc* 2,25; *Fap* 8,2; 22,12 (întotdeauna cu *anēr*, cu excepția *Lc* 2,25); *hypo ton ouranon* („sub cer”): numai Luca în Noul Testament (*Lc* 17,24; *Fap* 4,12) și *Col* 1,23 (este un cuvânt biblic: *Dt* 2,25; 4,17). Unele manuscrise au prep. *eis* în loc de *en* (în *Koiné*, *eis* este echivalent adesea cu *en*); alte mss. omit „iudei”, fără o gravă consecință.

⁵⁴ L'EPLATTENIER, 26.

⁵⁵ Vorbirea în limbi (Stählin), vuietul din cer asemănător vântului de furtună (G. Schneider), sau cele două fenomene împreună (De Boor)? Alegerea cuvântului „voce” are rezonanță biblică, cu o posibilă aluzie la vocabularul teofaniei de pe Sinai (*Ex* 19,16.19; *Dt* 4,36); în LXX, „voce” este sinonim și cu vuiet (de exemplu, vocea tunetului) și nu este doar sunetul cuvântului uman (vezi J. KREMER, *op. cit.*, 132).

⁵⁶ Nu este loc în fața unei case din Ierusalim pentru mai mult de 3.000 de persoane (*Fap* 2,41); a ne gândi la templu – nimic nu sugerează aceasta în relatare – arată preocuparea de a face verosimilă relatarea din punctul de vedere al cronicii.

⁵⁷ Contextul (vv. 4.11) împiedică de a vedea acum doar o minune de ascultare (oricine care ascultă înțelege în limba proprie limba aramaică a discipolilor), chiar dacă este imposibil de a prezenta real cum reușeau cei prezenți să-l audă pe fiecare discipol vorbind în limba sa (vezi KREMER, *op. cit.*, 136s). R. Pesch rezolvă problema afirmând că este vorba fie de un miracol al limbilor, fie de un miracol de ascultare. Cum s-a spus, interesul lui Luca este teologic și misionar.

Sunt întrebări pe care Luca nu și le pune: totul este în slujba învățaturii pe care relatarea, în totalitatea ei, vrea să o dea⁵⁸.

2,7. Cu un retuș final de tipul celor care adesea concluzionează relatările de minuni din *Evangelhie*, Luca prezintă atitudinea mulțimii folosind verbele caracteristice care servesc pentru a descrie reacția în fața unui fapt extraordinar, a unei manifestări divine: mulțimea era uimită și se minuna⁵⁹. Uimirea atestă caracterul extraordinar al vorbirii în limbi și pregătește discursul lui Petru⁶⁰.

După obiceiul său de scriitor abil, Luca trece la discursul direct sub formă de întrebare retorică dublă. Prima cere un răspuns afirmativ: cei care vorbesc în limbi străine sunt într-adevăr galileeni⁶¹, constatare care va duce la întrebarea complementară din v. 8.

2,8.11b. Adverbul interogativ *pôs* („cum”) introduce cea de-a doua întrebare⁶². Aceasta din urmă nu se termină cu v. 8, ci cu v. 11b⁶³ și include deci lista popoarelor (vv. 9-11a), care, întrerupând fraza, dă întregului aspectul de anacolut, obligându-l pe autor să repete la sfârșit (v. 11b) întrebarea inițială (v. 8). Mulțimea celor prezenți expune acum, ca experiență proprie, ceea ce evanghelistul a făcut deja cunoscut cititorului în v. 6; așadar, întrebarea nu adaugă nimic nou la ceea ce cititorul știa deja, ci îi permite autorului să introducă lista popoarelor și să specifice încă o dată natura minunii: fiecare înțelege în limba sa maternă ceea ce spun discipolii.

⁵⁸ Vocabularul este lucan sau frecvent în Luca: inițialul gen. absolut de la început (cf. *Fap* 12,18; 15,2; 16,35 etc.; în cazul nostru este înrudit cu stilul biblic al revelării: Dömer, *op. cit.*, 146); *sygchinein* (forma greacă a lui *sygchein*: „a confunda”): numai Luca în Noul Testament (*Fap* 2,6; 9,22; 19,32; 21,31), ca și *dialektos* (limbă vorbită de un popor, sau într-o regiune; exclude deci o vorbire în extaz, în concepția lui Luca): *Fap* 1,19; 2,6.8; 21,40; 22,2; 26,14; *heis eskatos* („unul fiecare”): vezi nota 42; *synerchesthai* („a se aduna”): *Mt*: 1; *Mc*: 2; *In*: 2; *Lc*: 2; *Fap*: 16; *plêthos* („mulțime”): *Mt*: 0; *Mc*: 2; *In*: 2; *Lc*: 8; *Fap*: 16. Verbul *akouein* („a auzi”) este la imperf.: o ascultare prelungită. Textul occidental *D* scrie la v. 6 *kai* în loc de *hoti* (cauzal) și face să urmeze verbul „a auzi” cu ac. (în loc de gen.), ceea ce schimbă sensul verbului; de aici traducerea: „înțelegea fiecare ce oameni vorbeau limba lor”. Mulțimea nu a auzit direct vorbirea în limbi a discipolilor, ci a înțeles de la cei care au fost prezenți (vezi E. DELEBEQUE, *op. cit.*, 191.214).

⁵⁹ *existanai* („a fi în afara sinelui, extaz”) și *thaumazein* („a se uimi, a se minuna”: intransitiv) sunt folosiți în mod obișnuit în tradiția sinoptică. Caracteristică pentru Luca e îmbinarea – tautologică – a celor două verbe; *existanai* (în *Fap* 2,12; 9,21) și *thaumazein* (*Lc* 4,22; 8,25) introduc o întrebare, ca în *Fap* 2,7 (G. SCHNEIDER, 252, nota 77). Cele două verbe sunt la imperf.: efectul provocat de minune este stabil.

⁶⁰ Vezi J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 497 (el adaugă că mirarea este un preambul al credinței). V. 7 se continuă, din punct de vedere narativ, în vv. 8 și 12s (vv. 9-11 apar ca o inserare).

⁶¹ Este inutil să ne întrebăm cum de știa mulțimea că sunt galileeni, mai ales că fiecare îi auzea vorbind în limba proprie, și nu în dialectul aramaic din Galileea. Luca se adresează cititorului care știe (cf. *Fap* 1,11) că sunt galileeni, probabil pentru a-i aminti originea galileeană a primei comunități din Ierusalim (Stählin, G. Schneider). Contextul (cf. v. 8) nu favorizează ipoteza de a considera cuvântul „galileeni” sinonim cu „cei care l-au urmat pe Isus” (Kremer, Roloff).

⁶² *pôs* include o nuanță de stupoare: „cum este posibil ca ...?” (G. SCHNEIDER, 252, nota 82)

⁶³ Obiectul verbului „a auzi” (și anume a vorbi în limbile noastre) lipsește în v. 8 și se întâlnește numai în v. 11 (vezi KREMER, *op. cit.*, 141).

V. 11b permite și să fie cunoscut conținutul a ceea ce discipolii spun: minunile lui Dumnezeu⁶⁴; sunt intervențiile cu putere ale lui JHWH cântate în psalmi, în imnuri și deci în context liturgic⁶⁵. Luca nu specifică despre care acțiune divină vorbește; dar este vorba, fără îndoială, de lucrarea de mântuire împlinită de Mesia și care va fi și conținutul vestirii evangheliei.

2,9-11a. Pentru a arăta în mod plastic cititorului semnificația universală a darului Duhului manifestându-se ca vorbire în limbi străine, Luca introduce acum o „listă a popoarelor”, o listă cu diferite popoare, care a fost și mai este motiv de discuție.

Faptul că lista nu corespunde exact cu intenția evanghelistului – care îndreaptă atenția asupra varietăților limbilor și a prezenței persoanelor din „orice națiune de sub cer” – arată că Luca a introdus în relatarea actuală o listă preexistentă. Popoarele și națiunile nu sunt numite de fapt, după diversitatea lor lingvistică, iar într-o listă cu caracter universal s-ar fi așteptat menționarea Spaniei și a Indiei, granițele extreme cunoscute atunci. Lista nu este nici în sintonie cu istoria relatată în *Fapte*, pentru că aici sunt prezente nume care nu apar în carte, în timp ce nu sunt menționate țări ca Siria, Cipru, Fenicia, Grecia etc., acoperite de misiunea apostolilor și a lui Paul⁶⁶.

Lista începe⁶⁷ cu popoarele care locuiesc la est de fluviul Tigr (parți, mezi și elamiți) și continuă mergând spre occident: Mesopotamia, regiunea dintre Tigr și Eufrat populată parțial de parți, cu limbi diferite. Poziția Iudeii⁶⁸ – între Mesopotamia

⁶⁴ Adjectivul substantivizat în formă elenă de *megaleia* („minune”) se întâlnește numai aici în Noul Testament; dar vezi *megala* în *Lc* 1,49 și expresia „a preamări pe Dumnezeu” în *Fap* 10,46 (expresia aparține limbajului LXX și, în general, iudaismului).

⁶⁵ *Dt* 11,2; *Tob* 11,15; *Ps* 70/71,19; *Sir* 36,7 etc.; cf. *1QS* 1,21s (KREMER, *op. cit.*, 142; G. Schneider, R. Pesch, Haenchen).

⁶⁶ Alte incoerențe: locuitorii Iudeii nu vorbesc o limbă străină la Ierusalim. Mai mult, lista vorbește de *locuitori* din Mesopotamia, ceea ce contrazice vv. 5 și 11, unde se afirmă că sunt locuitori din Ierusalim (contradicția este aparentă: „locuitori din Mesopotamia” numește simplu regiunea de unde sunt originari cei care acum locuiesc la Ierusalim).

⁶⁷ Structurile propuse diferă în măsura în care se țin cont de elementele de conținut sau formale și depind de ceea ce se consideră ca fiind mai mult sau mai puțin redacțional.

– 3 nume de popoare

– 9 nume de țări

– 2 sau 3 nume de popoare

– Listă de 12 nume: 3 popoare, 9 țări, restul este redacțional.

– Kremer (145s) găsește o structură chiasmică cu paralelisme, având prezente elementele formale:

a – Parți și mezi și elamiți

b – și cei care locuiesc în Mesopotamia

c – Iudeea ca și Capadocia

d – Pontul și Asia

c' – Frigia ca și Pamfilia

d' – Egipt și părțile Libiei, care sunt în jurul Cirene

b' – rezidenții romani, iudei și prozeliti

a' – Cretani și arabi.

⁶⁸ Și în Noul Testament poate avea sensul strict de regiune sau provincie din jurul Ierusalimului sau, mai amplu, Palestina. Este dificil de spus în ce sens trebuie înțeleasă *Iudeea* în *Fap* 2,9 (ar

și Capadocia – este neașteptată, iar menționarea sa în listă nu are sens în perspectiva celui care se află și vorbește la Ierusalim⁶⁹. Dacă numele, după cum este probabil, aparține listei originale, atunci se presupune că cel care a compilat lista s-ar fi aflat în afara Palestinei, probabil în Siria⁷⁰.

Urmează regiunile Turciei de azi: Capadocia, Pont, Asia (partea occidentală, cu Efes), Frigia și Pamfilia. De aici se trece pe partea nord-orientală a Africii: Egipt și Cirenaica. În sfârșit, se vorbește de popoare și de regiuni situate în Orientul Apropiat. Continuarea listei deranjează această logică: romanii menționați aici sunt în afara contextului⁷¹. În general, prezența lor este considerată o adăugire redacțională: Luca dorește să numească încă de acum orașul spre care este orientată întreaga relatare a cărții.

În afară este și expresia „iudei, cât și prozeliți”, care nu mai ia în considerare naționalitatea, ci apartenența religioasă. Și această expresie poate să-i fie atribuită lui Luca, întrucât corespunde perfect viziunii sale din prima parte a cărții⁷².

Lista se încheie cu menționarea celor originari din insula Creta și din regiunea deșertică a Arabiei (Nabateni?); nici aceste nume nu sunt puse în ordine în listă. Vorbindu-se de popoarele insulelor și de pe uscat (sau deșert), binomul este adesea înțeles ca un fel de sinteză concludivă care dorește să sugereze ideea de universalism: popoarele din toate părțile locuite ale pământului⁷³.

Luca a reluat astfel o listă – probabil găsită în Siria –, modificând-o după punctul său de vedere: adăugând rezidenții romani și o calificare religioasă „iudei, cât și prozeliți”.

De unde provine o astfel de listă care asociază nume de popoare și de țări? Ipotezele nu lipsesc⁷⁴. Două sunt demne de luat în seamă:

– Lista enumeră regiuni din diaspora iudaică; a fost compilată, prin urmare, într-un ambient iudaic: servea la contabilizarea locurilor de proveniență a pelegrinilor din Ierusalim sau a numelor regiunilor unde erau răspândiți evreii care

putea fi sinonim cu Palestina, deoarece Galileea și Samaria nu sunt menționate: KREMER, *op. cit.*, 149; Roloff, 46).

⁶⁹ Deja Părinții Bisericii au atras atenția asupra nepotrivirii și au încercat să o corecteze: Tertulian și Augustin se gândeau la Armenia, Ieronim la Siria. Unii moderni îi urmează (probabil, Armenia pentru Lüdemann, Williams); alții presupun, dar fără fundament în mss., o interpolare târzie (Haenchen).

⁷⁰ Aceasta ar explica absența Siriei de pe listă.

⁷¹ *hoi epidēmoutēs* (rezidenții): este vorba nu de iudeii romani care sunt în trecere prin Ierusalim; part. substantivizat indică străinii care se stabilesc (cel puțin pentru o perioadă) într-o țară (KREMER, *op. cit.*, 152; R. PESCH, 105, nota 27; împotrivă, G. SCHNEIDER, 253, nota 87).

⁷² „Iudei, cât și prozeliți” poate să se refere la romani sau la toate numele de pe listă.

⁷³ „Cretani și arabi” este considerat redacțional de Haenchen și Roloff.

⁷⁴ Presupuneri: Luca s-ar fi inspirat dintr-un fel de calendar astrologic în care fiecărui semn zodiacal îi corespundea numele unei țări. Paul Alexandrinul (secolul al IV-lea d.C.), în introduce-re sa la astrologie, ne oferă o listă asemănătoare: Berbecul e legat de Persia, Taurul – de Babilonia, Gemeni – de Capadocia etc. (vezi KREMER, *op. cit.*, 157; *Bible de Jérusalem, in loco*). Dar, după cum notează Conzelmann (*Apostelgeschichte, cit., in loco*), în aceste liste astrologice nu este asociere de nume de popoare și de țări. Luca ar fi găsit în Antiohia lista regiunilor în care comunitatea acelui oraș desfășura activități misionare (numele citate în listă totuși nu corespund).

mai apoi aveau să se întoarcă în cetatea sfântă? O listă de acest fel i-ar fi ușurat munca lui Luca autorul, care prezintă tocmai evreii originari din diaspora.

– Liste asemănătoare, cu alternanța dintre popoare și țări, există în operele istoricilor din perioada elenă⁷⁵. Enumerarea din Fap 2,9-11a corespunde și domniilor Diadohenilor (în special Seleuh I, Ptolemeu I): Luca a putut să se folosească sau să se inspire din aceste liste.

2,12. Versetul începe ca v. 7: *existanto de* („în afara sinelui, extaziați”) urmat de *kai* și de un alt verb care exprimă mirarea, perplexitatea⁷⁶: trebuie interpretat evenimentul extraordinar pentru a înțelege semnificația sa.

Întrebarea pregătește răspunsul lui Petru.

2,13. De la sine, v. 13 este neașteptat și superfluu: grupul care acum se opune „tuturor” din v. 12 apare ca din nimic⁷⁷. Probabil, Luca păstrează ceva din tradiție pentru a introduce discursul lui Petru. El opune intenționat grupuri de opinie⁷⁸, prefigurare a primirii pozitive sau negative pe care o va întâmpina proclamarea evangheliei.

Acuza de beție amintită de Luca reflectă, fără îndoială, experiența pe care comunitățile creștine a făcut-o adesea cu necredincioșii care judecau greșit manifestările carismatice (1Cor 14,23; 2Cor 5,13)⁷⁹.

Discursul lui Petru: Fap 2,14-36.37-41

¹⁴ Atunci, Petru, stând [în picioare], împreună cu cei unsprezece, și-a ridicat glasul și le-a vorbit: „Bărbați iudei și voi toți care locuiți în Ierusalim, să vă fie cunoscută aceasta și fiți atenți la cuvintele mele! ¹⁵ Aceștia nu sunt beți, așa cum credeți voi, căci este ceasul al treilea al zilei. ¹⁶ Însă aceasta este ceea ce a fost spus prin profetul Ioel: ¹⁷ Atunci, în zilele de pe urmă, spune Dumnezeu, voi revărsa din Duhul meu peste orice om. Și vor profeți fiii și fiicele voastre, tinerii voștri vor avea viziuni, iar bătrânii voștri vor visa visuri. ¹⁸ Chiar și peste servitorii și servitoarele mele, în zilele acelea, voi revărsa din Duhul meu, iar ei vor profeți. ¹⁹ Și voi face minuni sus, în cer, și semne jos, pe pământ: sânge și foc și nor de fum. ²⁰ Soarele se va schimba în întuneric și luna, în sânge, înainte de a veni ziua Domnului, cea mare și strălucitoare. ²¹ Atunci, oricine va invoca numele Domnului va fi mântuit». ²² Bărbați israeliți, ascultați aceste cuvinte: Pe Isus Nazarineanul, bărbat adevărat de Dumnezeu între voi prin fapte

⁷⁵ Vezi CONZELMANN, *Apostelgeschichte*, 31; G. SCHNEIDER, 254 și nota 94.

⁷⁶ Printre cele două verbe, autorul adaugă *pantes* („toți”); *diaporein* („a fi uimit”): numai la Luca în Noul Testament: Lc 9,7; Fap 5,24; 10,17. Expresia *allos pros allon* („unul către altul”) este un *hapax* în Noul Testament.

O întrebare asemănătoare cu *ti thelei* („vrea”, subînțeles: a însemna) *touto einai*, se întâlnește în Lc 1,66; 15,26; 18,36; mai ales Fap 17,20.

⁷⁷ *diachleuazein* („a lua în răs”), *gleukos* („vin dulce, must”; nu vin nou), și *mestousthai* („a fi plin = beat”, vezi 3 Mac 5,1.10) sunt trei *hapax-uri* în Noul Testament.

⁷⁸ Fap 5,33-35; 14,4; 17,18.32.34; 23,6-9; 28,24 (Haenchen, G. Schneider).

⁷⁹ „A fi plin de Duh” în legătură contrastantă cu beția datorată vinului se întâlnește în Ef 5,18 (fenomene religioase caracterizate prin emoție intensă care poate fi comparată cu beția se întâlnesc și în texte antice extrabiblice).

puternice, minuni și semne pe care le-a făcut Dumnezeu prin el în mijlocul vostru, după cum voi înșivă știți, ²³ pe acesta, care a fost dat după planul stabilit și preștiința lui Dumnezeu și pe care voi l-ați răstignit și ucis prin mâinile celor fărădelege, ²⁴ pe acesta Dumnezeu l-a înviat, eliberându-l de durerile morții, deoarece nu era posibil să fie ținut sub [puterea] ei. ²⁵ Căci David spune cu privire la el: «Îl vedeam mereu în fața mea pe Domnul, căci el este la dreapta mea, ca să nu mă clatin. ²⁶ De aceea s-a bucurat inima mea și limba mea a tresăltat de veselie; ba, mai mult, și trupul meu se va odihni în speranță, ²⁷ pentru că nu vei lăsa sufletul meu în locuința morților și nici nu vei permite ca sfântul tău să vadă putrezirea. ²⁸ Mi-ai făcut cunoscute căile vieții, mă vei umple de bucurie cu prezența ta».

²⁹ Fraților, să-mi fie permis să vă vorbesc cu îndrăzneală despre patriarhul David: el a murit și a fost îngropat și mormântul lui este printre noi până în ziua de azi. ³⁰ Dar, fiind profet și știind că Dumnezeu îi făcuse jurământ să așeze pe tronul său un descendent al lui, ³¹ «el a văzut dinainte și a vorbit despre învierea lui Cristos: el nu a fost lăsat în locuința morților și nici trupul lui nu a văzut putrezirea». ³² Pe acest Isus, Dumnezeu l-a înviat și noi toți suntem martorii acestui fapt. ³³ Înălțat fiind acum la dreapta lui Dumnezeu și primind promisiunea Duhului Sfânt, l-a revărsat pe acesta, așa cum vedeți și auziți voi. ³⁴ Căci David nu s-a suit la ceruri, totuși spune: «Domnul a spus Domnului meu: așază-te la dreapta mea ³⁵ până când îi voi pune pe dușmanii tăi scăunel picioarelor tale». ³⁶ Așadar, să știe cu siguranță toată casa lui Israel că Dumnezeu l-a făcut Domn și Cristos pe acest Isus pe care voi l-ați răstignit”.

³⁷ Când au auzit, [cei care ascultau] au fost pătrunși la inimă și i-au spus lui Petru și celorlalți apostoli: „Ce să facem, fraților?” ³⁸ Petru le-a zis: „Convertiți-vă și fiecare dintre voi să se boteze în numele lui Isus Cristos spre iertarea păcatelor voastre și veți primi darul Duhului Sfânt! ³⁹ Căci promisiunea este pentru voi, pentru copiii voștri și pentru toți cei care sunt departe, pentru oricâți îi va chema Domnul Dumnezeu nostru”. ⁴⁰ Și cu multe alte cuvinte dădea mărturie și-i îndemna zicând: „Salvați-vă de această generație perversă!” ⁴¹ Așadar, cei care au primit cuvântul lui au fost botezați. Și în ziua aceea li s-au adăugat cam la trei mii de suflete.

Cu v. 14b începe al doilea discurs al lui Petru (*Fap* 1,16-22), primul dintre cele cinci mari discursuri misionare adresate iudeilor. Luca urmează procedeul istoriografiei antice: prin introducerea discursurilor, îi dă cititorului semnificația evenimentului relatat⁸⁰, mai curând decât să-l informeze despre ceea ce s-a spus cu adevărat. Nu suntem, așadar, în fața unui discurs pe care l-ar fi pronunțat Petru, istoric, la Ierusalim în ziua de Rusalii, ci ceea ce citim sunt cuvintele lui Luca adresate cititorilor cărții sale⁸¹. Discursul lui Petru nu ne oferă viziunea de

⁸⁰ Vezi J. Dupont, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 88 (cu referire la studiul lui Dibelius).

⁸¹ Vezi comentariul lui G. Schneider, 97. În nota 80, exegetul scrie: „Aceasta se vede din faptul că discursurile se află într-o interdependență de complementaritate”; adică deseori un discurs prezintă diferite lipsuri, dar poate fi înțeles de cititor, deoarece acesta a aflat deja ceea ce acum Luca omite pentru a evita repetițiile plictisitoare. Un exemplu tipic: diferitele relatări/discursuri ale chemării-convertirii lui Paul în apropiere de Damasc în *Fap* 9,1ss; 22,3ss; 26,9ss.

Chiar și dimensiunea redusă a discursurilor în *Fapte* este astfel pentru a putea exclude ceea ce corespunde duratei unui discurs rostit „în natura”. Nu este vorba de un rezumat, ci de adevărate discursuri în miniatură (vezi J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 83).

credință, teologia apostolului, ci, într-o mare parte, viziunea teologică a autorului *Faptelor*.

Luca știe să introducă discursul în situația relatată, adică în contextul evenimentului Rusaliilor, și să dea, cu ajutorul Scripturii (*Il* 3,1-5), semnificația manifestărilor extraordinare înțelese ca semn al revărsării escatologice a Duhului Sfânt promis. Dar nu este de ajuns; pentru Luca a sosit momentul să prezinte pentru prima dată în mod solemn mesajul învierii – și, prin urmare, conținutul kerygmei predicării primare – adresat Israelului⁸². Luca a creat un cadru deosebit de solemn și oficial⁸³. Este important să se arate că misiunea Bisericii, care acum este inaugurată, nu se desfășoară pe ascuns: „lucrul acesta nu s-a petrecut într-un ungher”, după cum spune Paul (*Fap* 26,26)⁸⁴.

În prima parte (vv. 14-21), Luca face legătura cu contextul. Autorul pornește de la critica unora – „sunt beți” – pentru a da interpretarea evenimentului relatat și face aceasta cu ajutorul unui text din Scriptură: *Il* 3,1-5: TM = 2,28-32: LXX.

Citarea a fost aleasă din diferite motive:

- ea plasează evenimentul Rusaliilor în istoria mântuirii ca fiind vestit de profeți și voit de Dumnezeu;

- prezintă darul Duhului în dimensiunea sa escatologică de revărsare asupra tuturor credincioșilor;

- consideră acest dar, în special, în manifestarea sa profetică de minune a limbilor;

- citarea, prelungită voit până la *Il* 3,5a (= 2,32a, LXX) – „oricine va invoca numele Domnului va fi mântuit” – îi permite lui Petru să introducă partea centrală – kerygma cristologică – a discursului. În două etape (vv. 22-28.29-63)⁸⁵, el arată că Isus este cu adevărat acel Mesia și Domn (v. 36) capabil să-l salveze pe cel care îl cheamă. De notat cum trece argumentarea de la o perspectivă teologică (în citatul din *Il*, JHWH e cel care mântuiește) la una cristologică (mântuirea în numele lui Isus).

Partea centrală conține teme fundamentale ale predicii primare: viața publică a lui Isus, moartea-pătimirea și învierea sa, acum cu o insistență deosebită pe învierea prezisă de David. În prima etapă (vv. 22-28), Luca subliniază contrastul dintre comportamentul iudeilor (uciderea) și cel al lui Dumnezeu (învierea) în raport cu Isus⁸⁶. Citarea *Ps* 16/15,8-11, care vorbește de înviere ca ieșire din mormânt

În schimb, ca toate discursurile din *Fapte*, și cel de la Rusalii evidențiază numeroase lucanisme (de stil și de gândire) și o recurgere constantă la textul LXX (sau aproape de el) în citări.

⁸² Vezi C.M. MARTINI, 71.

⁸³ Acest lucru îl confirmă alegerea verbului *apophtheggesthai* (cf. v. 4): a vorbi solemn sau sub inspirație.

⁸⁴ Vezi HAENCHEN, 152.

⁸⁵ Din punct de vedere formal, Luca adoptă procedee cunoscute în arta oratorică; diviziunea părților este semnalată prin procedeul de interpelare a auditorului (vv. 14b.22.29). Alt procedeu: întreruperea discursului de către ascultători (v. 37) întotdeauna atunci când oratorul tocmai a terminat să spună ceea ce trebuia, pentru a ajunge la concluzie (J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 83s).

⁸⁶ ROLOFF, 50, găsește aceeași schemă în alte predici ale lui Petru: *Fap* 3,13-15; 4,10; 5,30-31; 10,38-40 și deduce că suntem în fața celei mai vechi scheme de predică misionară creștină adresată

și victorie asupra morții, concluzionează prima etapă și o deschide pe cea de-a doua, și ea închisă cu un citat (*Ps* 110/109,1), care prezintă aspectul înălțării, învierea ca participare la puterea lui JHWH. Prin înviere, lucrarea lui Dumnezeu, Isus poate trimite Duhul și poate deveni cauză de mântuire pentru cel care se convertește.

Ultima parte a discursului este consecința logică a argumentării: chemarea la convertire (vv. 38-40), adică recunoașterea lui Isus ca Mesia și Domn (v. 36), pentru că în el este mântuirea (v. 21).

Prima parte și ultima corespund⁸⁷ și dau întregului, în forma sa actuală, o puternică unitate formală: aici se observă mâna lui Luca.

Evident, se caută modele în Antichitate de la care autorul a putut să se inspire pentru a compune discursul. S-ar putea, de exemplu, să se regăsească schema clasică a retoricii epocii în articularea discursului⁸⁸, dar și cea a unei omilii sinagogale și de a vedea în discursul lui Petru o omilie născută în liturgia creștină, pe modelul celei sinagogale a iudaismului elen, care a influențat tânăra Biserică⁸⁹.

Israelului. După J. Dupont, în schimb, vina locuitorilor din Ierusalim pare să fie o temă tipică lui Luca, și nu tradiției (cf. *Lc* 23,34) (vezi J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 87).

⁸⁷ Botezul „în numele lui Isus” (v. 38b) amintește v. 21: „a invoca numele Domnului”; darul Duhului după Botez (v. 38c) retrimite la v. 17s; „salvați-vă” (v. 40b) amintește de v. 21: „va fi mântuit” (vezi G. Schneider, cit., 264).

B. Papa (p. 90) propune o structură concentrică pentru tot discursul:

Iudei... care locuiți la Ierusalim (2,14)

Toți (2,14)

să vă fie cunoscută (2,14)

nu sunt beți... ci (2,15.16)

voi revărsa din Duhul meu (2,17-18)

minuni și semne (2,19)

numele Domnului (2,21)

ZIUA DOMNULUI (2,20)

VA FI MÂNTUIT (2,21)

Isus (2,22a)

minuni și semne (2,22b)

de la Duhul Sfânt a revărsat (2,33)

de fapt, nu David... ci (2,34)

să recunoască (2,36)

toată (2,36)

casa lui Israel (2,36).

⁸⁸ *Exordium*: *Fap* 2,17-21;

Narratio: *Fap* 2,22-24;

Argumentatio (sau *probatio*): *Fap* 2,25-36;

Peroratio: *Fap* 2,38-39.

⁸⁹ Vezi M. DUMAIS, în *Le Nouveau Testament. Homélies sur l'Ecriture à l'époque apostolique*, 8, ed., A. GEORGE – GRELOT, Desclée, Paris 1989, 99ss. Vv. 22-36 ar fi fost ciorna unei omilii despre înviere, la început independentă și apoi introdusă într-un întreg mai amplu destinat să interpreteze textul din *Il* 3,1-5, arătând actualizarea în Isus înviat (137s). Luca a pus împreună diferite omilii creștine născute în celebrările liturgice ale comunității. Este posibil să se găsească elementele și schema inspirate din omilia sinagogală: ea începe cu un text biblic care servește de introducere (*petihàh*), urmează citirea Torei (*Seder*), apoi a unui profet (*haftarah*) și concluzia (sau consolare: *hatimàh*): reluarea unui verset din textul inițial (v. 39 = *Il* 3,5d). Dumais găsește diferite

În paralel cu această cercetare rămâne problema izvoarelor, întotdeauna actuală între exegeți. Luca a construit discursul lui Petru pe baza unui model de predică preexistent sau folosindu-se numai de diferite teme sau scheme, sau, din contră, avea deja la dispoziție un discurs întreg? Orientarea e cea de a urmări în special poziția lui Dibeliuș⁹⁰: Luca urmează o schemă constantă care se regăsește în alte discursuri misionare adresate iudeilor și care se compune din cinci puncte:

- introducerea privitoare la situație;
- kerygma despre viața, pătimirea-moartea și învierea lui Isus (Fap 2,22-24; 3,13-15; 5,30-31; 10,36-42; 13,23-25);
- importanța dată mărturiei apostolilor (Fap 2,32; 3,15; 5,32; 10,39.41; 13,31);
- demonstrarea cu ajutorul unui citat din Scriptură (Fap 2,25-31; 3,22-26; 10,43; 13,32-37);
- apelul final la convertire (Fap 2,38s; 3,17-20; 5,31; 10,42s; 13,38-41).

Luca s-ar fi folosit, prin urmare, de schema de predică a Bisericii din timpul său. Problema izvoarelor, după cum am mai spus, rămâne deschisă, chiar dacă este cert că Luca se bazează pe tradiții⁹¹. În consecință, este greu de plasat *Sitz-im-Leben*-ul tradiției prelucrate: în cateheze (J. Schmidt⁹², Fabris), în liturgie (Dumais), în misiune sau în discuții ale comunității cu sinagoga din acel loc?

2,14. Introducerea este solemnă și aduce aminte de alte introduceri la „discursuri” importante, ca Mt 5,1 și Lc 4,20s, care sunt corespondentele ei în Evanghelie. Este prima proclamare publică a predicii creștine. Formularea este biblică (și elenă), chiar dacă îl prezintă pe Petru în picioare, cu atitudinea unui orator grec⁹³.

contacte cu procedeul *midrash*: *touto estin* din v. 16 introduce un comentariu de tipul *Pesher* (cf. 4QFlor. 1,2.3.11.12). Ca și în *midrash*, textul scripturistic de bază este actualizat în lumina unui fapt prezent (vv. 22-24) și a altor texte din Scriptură (vv. 25-35). Cele trei citări succesive ale psalmilor pe care se fondează argumentarea (Ps 16; 132; 110) constituie o „inserare” (procedeul *midrashic haruzin*); se întâlnește și procedeul rabinic *tartey mishmā* (a da un sens dublu unui cuvânt: *anistēmi* = „a ridica” în citatul biblic din v. 30 și „a învia” în v. 31s); și principiul analogiei (*gezérâh shāwâh*) pentru a uni cu argumentare două citate (Ps 16 și 110 conțin expresia „la dreapta mea”).

⁹⁰ *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 19593, 15s; *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, publicate de H. Greeven, FRLANT 60, Göttingen 19532, 120-162, cf. 142.

⁹¹ Prezența acestor puncte în diferitele discursuri misionare adresate iudeilor nu este suficientă pentru a justifica apartenența lor la o schemă preexistentă. Astfel, insistența despre mărturia apostolilor apare mai curând ca o temă lucană și, prin urmare, redacțională (vezi Roloff, 50). De partea sa, U. Wilkens subliniază aportul redacțional: și schema kerygmatică prezentă în discursurile din Fap 2,13 este atât de lucană, încât ea nu reprezintă deloc predica creștină de la sfârșitul secolul I d.C., ci concepția teologică a lui Luca (*Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und Traditionsgeschichte Untersuchungen*, WMANT 5, Neukirchen 1974³). R. Pesch, bazându-se pe faptul că aranjarea diferitelor puncte diferă începând cu punctul 3 din schema lui Dibeliuș, conchide că această comunitate nu transmitea scheme abstracte și că, prin urmare, Luca le folosea deja, reelaborându-le în adevărate discursuri (p. 44). Fap 2,14ss se bazează pe un discurs prelucrat de Rusalii pus deja pe buzele lui Petru (p. 116-118). Ipoteza lui Pesch este posibilă numai dacă exista deja în tradiție – după cum consideră, de fapt, acest autor – și o relatare a *Rusaliilor*. Pentru K. Kliesch, Luca s-ar fi folosit de un vechi *Credo* istorico-salvific (aceasta rezultă din vv. 22.23.33).

⁹² *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris 1949, 6.

⁹³ În mod normal, maestrul evreu „se așază” pentru a învăța (cf. Mt 5,1; Mc 9,35; Lc 4,20); *epairein tēn phônēn* („a ridica vocea”): Lc 11,27; Fap 14,11; 22,12; este o expresie biblică (Jud 2,4; 9,7;

Se distinge figura lui Petru. În primele 5 capitole din *Fapte* el ia cuvântul. Aceasta arată „ideea că Luca se pune în locul lui Petru în comunitatea creștină din Ierusalim în primii ani ai existenței acesteia”⁹⁴. Totodată, Luca are de asemenea grijă să nu izoleze personajul. Petru vorbește întotdeauna ca reprezentant al colegiului apostolic, în comuniune cu Cei Unsprezece⁹⁵.

Pentru a introduce discursul, Luca nu a scris, pur și simplu, „și a spus”, ci a ales verbul *apophtheggesthai*, „a vorbi solemn”, folosit în v. 4 unde vedem: „după cum Duhul le dădea să vorbească (*apophtheggesthai*)”. Discursul lui Petru este, așadar, un discurs „inspirat”; cuvintele apostolului sunt cele ale Duhului Sfânt.

Ca întotdeauna, trebuie evitate întrebările care se ivesc în fața unei situații istorice: cum reușește Petru să se facă auzit de către trei mii de persoane? Ce sens are vorbirea în limbi, dacă Petru acum se exprimă în aramaică și toți pot să-l înțeleagă? Ceea ce contează la Luca este valoarea simbolică a scenei: Cei Doisprezece acceptă să dea mărturie în fața lui Israel și, prin urmare, căii programei exprimate în *Fap* 1,8: predica la Ierusalim. Este ceea ce reiese și din primele cuvinte ale apostolului: „Bărbați iudei și voi toți care locuiți în Ierusalim”⁹⁶: predica apostolică este îndreptată către toți locuitorii orașului sfânt.

„Să vă fie cunoscută aceasta”: Petru începe făcând aluzie, probabil, și la momentul Rusaliilor și la cuvântul pe care îl interpretează⁹⁷; apoi continuă atrăgând atenția printr-o formulă biblică, formulă „care, în Noul Testament, introduce cuvintele divine”⁹⁸.

2,15. Petru se leagă de părerea⁹⁹ altora exprimată în v. 13, părere care interpretează urât experiența Duhului Sfânt, ca fiind un fenomen obișnuit de beție.

2Sam 13,36; în LXX traduce ebraicul „a începe să vorbească”) și elenă (texte în W. Bauer, WZNT ed. 1971, col. 558) (vezi HAENCHEN, 141, nota 3).

⁹⁴ J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 108.

⁹⁵ Și în concluzia discursului, ascultătorii nu se adresează numai lui Petru care a vorbit, ci tuturor apostolilor, numindu-i „frați” (v. 37); vezi și *Fap* 5,29, cf. 2,42.43; 4,33.35 etc. (vezi DÖMER, op. cit., 130)

În v. 14a, prep. *syn* are deseori la Luca înțelesul prep. *meta* („cu”), dar cuprinde și ideea de unitate.

Textul occidental accentuează voit prioritatea lui Petru, ca în cazul nostru: „Atunci, Petru și-a ridicat glasul ca fiind primul...”

⁹⁶ „Bărbați iudei” și, mai ales, „bărbați frați” sunt apelative frecvente în *Fapte* (vezi nota 162 din *Fap* 1,16). Expresia „bărbați iudei și voi toți care locuiți în Ierusalim” este un *parallelismus membrorum*: nu este necesar de considerat că al doilea termen constituie un grup adăugat primilor ascultători: Luca are în vedere, potrivit programei din *Fap* 1,8, întregul Ierusalim.

⁹⁷ Cf. v. 33, unde „acesta” (*touto*) se referă la ceea ce ascultătorii văd și ascultă.

În Noul Testament, expresia „a fi cunoscut” se întâlnește numai în *Fapte* (*Fap* 4,10; 13,38; 28,22.28).

⁹⁸ C.M. MARTINI, in loco. *enôtizesthai* („a asculta cu atenție”) este un *hapax* în Noul Testament, dar este frecvent în LXX. Expresia întreagă „a asculta cu atenție cuvintele” se întâlnește în *Iob* 32,11 (LXX); cf. *Gen* 4,23; 34,16; *Il* 1,2; *Is* 1,2; 28,23.

⁹⁹ Verbul *hypolambanein* („a asuma, a se gândi, a crede”): *Lc* 7,43; 10,30; *Fap* 1,9; 2,15; 3 *In* 8; numai *Fap* 7,43 și 2,15, cu sensul de a crede, a se gândi.

Tehnica neînțelegerii ca mijloc literar permite să fie exprimată, prin contrast, noutatea evenimentului¹⁰⁰; este necesară o interpretare creștină pentru a înțelege corect realitățile divine ale Bisericii.

Beția este exclusă prin referirea la ora matinală: la ceasul al treilea, adică la 9.00 dimineața; înainte de prima masă a zilei (în jurul orei 10.00) este dificil să fi fost beți¹⁰¹.

2,16. Acum, apostolul introduce interpretarea exactă a evenimentului de creștină (v. 12: *touto*)¹⁰², făcând referire la un text din profetul Ioel¹⁰³.

În spatele fenomenului vorbirii în limbi – al manifestărilor extraordinare care se petrec în comunitate – este acțiunea eficace a Duhului Sfânt; și această venire a sa este / a fost anunțată în special de profetul Ioel care este citat, cu diferite variații, după versiunea greacă a Septuagintei (*Il* 3,1-5 = *Il* 2,28-32 LXX).

Profeția lui Ioel se potrivește foarte bine pentru interpretarea evenimentului revărsării Duhului Sfânt. Luca îl citează în versiunea greacă¹⁰⁴ și, cu unele modificări, îl adaptează punctului său de vedere.

„De-ar fi tot poporul Domnului profeți! Și de-ar pune Domnul duhul său peste ei!” era urarea lui Moise (*Num* 11,29). Ioel (ca *Is* 32,15; *Ez* 36,26s) vestește realizarea acestei dorințe pentru sfârșitul timpurilor: Luca vede în darul de la Rusalii al Duhului și deci în experiența Bisericii împlinirea profeției. Dar dacă profeți ca Isaia și, mai ales, Ezechiel văd în trimiterea Duhului puterea vitală care va transforma omul creând un raport nou de comuniune cu Dumnezeu, Ioel pune accentul pe manifestările extraordinare, poate pe linia profetismului antic: asupra întregului Israel, inclusiv a persoanelor cu o condiție socială umilă, se va revărsa beția Duhului¹⁰⁵.

Luca insistă asupra darului profeției, dar vede în el o experiență caracteristică prezenței Duhului în comunitatea creștină, iar minunea vorbirii în limbi este o expresie a sa. Dacă Luca păstrează și descrierea apocaliptică a fenomenelor cosmice (*Fap* 2,19-20), care nu îl interesează, o face pentru a ajunge la afirmația din v. 21 (= *Il* 2,32 LXX): „oricine va invoca numele Domnului va fi mântuit”¹⁰⁶. Dar

¹⁰⁰ Vezi și *Fap* 3,12; 14,15; un *topos* îndrăgit de *Evangelia a patra*.

¹⁰¹ Referire la un text din Cicero: „... ab hora tertia bibebatur, ludebatur, vomibatur” (*Phili* II, 41,104).

¹⁰² *totuto estin* („aceasta este”): exprimare tehnică în comentariile de tipul *peshet* pentru a introduce actualizarea unui text scripturistic (vezi *4Qflor.* 1,2.3.11.12). Gândirea creștină procedează invers: evenimentul actual este interpretat în lumina unui text biblic.

Expresia conține și ideea de împlinire a unei promisiuni veterotestamentare, văzând și legătura prin *kai estai* de v. 17.

¹⁰³ Numele profetului este omis în versiunea occidentală (*D*) (și la Irineu latin, Augustin, Ila-riu), care este mai scurt în acest caz (contrar obiceiului).

¹⁰⁴ Față de textul evreiesc (TM), LXX (și *Fap* 2,17) pune prep. *apo* în față la „Duhului meu” (valoare de gen. partitiv), vorbește de „ziua Domnului” („ziua lui JHWH”: TM) și o stabilește ca fiind zi „mare și luminoasă” (*Il* 2,31 LXX; *Fap* 2,20), față de „mare și înspăimântătoare” (TM).

¹⁰⁵ În acest sens, nota din TOB *in loco* care vede în fenomenul profeției de Ioel un fapt mai curând înfricoșător, unul dintre semnele apocaliptice de la sfârșitul timpurilor.

¹⁰⁶ Vezi WIKENHAUSER, *in loco*.

în mintea autorului Domnul este acum Cristos înviat; afirmația introduce argumentarea centrală a discursului. Evanghelistul, nu întâmplător, omite a doua parte a ultimului verset din Ioel citat de el: această parte, de fapt, se referă numai la cei salvați din Ierusalim; Luca, în schimb, dorește să sublinieze caracterul universal al mântuirii datorite tuturor celor care îl primesc pe Domnul.

2,17. În locul expresiei vagi „după aceste lucruri”, Luca scrie: „în zilele de pe urmă”¹⁰⁷ și adaugă „spune Dumnezeu”.

Darul Duhului asupra fiecărui trup califică timpul prezent ca „timp de pe urmă”, adică nou. Prezența *Pneumei* divine este semnul unei escatologii începute¹⁰⁸. Autorul consideră explicit cuvântul profetului ca fiind al lui Dumnezeu: Dumnezeu însuși este cel care garantează validitatea acestei vestiri și realizarea sa actuală. Orice carne, adică orice ființă umană, va fi părtașă la Duhul lui Dumnezeu¹⁰⁹. Această idee a revărsării universale a Duhului, în contrast cu coborârea sa asupra câtorva persoane în Vechiul Testament, este formulată și în expresie de polaritate (două extreme pentru a reprezenta un întreg): tineri și bătrâni. Ioel atribuie și viziuni și visuri acțiunii Duhului. Este o temă dragă lui Luca, pentru care viziunile sunt o experiență carismatică frecventă în timpul Bisericii (*Fap* 7,55s; 9,10ss; 10,3ss.11ss; 11,5; 16,9; 18,9).

2,18. În profeția originală (ebraică), Ioel afirmă că Duhul va fi revărsat asupra sclavilor și sclavelor evreilor¹¹⁰; Luca, adăugând pronumele posesiv termenele *servitorilor și servitoarelor*, le dă o conotație religioasă: nu mai este vorba de o categorie socială, ci de servitori ai lui Dumnezeu, care aparțin concret comunității creștine.

Înainte de incluziune, textul reia expresia „voi revărsa din Duhul meu” (v. 17a) pentru a concluziona prima parte a profeției; dar Luca adaugă: „iar ei vor

¹⁰⁷ *Codex Vaticanus (B)* urmează îndeaproape LXX: *meta tauta* („după aceste lucruri”); textul occidental (*D*) apare mai original. Haenchen (p. 142) consideră varianta lui *B* originală, deoarece expresia „în zilele de pe urmă” nu ar corespunde escatologiei lucane, care nu prevede iminența parusiei. Dar expresii asemănătoare în scrieri târzii ale Noului Testament (*Evr* 1,2; 9,26; *2Tim* 3,1; *1Pt* 1,20; *2Pt* 3,3; *1In* 2,18) arată că în ele se pune mai bine în relief valoarea calitativă decât cea cronologică a timpului: „zilele de pe urmă” sunt timpul împlinirii începute prin Cristos (vezi DÖMER, *op. cit.*, 152).

¹⁰⁸ Vezi BETORI, în *Riv. Bib.* 4 (1987), 413: „Timpul nou este timpul escatologic, care devine la Luca istorie, și nu moment”.

¹⁰⁹ Textul occidental (*D*) scrie „asupra oricărei cărne” la pl.: „asupra tuturor cărnurilor”, accentuând conceptul de universalitate (misiunea viitoare). Probabil, Luca, renunțând la sg., pune implicit „fiecăre carne” în relație cu Isus: nu doar acesta din urmă, ci orice credincios îl primește pe Duhul Sfânt. Altă modificare a lui Luca referitoare la LXX: el numește mai întâi tinerii (poate pentru a face mai bine legătura cu „fiii și fiicele” precedente) și apoi bătrânii. Scrie *enypnois* („visuri” la dativ; literal: „vor visa prin visuri”) în loc de ac. *enypnia* (LXX).

¹¹⁰ Textul ebraic vorbește de revărsarea Duhului asupra servitorilor și servitoarelor; LXX adaugă un prim pron. posesiv: „asupra servitorilor și servitoarelor mele”; Luca completează: „asupra servitorilor mei și servitoarelor mele”. Textul *Faptelor* are și particula care întărește *ge* după *kai* de început. *Kai ge* apare și în Noul Testament în *Fap* 17,27 (și *Lc* 19,42 în unele mss.); vezi BLASS, n. 439/2.

profeți” (v. 17c)¹¹¹, făcând legătura cu contextul și arătând că vorbirea în limbi este un dar profetic (cf. *Fap* 19,6), o manifestare carismatică a Duhului.

2,19-20. Luca urmează scenariul apocaliptic din *Il* 2,30-31 (LXX), dar îl restructurează prin adăugarea lui *anô* („sus”) și *katô* („jos”) și al lui *sêmeia* („semne”), distingând minunile care se petrec în cer de semnele care au loc pe pământ și pe care el le identifică cu „sânge și foc și nori de fum”, recte cu catastrofe datorate războaielor sau unor erupții vulcanice. Aceste modificări corespund unei intenții deosebite a autorului? Luca redă descrierea Rusaliilor văzând în minunile cerești fenomene teofanice descrise în vv. 2-3, iar în semnele de pe pământ darurile carismatice ca vorbirea în limbi? Rândul final al v. 19 („sânge și foc și nori de fum”) ca și v. 20 nu favorizează această interpretare¹¹².

Probabil, Luca, la fel ca și Ioel, se gândește la fenomene cosmice care preced sfârșitul timpurilor, adică la judecata divină, care, pentru Luca, pune sfârșit timpului Bisericii, când omul este chemat la convertire, ca să invoce numele Domnului înainte de a fi prea târziu.

Lui Luca îi place binomul biblic „minuni și semne” (și invers)¹¹³ și îl construiește spontan, fără o intenție deosebită.

Descrierea din vv. 19-20 este în concordanță cu discursul apocaliptic din *Lc* 21, în special cu *Lc* 21,11.25 unde evanghelistul adaugă cuvântul „semne” (absent în discursurile paralele din *Mc* și *Mt*).

Luca reia, așadar, scenariul apocaliptic din Ioel și îl aplică pentru sfârșitul timpurilor; dar datorită traducerii grecești a LXX („ziua Domnului” în loc de „ziua lui JHWH”), el poate să dea o orientare cristologică acestei „zile”: „Domnul” este Cristos care la parusie vine ca Fiul omului pentru judecată¹¹⁴.

Totodată, Luca urmează textul din Ioel, nu pentru că l-ar fi interesat în special semnele de la sfârșitul timpurilor, ci pentru a ajunge la v. 21 (= *Il* 2,32 în LXX).

2,21. Afirmția din *Il* 2,32a este centrală în raționamentul lui Luca. Ea reprezintă un punct de sosire și o cotitură care permite să se demonstreze că Isus a înviat cu adevărat și este constituit Domn, în măsură să desfășoare funcția salvifică a lui Dumnezeu vestită de profeți: o mântuire deschisă tuturor, fără restricții. Luca nu citează a doua parte a v. 32 din Ioel. Este adevărat, pentru a atribui Celui Înviat o asemenea funcție, textul trebuia citit în traducerea greacă; textul ebraic vorbește de „numele lui JHWH”. Pe buzele lui Petru, la Ierusalim, în ziua de Rusalii, citatul lui Ioel este anacronic.

¹¹¹ „și vor profeți” este omis în *D*.

¹¹² Nici interpretarea care deduce o aluzie la moartea lui Isus (*Lc* 23,44s) sau la minuni.

¹¹³ *Fap* 2,22.43; 6,8; 7,36; și *Fap* 4,30; 5,12; 14,3; 15,12. Vezi KREMER, *op. cit.*, 173s; G. SCHNEIDER, *op. cit.*, in loco. Perechea *terata-sêmeia* este caracteristică Deuteronomului.

¹¹⁴ LXX scrie „ziua mare și strălucitoare”: o greșeală de traducere; ea face să derive part. nifal *norā*’ (cu valoare de adjectiv) din verbul *ra’ah* („a vedea”) în loc de *iarē*’ („a se teme”).

Versiunea occidentală (*D*) omite ultimul rând al v. 19 („sânge și foc și nori de fum”), ca și „strălucitoare” din v. 20 (acesta din urmă lipsește și în codex *Sinaiticus*).

Fragmentul din Ioel era deja important în comunitățile elene, înainte să fie citat de Luca, după cum confirmă *Rom 10,13*¹¹⁵.

„A invoca numele” nu înseamnă a se ruga, ori a-l striga pe nume pe Domnul (numele este în locul persoanei); semnifică mai curând a recunoaște în credință lucrarea salvifică pe care Dumnezeu a făcut-o pentru mine în Isus, înviindu-l (*Rom 10,9*), și de a accepta să mă supun suveranității divine a Celui Înviat.

Citatul conține conceptul și terminologia „mântuirii”, fără îndoială, paulină, îndrăgită mult de Luca¹¹⁶.

2,22. Petru se adresează din nou ascultătorilor cu propriile cuvinte, făcând apel la atenția lor: este un semn pentru cititor că citatul s-a terminat și că acum cuvintele sunt ale apostolului însuși¹¹⁷.

Începe argumentarea cristologică a discursului, care în aparență nu are legătură nici cu citatul din Ioel, nici cu evenimentul de la Rusalii; în realitate, raționamentul vrea să demonstreze că Isus, deoarece e înviat, este la originea darului Duhului; în consecință, manifestarea extraordinară a Rusaliilor dă mărturie că Isus a fost înviat cu adevărat de Dumnezeu.

Petru se adresează acum întregului Israel, poporul destinat al promisiunilor lui Dumnezeu; discursul se mărește și depășește cercul restrâns al locuitorilor Ierusalimului pentru a se situa în perspectiva istoriei lui Dumnezeu cu poporul ales.

Luca urmează o schemă de predică a Bisericii primare și introduce în ea punctul său de vedere.

Schema începe cu o sinteză a vieții publice a lui Isus¹¹⁸, în care se subliniază acțiunea lui Dumnezeu: Dumnezeu acționează în activitatea lui Isus. Acest teocentrism este caracteristic și kerygmei primare și lui Luca în ceea ce privește activitatea taumaturgică a lui Isus. Surprinzător, în textul nostru, această activitate nu este pusă în legătură direct cu Duhul Sfânt (ungerea Duhului la botezul lui Isus), ca în *Fap 10,38*. Ministerul lui Isus este cuprins în această săvârșire de minuni. Luca dă valoare minunilor lui Isus: ele sunt dovada împlinirii Scripturilor și, prin urmare, semne ale inaugurării timpului mântuirii¹¹⁹.

¹¹⁵ Pentru aceasta, C.H. Dodd consideră textul din Ioel ca un *Testimonium* prepaulin (*Conformément aux Ecritures*, cit., 48ss). Trebuie observat că formularea „cei care invocă numele Domnului” este o exprimare cvasi-tehnică, frecventă în Vechiul Testament și în iudaism pentru a defini iudeul (în opoziție cu păgânul) și adoptată de vocabularul creștin pentru a-i numi pe creștini (față de iudei): *Fap 9,14.21; 22,16; 1Cor 1,2; 2Tim 2,22*. Ea nu provine neapărat de la Ioel (vezi J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 255, nota 16; ROLOFF, 54s).

¹¹⁶ Vocabularul cu termeni privitori la „mântuire” se întâlnește de 47 de ori în opera lucană, față de 15 ori (numai verbul „a mântui”) în *Mt* și *Mc* și de 8 ori în *In*.

¹¹⁷ Vezi HAENCHEN, *in loco*; J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 84. Același procedeu în v. 29 și în *Fap 7,51; 13,26; 26,19*. „Bărbați israeliți” și în *Fap 3,12; 5,35; 13,16; 21,28*.

¹¹⁸ O prezentare asemănătoare în *Lc 24,19; Fap 10,38*.

¹¹⁹ Vezi H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, cit., 178ss. Și pentru Luca, totodată, minunea are valoare pentru cel care o primește în credință. Unde se cer semne, nu se face minunea, iar în locul ei intră o chemare la convertire (cf. *Lc 11,29ss*) (178.180). Expresia „minuni și semne” (și invers) este frecventă în *Fapte*: *Fap 2,43; 4,30; 5,12; 6,8; 7,36; 14,3; 15,12*. Numai în *Fap 6,8* expresia este legată (dar nu coordonată) cu termenul *dynamis*. În construcția „minuni și semne pe care

Prin minuni, Israelul ar fi putut să recunoască faptul că Isus este Profetul trimis de Dumnezeu. Luca subliniază că activitatea lui Isus se săvârșea în „mijlocul vostru”, așadar, era cunoscută de toți („după cum știți”).

Isus este prezentat ca „Nazarinean”, adică, după etimologia populară, cunoscut după locul său de origine: Nazaret¹²⁰.

2,23. După ce a subliniat legitimitatea divină a activității lui Isus, Luca, în contrast, arată lucrarea omului și a locuitorilor Ierusalimului față de Trimisul lui Dumnezeu: uciderea prin crucificare. Scurtul sumar al relatării pătimirii¹²¹ este strâns legat, dar în contrast, cu opera lui Dumnezeu: învierea (v. 24), după o schemă de bază prezentă în mod diferit în multe discursuri misionare ale *Faptelor*: „pe cel pe care voi l-ați răstignit, Dumnezeu l-a înviat”¹²².

Că textul din v. 23 este după o schemă tradițională sau nu, prezentarea morții lui Isus, care este făcută de Luca, reflectă, oricum, puternic gândirea sa. Este subliniat planul prestabilit de Dumnezeu¹²³, ca și responsabilitatea locuitorilor Ierusalimului în uciderea lui Isus.

Discursul ia forma unei acuze directe: „voi l-ați ucis”, acuză adusă nu tuturor iudeilor, ci numai locuitorilor Ierusalimului (și autorităților religioase)¹²⁴. Aceste acuze nu au însă tonul unei polemici antiiudaice, al unei condamnări a lui Israel: „Tonul este cel al profeților din Biblie, nu cel al unui antisemitism păgân”¹²⁵. Scopul este cel al trezirii părerii de rău (v. 38); fiecărui iudeu îi este deschisă

le-a făcut...”, de notat relativul *hois* în locul lui *ha* (atragera relativului). Textul occidental *D* scrie pron. *hosa*, insistând asupra cantității semnelor pe care le-a făcut Isus; schimbă însă „om adevărit... între voi” în „între noi”: știe că discipolii, și nu locuitorii Ierusalimului, erau martorii minunilor făcute în Galileea;

apodeiknynai („a acredita, a legitima”) se întâlnește și în *Fap* 25,7 și în *1Cor* 4,9 și *2Tes* 2,4 în Noul Testament; este folosit la part. pasiv perfect: un fapt trecut al cărui efect durează în prezent. Pasivul este urmat de prep. *apo* în loc de *hypo* (în *Koiné*) (vezi ZERWICK, n. 90).

¹²⁰ *Nazôraios*: etimologie nesigură, chiar dacă ar putea proveni de la „Nazaret” (de la aramaicul *Nazarja*; vezi Schaefer, în *ThWNT* 4,880ss); este sinonim cu „originar din Nazaret” la Luca și la ceilalți evangheliști (cf. *Fap* 10,38; *Mt* 2,23). Marcu folosește întotdeauna forma *Nazarênos* (de 4 ori), Luca scrie *Nazarênos* când urmează izvorul, în timp ce preferă *Nazôraios* (ca *In* și *Mt*) la nivel redacțional (de 7 ori în *Fapte*). În literatura rabinică, Isus este numit *Yêshu ha-nôsrî*.

¹²¹ Vezi J.T. SANDERS, *The Jews in Luke-Acts*, cit., 234; G. Lüdemann, *op. cit.*, 52.

¹²² De aici, discuția dacă această schemă face parte din kerygma primară sau este un *teologumenon* al lui Luca. Vezi M. RESE, *Die Aussagen über Jesu Tod und Auferstehung in der Apostelgeschichte – Altestes Kerygma oder lukanische Theologumena?*, în *NTS* 3 (1984), 335ss. Pentru Rese este vorba de un *teologumenon* lucan, compus plecând de la elemente tradiționale, în special tema uciderii profeților la Ierusalim și cu ajutorul formulelor de tipul *1Cor* 15,3-5.

Roloff, din contra, recunoaște în această formulă o veche „schemă de contrast” (49s).

¹²³ *horizein* („a stabili, a determina”), la part. pas. pf.: vezi, mai ales, *Lc* 22,22 (dif. *Mc*): 6 folosiri în opera lucană din 8 în Noul Testament; *boulê* („sfat, plan”): de 9 ori în opera lucană; și *1Cor* 4,5; *Ef* 1,11; *Evr* 6,17 în Noul Testament; *prognôsis* („preștiință”): numai *1Pt* 1,2.

Vezi tema *dei* („trebuie”) care străbate *Evanghelia*: *Lc* 9,22; 17,25; 22,37; 24,26.44; cf. 9,44; 18,32; 24,7.46. Cf., în special, *Fap* 4,28.

¹²⁴ *Fap* 3,13s.17.19; 4,10s; 5,30s; 10,39; 13,28. Vezi J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 141.434ss; *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 67ss.

¹²⁵ J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 436.

posibilitatea convertirii¹²⁶. Faptul că moartea lui Isus a făcut parte din planul divin nu exclude responsabilitatea și vinovăția omului: planul lui Dumnezeu și libertatea umană nu se anulează.

O nuanță proprie lui Luca transpare în expresia: „prin mâinile celor fărădelege”¹²⁷; romanii au fost instrumentele folosite de iudei pentru a-l omorî pe Isus¹²⁸.

Versetul reflectă deci fidel viziunea teologică a lui Luca despre moartea lui Isus: această moarte corespunde planului prestabilit de Dumnezeu, vestit în Scripturi, dar e considerată și ca vină a iudeilor din Ierusalim care s-au folosit de puterea păgână pentru a-și duce la îndeplinire scopul.

2,24. Afirmția centrală a kerygmei creștine este exprimată printr-o expresie tipică și pe linia teocentrică a teologiei primare care vede întotdeauna învierea lui Isus ca fiind rodul intervenției lui Dumnezeu: „cel pe care Dumnezeu l-a înviat”¹²⁹.

Urmează o imagine curioasă: „eliberându-l de durerile morții”¹³⁰. Verbul „a dezlega” este folosit aici în sens impropriu, deoarece nu poate avea ca obiect „durerea”. Luca urmează LXX care traduce greșit textul ebraic; acesta din urmă vorbește de „legături (corzi, lanțuri) ale Sheol-ului”¹³¹. Imaginea prezintă moartea prin asemănarea cu o vânătoare care ține prizonier răposatul ca pe o pradă. În *Fap* 2,24 imaginea se schimbă: moartea este văzută ca o femeie care trebuie să-l nască pe Isus la viață; imagine unică (în mod normal, Dumnezeu este cel care dă viață), pe care Luca, probabil, nu a interpretat-o pregnant: prin înviere, Dumnezeu pune capăt durerilor morții, îl eliberează pe Isus de puterile acesteia¹³².

¹²⁶ Vezi și H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, cit., 85. După exegetul german, Luca îmbină două teme: cea a vinovăției iudeilor (apărută în perspectiva istorico-salvifică pentru a prezenta pătimirea ca plan divin, apoi trecută în plan moral ca polemică împotriva iudaismului) și cea a ignoranței (născută în contextul misiunii) (84s).

¹²⁷ „prin mâna” este un septantism. *anomos* („unul fără lege”) pare să facă aluzie la păgâni, mai exact la romani, după părerea majorității specialiștilor. Pentru Conzelmann însă (*Die Mitte...*, cit., 83s), *anomoî* îi include și pe iudei (*anomoî* este interpretat din expresia „oameni păcătoși” din *Lc* 24,7, care se referă la iudei; vezi și *Fap* 4,26-28). Luca nu ar mai fi cunoscut folosirea lui *nomos/anomos* pentru a distinge iudeii de păgâni, ci numai sensul de lege a bunei conduite (cf. *Lc* 7,53); *anaireîn* („a ucide”): de 21 de ori în opera lukană, din 25 în Noul Testament; numai Luca îl folosește în raport cu moartea lui Isus; *prospēgnynai* („a bate în cuie, a atârna, a spânzura”): *hapax* în Noul Testament. De notat, în formularea „atârându-l, l-ați ucis”, o anumită legătură cu *Dt* 21,22s cum este interpretat în Sulul Templului: „îl veți atârna... ca să moară” (*11Q Templu* 64,8.10).

¹²⁸ Vezi *Lc* 23,1-25 (dif. *Mc*); *Fap* 13,28s.

¹²⁹ Vezi *Fap* 3,15; 4,10; 10,40; 13,30; cf. 2,32; 5,30; 13,33s; 17,31. Luca folosește verbul *egeirein* („a trezi”) sau *anistanai* („a ridica” tranzitiv în *Fap* 2,24.32; 13,33s; 17,31). După J. Schmitt, verbul *anistanai* tranzitiv pentru a exprima învierea lui Isus este o formă mai recentă de pasiv (*Kerygme pascal et lecture scripturaire dans l'instruction d'Antioche*, în *Les Actes des Apôtres*, îngrijită de J. Kremer, cit., 156).

¹³⁰ Textul occidental (*D*) scrie *Hades* în loc de moarte, sub influența *Ps* 17,5 LXX.

¹³¹ LXX, în *Ps* 18,6 (= 17,5 LXX); 116,3 (= 114,3 LXX) și în *2Sam* 22,6 (= *2Rg* 22,6 LXX), a citit cuvântul ebraic *hbl* ca hebel („durere, durerile nașterii”) în loc de hebel („lanț, legătură”). Aceeași greșeală a făcut-o targumul (*Targ. Ps.* 18,5; cf. BILL 2,617).

¹³² *ôdines* („durere”) poate fi înțeles în sens general de „dureri” și verbul „a dezlega” are și sensul de „a pune capăt”. Se discută deci dacă Luca a avut în minte imaginea nașterii atribuite Morții cvasi-personificate (J. Dupont, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 288, nota 13: învierea este asemănătoare unei nașteri din sânul Morții; prin urmare, sensul versetului în întregime ar fi: prin

În partea a doua a versetului¹³³, care pregătește citatul din vv. 25-28¹³⁴, Luca scoate în relief faptul că învierea lui Mesia corespunde așteptărilor Scripturii¹³⁵: trebuia să se confirme. „Posibilitatea ca Isus să fi rămas sub puterea morții ar fi fost în contradicție cu fidelitatea lui Dumnezeu, cu planul său, potrivit căruia Mesia «trebuia» nu numai să sufere, ci să și învie a treia zi”¹³⁶.

Fap 2,25-28: citarea Ps 16/15,8-11

Certitudinea învierii lui Isus provine din experiența pascală a discipolilor și își găsește confirmarea în Ps 16,8-11 (= Ps 15,8-11 LXX), revăzut în lumina Paștelui care acum strălucește și dă o semnificație cristologică psalmului: învierea lui Isus este într-adevăr în planul lui Dumnezeu: trebuia să se împlinească.

După convingerea comună în acea vreme, însuși David este cel care rostește rugăciunea: prin gura sa însă, profetic, vorbește deja Mesia, fiul lui David, adică Isus.

Ps 16 este o rugăciune de încredere în Dumnezeu, care în versiunea ebraică originală poate fi interpretată diferit. Cel care se roagă declară siguranța sa în ajutorul divin în fața pericolului unei morți premature: Dumnezeu nu poate să-l abandoneze pe credinciosul gata să urmeze „drumul vieții” (v. 11), adică o viață conformă cu voința divină. Sau încă: cel care se roagă preamărește comuniunea cu Dumnezeu ca fundament veșnic al existenței și atunci când totul se prăbușește; el se roagă să poată trăi în prezența lui Dumnezeu până la moarte¹³⁷. Oricum, psalmistul nu se așteaptă nici să fie cruțat de moarte, nici să învie după moarte.

Totodată, deja în traducerea greacă a LXX, pe care Luca o urmează cu fidelitate, psalmul era recitat în lumina credinței crescânde în învierea de după moarte¹³⁸. Iudaismul rabinic cunoaște și o interpretare mesianică a psalmului¹³⁹.

învierea lui Isus, Dumnezeu pune capăt durerilor Morții; aceasta din urmă nu a putut să împiedice această „naștere”, după cum nici femeia nu poate să oprească în sânul său fiul care trebuie să se nască; cf. 4Esd 4,40-42) sau nu (Conzelmann, Haenchen).

¹³³ Ea începe cu *kathoti*, o restrângere a *kata touto hoti*, care se întâlnește numai în Lc 1,7; 19,9; Fap 2,24.45; 4,35; 17,31 în Noul Testament.

¹³⁴ Versetul 24b face aluzie la Ps 15,10 LXX, cu referire acum la Isus și care antcipă adevărul citat în v. 27.

¹³⁵ „Nu era posibil” (și în Lc 18,27; Fap 20,6) este în legătură cu *gar* explicativ din v. 25 și cu sfatul divin imutabil exprimat în Scriptură și care se împlinește inevitabil. J. Dupont (*Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 288, nota 13) îi dă sensul „normal” de: capacitate într-un anumit sens fizic (de a face sau nu un lucru), legând cea de-a doua parte a versetului de prima și favorizând imaginea Morții care naște. *Kratein* („a fi puternic”, la pas. inf. prez.: prezent de durată) și, mai ales, rar la Luca: Mt: 12; Mc: 15; Lc 2; Fap: 4.

¹³⁶ R. PESCH, *in loco*.

¹³⁷ Pentru L. Alonso Schökel (*I Salmi*, I, Borla, Roma 1992), „psalmul s-ar potrivi foarte bine pe buzele unui preot în ziua consacrării sau ale unui levit în ziua prezentării sale și a ofrandei sale” (p. 337); s-ar ivi speranța imortalității sau a incoruptibilității (p. 345).

¹³⁸ Un indiciu semnificativ în traducerea greacă referitor la originea ebraică: „trupul meu se va odihni cu siguranță” devine în LXX: „trupul meu se va odihni în speranță” (Ps 16/15,9); „nu vei îngădui ca sfântul tău să vadă mormântul” este tradus: „... va vedea putrezirea” (v. 10; cuvântul ebraic are aceleași consoane: *sh-h-t*). Cu aceasta, psalmul primește o perspectivă nouă, escatologică, în LXX. Altă diferență: „gloria mea” (probabil textul ebraic este deja corupt, cuvântul original fiind „ficatul meu”) devenit „limba mea” (v. 9).

¹³⁹ În special *Midr. Ps. 16,9* (62a); vezi BILL 2,618.

Luca, prin gura lui Petru, aplică spontan versetele psalmului la înviere și le interpretează în cheie cristologică: David vorbește profetic despre învierea lui Isus.

2,25-26. Luca aplică la existența pământească a lui Isus aceste versete în care, în versiunea LXX, apare deja speranța unei învieri trupesti: Isus a trăit întotdeauna în comuniune cu Dumnezeu, chiar și în momentul morții. În gândirea evanghelistului, Isus răstignit nu a experimentat abandonul din partea lui Dumnezeu¹⁴⁰. Trupul său („carnea”) a fost înmormântat, dar cu siguranța că nu va cunoaște putrezirea, deoarece va învia a treia zi (și în concepția comună, putrezirea apare după a treia zi).

2,27-28. Nici *sufletul* lui Cristos nu va face experiența Hadesului, adică a locuinței morților¹⁴¹. În viziunea evanghelistului, sufletul celui drept intră direct în paradis (Lc 23,43.46), ca și trupul lui Mesia, care, deși înmormântat, nu va cunoaște putrezirea morții.

Lumina învierii lui Isus se răsfrânge și asupra ultimului verset citat din psalm. La origine, expresia „cărarea vieții” arăta o existență trăită în conformitate cu Legea lui Dumnezeu; în contextul LXX, această expresie primește o dimensiune escatologică. La Luca este vorba de calea care deschide viața învierii. Prin învierea făcută de Dumnezeu, Cristos, „Principele vieții” (Fap 3,15), a deschis cel dintâi calea vieții veșnice, viața în deplină comuniune cu Dumnezeu, la care sunt chemați toți credincioșii¹⁴².

2,29. Interpelarea „Fraților!” (lit. „bărbați frați”)¹⁴³ arată sfârșitul citatului și deschide argumentarea pe care Luca o pune pe buzele lui Petru.

Raționamentul urmărește două scopuri: să arate că numai în Isus s-a realizat promisiunea învierii vestite de David în Ps 16 (vv. 29-32) și, al doilea scop, că Isus înviat este cu adevărat Mesia (v. 36)¹⁴⁴. Învierea este punctul de sosire al mesianității așteptate pe care Isus a primit-o în plinătate.

¹⁴⁰ În locul strigătului de abandon (Ps 22,2) din Mc 15,34, Luca pune un psalm de încredere (Lc 23,46).

¹⁴¹ LXX (ca și Luca) vorbește, în v. 10 al psalmului, de a nu abandona sufletul în *Hadeș/s* (cu prep. *eis* și nu *en*), arătând o mișcare spre un loc în care nu se află încă: „a lăsa să meargă în...”. După Luca, sufletul lui Isus a fost ferit de Hades, nu a intrat în locuința morților (și nu: sufletul lui Cristos nu a fost abandonat în Hades, unde se afla, deoarece Dumnezeu l-a scos afară: Luca nu cunoaște adevărul coborârii lui Cristos în iad); Ps 15,10 (LXX) va fi reluat în Fap 13,34 (nicăieri în altă parte în Noul Testament).

¹⁴² Vezi G. SCHNEIDER, *in loco*. Exegetul completează reflecția lui Haenchen, care limita „cărările” la comportamentul lui Isus în timpul vieții sale pământești, comportament demn să obțină de la Dumnezeu învierea.

¹⁴³ Vezi Fap 1,16; 2,29.37; 7,2; 13,15.26.38; 15,7.13; 22,1; 28,17. Acest nume este atribuit în Fapte fie creștinilor, fie iudeilor (inclusiv prozelitii) : ei împart aceeași credință israelită.

¹⁴⁴ Vezi J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 289: „Petru nu vrea să dovedească faptul... că Isus a înviat cu adevărat; vrea să precizeze faptul că, fiind înviat cu adevărat, Isus este într-adevăr Mesia de care vorbește psalmul”. Efortul raționamentului lui Luca este de a arăta că nu răposatul David, ci descendentul său mesianic este subiectul real despre care se vorbește în psalm (vezi M. RESE, în *Les Actes des Apôtres*, îngrijită de J. KREMER, cit., 75s).

Raționamentul despre mormântul lui David presupune evident credința creștină, în special convingerea că Isus a înviat imediat după moarte și nu va trebui să aștepte sfârșitul timpurilor, potrivit credinței răspândite în iudaism: dificil pentru Petru să-i fi convins pe farisei¹⁴⁵.

V. 29 expune partea negativă: David „a murit și a fost îngropat”¹⁴⁶: toți pot vedea mormântul său, unul dintre puținele morminte situate în interiorul zidurilor orașului¹⁴⁷. Aceasta semnifică faptul că el a putrezit imediat și nu despre el vorbește psalmul.

2,30-31. Suntem la aspectul pozitiv al argumentării. În logica raționamentului lui Luca, după care în psalm vorbește în realitate Mesia, și nu David, sunt două puncte:

– David este profet¹⁴⁸; el a primit de la Dumnezeu darul de a „prevedea” (*pro-idôn*: v. 31) învierea lui Isus.

– David a primit profeția lui Natan (2Sam 7,12s), pe care însă Luca o menționează după versiunea Ps 132/131,11, poate pentru că acolo se prezintă sub forma unui jurământ divin (Evr 6,13.17s): „Domnul i-a jurat lui David...: rodul trupului tău îl voi pune pe tronul tău”¹⁴⁹. Ca profet, dată fiind legătura care îl unește cu Mesia, descendentul său, David putea, așadar, să prevadă învierea lui Mesia – psalmul devine o profeție – și vorbește despre el la persoana I. În alți termeni,

¹⁴⁵ Vezi ROLOFF, 58.

Unii rabini, pe baza Ps 16, susțineau în schimb că trupul lui David nu ar fi suferit putrezirea (*Baba Bathra*, 17a, în Talmudul Babilonian) (vezi R. Fabris, 104, nota 11).

¹⁴⁶ De notat folosirea verbului *teleutan* („a sfârși” cu sensul de „a muri”: și în Fap 7,15; Mc 9,48; Mt 22,25; In 11,39; Evr 11,22). Binomul subliniază realismul morții lui David numit „patriarh” (titlu general rezervat strămoșilor Abraham, Isac, Iacob și celor 12 fii ai săi); aici are sensul de fondator al unei dinastii și poate proveni din LXX, care traduce cu „patriarh” diferite titluri din textul ebraic (1Cr 24,31; 27,22; 2Cr 19,8; 23,20; 26,12; și 4Mac 16,25, cf. 7,19) (vezi G. SCHNEIDER, 274, nota 99);

meta parrêsia („cu sinceritate, îndrăzneală”): Fap 2,29; 4,29.31; 28,31 (și doar în Evr 4,16, în Noul Testament). Termenul *parrêsia*, care provine din vocabularul politic grec (libertatea de cuvânt a cetățeanului), a fost adoptat de vocabularul creștin (în special de Paul și Luca) pentru a exprima atitudinea nouă de a putea sta cu capul sus în fața oamenilor și a lui Dumnezeu; *parrêsia* se opune timidității și fricii.

¹⁴⁷ A fost înmormântat în „Cetatea lui David” (1Rg 2,10), adică în partea meridională a colinei Sionului, colina orientală a Ierusalimului, pe care era construit templul (nu corespunde cu mormântul actual al lui David, venerat de evrei). Mormântul lui David a fost menționat în Neh 3,16 și va fi profanat de marele preot Ircan în 135/34 în timpul asediului Ierusalimului sub comanda lui Antioh al VII-lea (cf. IOSIF FLAVIU, *Bell.* 1,61; *Ant.* 7,392ss; 13,249). Va fi ruinat în timpul revoltei lui Bar-Kochba (132-135 d.C.). În secolul I, Luca putea să scrie: „mormântul este printre noi până în aceste zile”.

¹⁴⁸ Vezi Fap 1,16; Mc 12,36; 11 Q Ps 27,3.10; 4Q Flor 2,3.

„Fiind profet”: numai Luca, dintre evangheliști, folosește *huparchein* în loc de verbul „a fi”.

¹⁴⁹ În locul verbului *tithenai* („a pune”, în citarea Ps 131,11 LXX), Luca folosește verbul *kathizein* („a așeza”), probabil pentru a face o legătură cu citatul următor din Ps 109,1 în v. 34.

Textul occidental (exceptând D) scrie *koilia* (ca LXX) în loc de *osphys* („șale, șold”). Dar *koilia* la Luca are sensul de „sân matern” (Haenchen, 145, nota 4).

D pune „rodul inimii sale” și adaugă „pentru a-l învia după trup, Cristos și...”.

Mesia, prin gura lui David, poate vesti profetic propria înviere înfăptuită în Isus. El nu va ședea doar pe tronul lui David, ca în *Ps* 131,11, ci pe tronul lui Dumnezeu. Luca concluzionează reluând cuvintele *Ps* 15,27, acum actualizate prin verbe la aorist (și nu la viitor).

Isus, murind, nu a avut experiența Hadesului¹⁵⁰, pentru că a intrat direct în Paradis și trupul său, deși îngropat, nu a rămas în mormânt și nu a fost supus putrezirii, ci a fost înviat a treia zi.

2,32. Cu v. 32, Luca se întoarce la tema inițială a argumentării (v. 24a), dar acum sub formă de proclamație și cu dimensiunea nouă primită din referirea la Scripturi (*Ps* 16/15): tocmai Isus, acest om concret, a înviat¹⁵¹; iar aceasta este lucrarea lui Dumnezeu care arată fidelitatea față de profeția lui David.

Nu mai puțin solemn, Luca introduce tema mărturiei de o importanță deosebită pentru el¹⁵²: credința creștină și însăși existența Bisericii se sprijină pe ea. Petru și apostolii¹⁵³ încep să-și desfășoare public rolul lor de martori. Dar martori despre ce sau ai cui?¹⁵⁴ Contextul sugerează că mărturia se referă la învierea lui Isus (datorită aparițiilor Celui Înviat), fără însă să excludă viața sa publică și moartea sa (vv. 22). Dar este o mărturie care nu se limitează doar la garanția *bruta facta*; ea cuprinde și interpretarea faptelor în lumina credinței¹⁵⁵; discursul lui Petru de aici este un exemplu concret.

2,33. Printr-un „deci” reia afirmația din versetul precedent și o dezvoltă într-un text condensat important despre învierea lui Isus: aceasta din urmă nu este doar o depășire a morții (v. 31), ci o gloriificare¹⁵⁶ și în strânsă legătură cu darul Duhului Sfânt. Prin înălțarea sa, Cel Înviat îl primește de la Tatăl pe Duhul Sfânt pentru a-l comunica discipolilor.

Tradiția primară transmite două afirmații de credință care nu se contrapun:

– în învierea lui Isus, acțiunea Duhului îl privește pe Isus însuși (*Rom* 1,4; *1Tim* 3,16);

– în învierea lui Isus și înălțarea la Tatăl, Isus primește Duhul (pe care el îl are în plinătate încă de la botez) pentru a-l comunica credincioșilor.

Luca, pentru a nu contrazice propria viziune creștină (Isus este plin de Duh încă de la botez), a transformat formula tradițională (*Rom* 1,4) (Haenchen)? Sau v. 33 este compus în întregime de redactor (U. Wilckens)?

¹⁵⁰ *D* scrie *eis Hadou* (la gen.), care este mai clasic: este subînțeles „în (locul) Hadeș”.

¹⁵¹ Verbul *anistanai* („a înălța” tranzitiv) este frecvent mai ales la Luca.

¹⁵² *Fap* 1,8.22; 3,15; 4,33; 5,32; 10,41; 13,31.

¹⁵³ *Pantes* („toți”) include și discipolii numiți în *Fap* 1,15, cf. 2,1? Rolul de martor, pentru moment, pare rezervat Celor Doisprezece apostoli (*Fap* 1,22).

¹⁵⁴ Pron. *hou* se poate traduce „al acesteia” (neutru) sau „al acestuia” (masc.).

¹⁵⁵ ROLOFF, 58.

¹⁵⁶ Pentru Luca, preamărirea lui Isus face parte din misterul pascal (vezi legătura cu v. 32), este distinctă de înviere și este identificată cu înălțarea (vezi v. 34; înălțarea la cer). Faptul că în versetul nostru învierea și înălțarea sunt identificate provine din încercarea de a condensa cele două concepte într-o formulă scurtă și din folosirea expresiilor tradiționale (așa, CONZELMANN, *Apostelgeschichte, in loco*).

Este posibilă o altă soluție¹⁵⁷. Afirmatia din v. 33 pare să aibă o istorie proprie care o pune în sintonie cu *Ef* 4,8, o interpretare creștină a *Ps* 68/67,19. Acum, în *Ef* 4,8 par să se observe rezonanțele unei interpretări iudaice (Targum) ale aceleiași psalm care face parte din liturgia iudaică a Rusaliilor: Moise s-a urcat aproape de Dumnezeu pe Sinai pentru a primi Legea ca dar pentru popor. Tradiția creștină actualizată: Isus s-a suit în cer pentru a-l primi pe Duhul Sfânt și a-l comunica alor săi. În v. 33, Luca a putut să reia o afirmație tradițională bazată la origine pe o reinterpretare creștină a *Ps* 68,19 (menționată în *Ef* 4,8) și care face o legătură între preamărirea lui Isus și darul Duhului primit de la Tatăl¹⁵⁸. Acest punct al credinței va găsi dezvoltarea sa majoră în teologia specifică lui Ioan: Duhul Sfânt provine de la Tatăl, dar este dat numai prin Isus înviat (*In* 7,39; 15,26; 16,7; 20,22). Ioan va sublinia în special unitatea Tatălui și a Fiului: acesta din urmă primește orice de la Tatăl și comunică totul discipolilor.

Începutul v. 33 ridică unele probleme: Ce valoare trebuie dată dativului *tê(i) dexia(i) tou theou*?

– dacă este vorba de un dativ de loc („la dreapta lui Dumnezeu”), sunt puse în lumină participarea Celui Înviat la suveranitatea lui Dumnezeu și, prin urmare, capacitatea sa de a-l comunica pa Duhul¹⁵⁹.

– dacă se înțelege ca un dativ instrumental („de la dreapta lui Dumnezeu”), se subliniază puterea divină care înfăptuiește înălțarea lui Cristos¹⁶⁰.

Oricum ar fi, expresia „înălțat (de la) la dreapta lui Dumnezeu” pregătește citatul din *Ps* 110/109,1 în v. 34 și sintetizează datul credinței: Isus glorificat poate dăruia Duhul¹⁶¹. Luca a putut să dea explicația teologică a fenomenului carismatic la

¹⁵⁷ J. DUPONT, *Ascension du Christ et don de l'Esprit d'après Ac 2,33*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 199-209.

¹⁵⁸ Pe această temă, studiile lui H.J. Cadbury, W.L. Knox, G. Kretschmar, C.F.D. Moule, B. Lindars (vezi J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 202ss).

¹⁵⁹ Așa, Blass n. 199; G. Lohfink (*Die Himmelfahrt Jesu*, cit., 226), J. Kremer (*Pfingstbericht...*, cit., 175, nota 24), Conzelmann, Haenchen, Roloff, G. Schneider, R. Pesch. Dativul de loc ar fi revenidat de context (întrucât Isus a primit puterea divină, el este în măsură să comunice Duhul) și conform cu v. 34 (unde „la dreapta mea” exprimă locul). În acest caz, expresia „înălțat la dreapta lui Dumnezeu” se inspiră din *Ps* 110/109,1.

¹⁶⁰ Așa, J. Dupont, F.F. Bruce. Argumentele în favoarea dativului instrumental sunt formulate de J. DUPONT în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 303 și nota 62: sensul de loc este foarte rar în Noul Testament (cf. Blass, n. 199); dativul de loc se construiește în mod normal cu prep. (*ek* sau *en*: vezi v. 34) în greaca Noului Testament; contextul este neutru (sensul instrumental se potrivește v. 32); verbul *hypsoun* („a înălța”) este în favoarea influenței *Ps* 117,16 (LXX) (numai în LXX se întâlnește „dreapta Domnului mă înălță”); de aici sensul instrumental (vezi și *Fap* 5,31). B. Lindars (*New Testament Apologetic. The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, London 1961, 42) presupune și influența voalată a *Ps* 16/15,11c, care vorbește de desfătările rezervate la dreapta lui Dumnezeu și pe care Luca le-a omis în vv. 25-28 pentru a le comenta acum în v. 33 (dar vezi critica lui M. Rese în *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie*, ed., J. KREMER, cit., 73, nota 54).

¹⁶¹ *Ekchein* („a revărsa”) este reluat din *Il* 3,1 citat în *Fap* 2,17.18; verbul sugerează și apa baptismală. Expresia *tên epaggelion tou pneumatou tou agiou* („promisiunea Duhului Sfânt”) este lukană (cf. *Lc* 24,49: „promisiunea Tatălui”); gen. are valoare epexegetică: promisiunea care este Duhul Sfânt; *touto ho* („acesta care”, neutru) se referă la fapte „văzute și auzite”, chiar dacă se vorbește de Duhul Sfânt. Luca reia numele „Tată” (în legătură cu darul Duhului Sfânt), ca în *Lc* 24,49;

care au fost martori locuitorii Ierusalimului¹⁶². Revărsarea Duhului Sfânt, experimentată de discipoli, la care locuitorii Ierusalimului au fost martori, demonstrează că numai Isus, întrucât a fost glorificat, este capabil să-l reverse pe Duhul și să împlinească astfel promisiunea vestită de profeți: așadar, el este Mesia. Afirmatia – Isus este cu adevărat Mesia așteptat de Israel – este esențială pentru gândirea lui Luca autorul care se concluzionează prin v. 36.

2,34-35. Luca amintește pe scurt ce s-a spus în vv. 29-31: nu David s-a urcat la cer¹⁶³, ci Cristos. Afirmatia din Ps 109/110,1 – „o temă clasică a catehezei creștine primare”¹⁶⁴ – se aplică deci lui Isus, nu lui David. Acesta din urmă, ca profet (v. 30), a vorbit în Ps 109,1 despre întronizarea regală și cerească a lui Mesia, adică a lui Isus. Prin înălțare-glorificare, Isus participă din plin la suveranitatea divină¹⁶⁵. J. Dupont observă: „Experiența pascală este cea care le descoperă discipolilor sensul textelor; acestea, la rândul lor, le permit să înțeleagă semnificația profundă și transcendentă a evenimentelor la care au fost martori”¹⁶⁶.

În v. 35, Luca citează și partea a doua a versetului din psalm care îi asigură regelui – lui Mesia – victoria asupra dușmanilor: este, probabil, o aluzie la „cei fărădelege” care l-au răstignit pe Cristos (v. 23). În contextul discursului, „înfrângerea” dușmanilor constă în realitate în convertirea lor (vv. 36-38); într-un sens mai amplu, victoria lui Isus înviat constă în primirea sa din partea oamenilor în decursul secolelor istoriei.

2,36. Argumentarea lui Petru (a lui Luca) se încheie printr-o afirmație solemnă de credință care corespunde intenției implicite a autorului sacru de a insufla siguranța,

Fap 1,4. Este posibil ca alegerea numelui „Tată” să presupună influența afirmației tradiționale (Rom 1,4): prin înviere, Isus este constituit Fiul lui Dumnezeu (Stählin, Roloff).

¹⁶² Succesiunea „a vedea și a asculta”, ca în Lc 7,22; *Fap 4,20*: expresia pune în lumină caracterul de mărturie a evenimentului.

¹⁶³ Expresia reia un *topos* iudaic: Bar 3,29; 4Esd4,8, cf. Rom 10,6 (Conzelmann).

Rasco a notat dispunerea chiasmică a vv. 24b-35:

– citat: vv. 24b-28

– comentarea sa: vv. 29-32

– comentariu: vv. 33-34a

– la citatul următor: vv. 34b-35.

(vezi J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 249, nota 126).

¹⁶⁴ R. FABRIS, 106.

Referiri sau aluzii la Ps 109/110,1 sunt frecvente în Noul Testament: Mc 12,35-37 și *paral.*; 14,62 și *paral.*; 16,19; Rom 8,34; 1Cor 15,25; Ef 1,20; Col 3,1; Evr 1,3.13; 10,12; 12,2; 1Pt 3,22; *Fap 3,21*. Citarea Ps 109 în discursul lui Petru are importanța sa și pentru că îi permite lui Luca să introducă titlul de „Domn”, atribuit esențial lui Isus, înviat în comunitate, care va fi reluat în v. 36 și care se leagă cu citatul din Il 3,5 făcut în v. 21. El fundamentează astfel apelul concluziv la convertire: fiind Domnul, Isus înviat poate cu adevărat să-l salveze pe cel care se convertește.

¹⁶⁵ Ps 109/110,1 este citat după LXX, care favorizează interpretarea cristologică făcută de Biserica primară. Textul ebraic scrie: „a spus JHWH către Domnul meu (Adonai)”. La origine, psalmul era cântat cu ocazia încoronării sau aniversării regelui: un psalmist anonim proclamă un cuvânt al lui JHWH către rege; Dumnezeu promite să-l protejeze de dușmani. Palatul regal (tronul regelui) era situat la dreapta (în sudul) templului, locuința lui JHWH. Mai târziu, psalmistul este identificat cu David și deci „Domnul meu” devine o persoană distinctă de rege (de David).

¹⁶⁶ *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 293.

de a da întări credinței cititorilor săi¹⁶⁷, în special credința lui Teofil și a prietenilor săi care, din „cei cu frică de Dumnezeu”, au devenit „credincioși”.

Fraza este construită sub formă de contrast, opunând acțiunea lui Dumnezeu față de Isus cu cea a oamenilor și, mai exact, cu cea a locuitorilor Ierusalimului care îl ascultă pe Petru. Schema amintește de vv. 23-24, dar în ordine inversă: mai întâi acțiunea divină, apoi acțiunea „voastră” vinovată; Luca pregătește astfel următorul apel la pocăință.

Petru se adresează întregii „case a lui Israel”¹⁶⁸; perspectiva este misionară și răspunde primei părți a cărții *Faptelor*: invitația la convertire este adresată tuturor evreilor¹⁶⁹.

Atenția exegeților se concentrează în special asupra mărturisirii: în înviere, Dumnezeu l-a constituit pe Isus Domn și Mesia.

Este vorba de o formulă tradițională (pe linia *Rom* 1,4; *Fil* 2,11)¹⁷⁰ sau suntem în fața unui text lucan?¹⁷¹

– În primul caz, Luca ar fi reluat o cristologie arhaică de orientare mai mult sau mai puțin adopționistă¹⁷², în tensiune cu poziția sa personală: pentru evangelist, Isus este Domn și Mesia încă de la naștere (*Lc* 2,11; 4,18). Pentru a atenua această tensiune, nu se pot totuși nega caracterul „pascal” și noutatea conținută în afirmația v. 36 și pentru Luca.

– Dar formularea poate proveni chiar de la Luca, drept sinteză a argumentării precedente (vv. 25-35): din citarea *Ps* 16 (și a *Ps* 132,10), Luca deduce mesianitatea și, din cea a *Ps* 110, Domnia lui Isus¹⁷³.

Oricum ar fi, autorul sacru nu observă o contradicție între formularea din v. 36 și concepția proprie. Prin înviere, însuși Dumnezeu confirmă că Isus este cu adevărat Mesia¹⁷⁴ și Domnul. Noutatea pascală, totodată, stă în faptul că Isus acum, ca Domn, este pus în plinătatea funcției sale mesianice pe care el poate să o exercite în favoarea lui Israel¹⁷⁵ și a întregii umanități.

¹⁶⁷ Luca se folosește de adverbul *asphalôs* („cu certitudine”), un termen pe care l-a folosit în prologul *Evangeliei* (*hê asphaleia*: *Lc* 1,4), unde explică intenția sa: a arăta temeinicia învățăturilor primite.

¹⁶⁸ „Casa lui Israel” este septantism (*Lev* 10,6; *Num* 20,29; *1Rg* 7,2.3; *2Rg* 3,12 etc.; în Noul Testament: *Mt* 10,6; 15,24; *Fap* 7,42; *Evr* 8,8.10): vezi G. Schneider, 276, nota 122.

¹⁶⁹ În *Fap* 10,36, perspectiva misiunii – a domniei lui Cristos – se deschide către „toți oamenii”; Luca combină din nou cele două titluri de Domn și Cristos.

¹⁷⁰ Stählin, Haenchen, J. Schmitt, F. Hahn.

¹⁷¹ U. Wilckens, Vielhamer, Conzelmann.

¹⁷² În realitate este o acuză nefondată; nici cristologia veche nu era adopționistă (ca și cum Isus înainte de moarte ar fi fost un simplu om și numai după înviere ar fi fost adoptat ca Mesia), ci urma schema coborâre-înălțare: Isus este cel umilit, pe care Dumnezeu l-a glorificat. Luca nu ignoră această *Zwei-Stufen-Christologie* (cf. titlul de „slujitor” în *Fap* 3,13.26; 4,27.30).

¹⁷³ Luca unește cele două titluri în *Lc* 2,11; *Fap* 10,36 și putea să le găsească deja împreună din *Ps* 2,1s care este citat în *Fap* 4,25s.

¹⁷⁴ J. Dupont interpretează în lumina împlinirii Scripturilor (Mesia trebuie să sufere și să moară). Titlul „Mesia” pe care îl primește Isus în virtutea învierii sale nu-i conferă puterea regală pe care ar fi primit-o în acest moment, ci doar confirmă faptul că Scripturile mesianice au dovedit în el realizarea sa deplină (*Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 369).

¹⁷⁵ Scrie Roloff (p. 61): „Mesia nu este o imagine izolată. Israelul îi aparține întotdeauna, întrucât este poporul mesianic (cf. la cea de-a 14-a binecuvântare din cele 18). Că Dumnezeu l-a făcut

A vedea în v. 36 urme ale adopționismului sau de subordonaționism înseamnă a crea o problemă cu totul străină fie contextului, fie concepției lui Luca, autorul care nu are intenția să facă cercetări asupra trecutului lui Isus, ci să afirme cine este Isus acum pentru comunitate și să confirme cititorul în raportul său cu Cel Înviaț.

2,37. Luca întrerupe aici discursul la momentul oportun: un mijloc literar pentru a introduce partea concludivă, excepțională, sub formă de dialog. În reacția ascultătorilor, Luca găsește modalitatea de a face să reiasă scopul spre care tinde întregul discurs: căința. Întrebarea „Ce să facem, fraților?”¹⁷⁶ introduce sub formă de răspuns un fel de exortatie catehetică pe motivul convertirii adresate Israelului, tema obișnuită la sfârșitul discursurilor misionare în *Fapte*. Întrebarea îi este adresată lui Petru și celorlalți apostoli: Petru este prezentat ca purtător de cuvânt al colegiului apostolic, pe care Luca este atent să nu-l uite în acest moment inițial al începutului Bisericii.

Ascultătorii discursului au „inima frântă”¹⁷⁷: nu este vorba numai de un sentiment, ci, respectând sensul biblic al „inimii”, de o puternică muștrare de conștiință a vinovăției și de o decizie de schimbare în interior și, după cum implică întrebarea celor prezenți, să traducă această schimbare într-un comportament concret. „Pătrunși la inimă” este răspunsul pozitiv la acuza directă că l-au omorât pe Isus, formulată în v. 36. Ea arată căința iar căința „este forma de convertire care le apare oamenilor deveniți conștienți de păcatul lor”¹⁷⁸.

În cele din urmă, discursul lui Petru are ca scop să facă pe cei care s-au căit să-l recunoască pe Isus ca Mesia și Domn în care se împlinesc așteptările popoului ales apărute din Scriptură. Conform intenției primei părți a cărții, orizontul, deocamdată, se limitează la Israel.

Textul occidental (*D*) mărește, pentru a face mai vie, concretă și verosimilă, scena: „Toți cei care erau adunați și care l-au ascultat au simțit ceva în inimă și unii dintre ei i-au spus lui Petru și (...) apostolilor: «Ce să facem fraților? Arătați-ne!»”

2,38. Răspunsul lui Petru este un compendiu al condițiilor și efectelor Botezului ca intrare în comunitatea creștină. Autorul sacru se exprimă în termeni generali care depășesc contextul imediat al relatării Rusaliilor¹⁷⁹. Formularea „conține declarațiile esențiale ale chemării generale la convertire a oamenilor din toate timpurile”¹⁸⁰.

pe Isus Mesia înseamnă că, o dată cu acțiunea sa puternică, el confirmă titlul lui Isus refuzat de Israel și i-a conferit un drept inalienabil, în așa fel încât Israelul să nu se poată sustrage acestuia”.

¹⁷⁶ Aceeași întrebare (de tip catehetic: cf. *Mc* 10,17; vezi comentariul lui Conzelmann, *in loco*) se întâlnește în *Lc* 3,10.12.14; *Fap* 16,30; 22,10, într-un context asemănător (tema convertirii). Expresia „bărbați frați” este frecventă în *Fapte*: *Fap* 1,16; 2,29.37; 7,2; 13,15. 26. 38; 15,7. 13; 22,1.6; 28,17.

¹⁷⁷ Expresia poate proveni din *Ps* 109/108,16; verbul *katanyssesthai* („a fi străpuns, a simți durerea”) este *hapax* în Noul Testament; în LXX este folosit pentru sentimente puternice de diferite feluri (ThWNT 3,628).

¹⁷⁸ J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 456.

¹⁷⁹ Vezi, de exemplu, formula „iertării păcatelor”: pl. este general și nu se referă numai la păcatul de a-l fi omorât pe Isus.

¹⁸⁰ W. Schmithals, 37.

Luca prezintă patru puncte fundamentale¹⁸¹ care pot să corespundă momentelor forte ale ceremoniei Botezului în Biserica sa:

1) convertirea (*metanoia*), care implică o ruptură decisivă de modul trecut de a trăi, este o nouă orientare dată existenței¹⁸². Chemarea la convertire face parte din datoria apostolică (Lc 24,47) și se găsește în mod normal în concluzia prediciei misionare (Fap 3,19,26; 17,30; cf. 20,21; 26,20). În liturgia baptismală putea să corespundă unei mărturisiri a păcatelor precedente ritului baptismal adevărat.

Prin chemarea la convertire, Petru se situează pe linia profeților lui Israel, a lui Ioan Botezătorul, care proclama „un botez al convertirii în vederea iertării păcatelor” (Lc 3,3). În perspectiva lukană, botezul lui Ioan rămâne un „botez al pocăinței” (Fap 13,24; 19,4), distinct și diferit de „botezul în Duh” rezervat „Celui ce vine” (Lc 3,16). În concepția evanghelistului, numai Botezul creștin conferă iertarea păcatelor; cel al lui Ioan Botezătorul îl pregătea¹⁸³.

Rămâne însă adevărat că asemănarea între Lc 3,3 și Fap 2,38-40 confirmă în felul său importanța pe care Luca o dă continuității dintre Israel și Biserică¹⁸⁴.

2) convertirea care urmează primirii prediciei (cf. v. 41) duce la primirea Botezului.

Ca și primul verb, și verbul „a boteza” este folosit la imperativ aorist. Expresia este tipică: „a fi botezat (la pasiv) în (*en* sau *epi*) numele lui Isus Cristos”¹⁸⁵.

¹⁸¹ Luca nu pretinde să fie complet, nevrând să dea acum nici o descriere detaliată a ritului Botezului, nici o teologie exhaustivă despre argument. În Lc 24,46s, evanghelistul leagă iertarea păcatelor de crucea lui Isus; cititorul știe și că darul Duhului Sfânt este darul Celui Înviat (Fap 2,33); în Fap 10,43, Luca va aminti că iertarea presupune credință; nu menționează acum – deoarece nu se potrivește contextului – impunerea mâinilor în primirea Duhului (Fap 8,17; 9,17; 19,6). În altă parte, el va afirma libertatea deplină a Duhului, care nu este rodul magic al unui rit și rămâne întotdeauna un dar (Fap 10,44).

¹⁸² Vezi J. DUPONT, *Repentir et conversion* (421-457) și *La conversion dans les Actes des Apôtres* (459-476), în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit.

Luca folosește verbul *epistrephein* (a îndrepta, a întoarce; de 8 ori în Fap) sau, ca în cazul nostru, *metanoein* (a schimba mentalitatea, a se întoarce; de 11 ori în Fap). Ele corespund în ebraică lui *shub* (a se întoarce).

Fap 3,19 și 26,20 arată că pentru Luca cele două verbe nu sunt identice, ci se completează: *metanoein* implică căința, o rupere de păcate sau de convingerile trecutului; *epistrephein* comportă adresarea către Dumnezeu și a merge pe un drum nou.

¹⁸³ Vezi DÖMER, *op. cit.*, 104, nota 26.

¹⁸⁴ Vezi W. SCHIMTHALS, 37.

¹⁸⁵ Prep. grecești *en* sau *epi* sunt echivalente în cazul nostru; este o incertitudine textuală. Textul original pare să folosească prep. *epi* în legătură cu citatul din *Il* unde se întâlnește verbul compus *epi-kalesthai*. Expresia „în numele lui” (cu prep. *en* sau *epi*) este de origine biblică sau iudaică (LXX traduce cuvintele *leshem* sau *beshem*); o cercetare detaliată a textelor în Biblie, în iudaism și în lumea elenă, se găsește în M. QUESNEL, *Baptisés dans l'Esprit*, cit., 79-119. Expresia „a fi botezat în numele lui Isus Cristos” se întâlnește și în Fap 10,48. Ea se distinge de o altă formulare: „a fi botezat în (*eis* + ac.) numele lui Domnului Isus” (Fap 8,16; 19,5), unde prep. sugerează mai curând ideea de apartenență. M. Quesnel atribuie aceste două formulări diferite la două tradiții diferite și, prin urmare, la două rituri diferite în Biserică: „a fi botezat în (*en* sau *epi*) numele lui Isus Cristos”: un Botez de care aparțin pocăința și iertarea păcatelor pe linia ritului lui Ioan Botezătorul și apărut în Bisericile iudeo-creștine; este reluarea sub formă creștină (pentru că îl dă pe Duhul Sfânt) a botezului lui Ioan; „a fi botezat în (*eis*) numele Domnului Isus” reflectă uzanța Bisericilor păgâno-creștine: un Botez nu neapărat semn al pocăinței și al iertării păcatelor

„În numele lui Isus Cristos” are, probabil, valoare cauzală: este vorba de un Botez care își are fundamentul și se sprijină pe autoritatea lui Cristos. Cel botezat este pus în legătură cu Numele, adică cu persoana Celui Înviat; în același timp, este afirmat că Botezul creștin se distinge de alte rituri asemănătoare, în special de cel al lui Ioan Botezătorul.

Se poate atribui și un sens instrumental prepoziției și se poate vedea în expresie o aluzie la invocarea numelui lui Isus (*Fap* 22,16, cf. 2,21) sau la mărturisirea făcută în momentul botezului că Isus este Domn (*Rom* 10,9; *1Cor* 12,3).

Notăm în cele din urmă folosirea dublului nume – Isus Cristos – în formule solemne, unde „Cristos” tinde să devină numele propriu al lui Isus (în timp ce în v. 36 are încă sens pregnant)¹⁸⁶.

3) Primul efect al Botezului: iertarea păcatelor¹⁸⁷. Luca poate uni iertarea primită de la Dumnezeu cu convertirea anterioară și necesară a omului și (*Lc* 24,47; *Fap* 3,19; 5,31; 8,22), de asemenea, să o lege de Botez (și *Fap* 22,16), pe linia Botezătorului (*Lc* 3,3, cf. *Mc* 1,4) și a datului tradițional al Noului Testament (*1Cor* 6,11; *Ef* 5,26; *Tit* 3,5; *1Pt* 3,21), exprimat prin imaginea purificării prin spălare (*Ez* 36,25-27). Evident, nu este niciun contrast. Dacă Botezul este semnul iertării divine primite, aceasta nu are loc fără o căință sinceră și convertire către Dumnezeu.

4) Efectul pozitiv și original al Botezului creștin: darul Duhului Sfânt¹⁸⁸. Expresia „darul Duhului Sfânt” nu se referă la un oarecare dar sau carismă primită de la Duhul Sfânt, ci darul este însuși Duhul Sfânt¹⁸⁹.

(ci de încorporare în Cristos) și nu pus în relație directă cu darul Duhului, acesta din urmă fiind legat de o impunere a mâinilor. Distincția făcută de Quesnel între cele două formulări este validă? Corespunde din punct de vedere istoric la două practici baptismale diferite în Biserica de la început? Mai aproape de realitate pare să fie studiul lui L. Hartman (*La formule baptismale dans les Actes des Apôtres*, în *A Cause de l'Évangile*, cit., 727ss) formula *eis to onoma tou kyriou Iêsou* corespunde limbajului lucan, adică limbajului în uz în mediului său creștin. Formula *epi (en) tô(i) onomati Iêsou Christou* este o imitare a stilului biblic (pus pe buzele lui Petru). Referitor la semnificație, nu este nicio diferență între cele trei moduri de prezentare a formulei baptesimale (cu prep. *epi*, *en* sau *eis*). Vezi și S. LÉGASSE, *Naissance du Baptême*, LD 153, Cerf, Paris 1993, 120-132. Rămâne obscură însăși originea ritului Botezului în Biserică, dat fiind că Isus nu l-a practicat în timpul ministerului public, nici nu a poruncit să-l practice după moartea sa (*Mt* 28,18-20 este târzie). Ce a dus la introducerea Botezului (inspirându-se din cel al lui Ioan Botezătorul) atât de devreme și să-l facă să fie acceptat, fără să-i justifice niciodată modul de folosire (ca în cazul Euharistiei)? Tensiunea escatologică, puternică în primele veacuri, a avut probabil un rol important (vezi ROLOFF, 61s). În *Fap* 2,38, Luca menționează pentru prima dată Botezul creștin: dar nu este descrierea originii sale istorice; autorul îl prezintă deja ca un rit deja bine stabilit și a cărui practică decurge de la sine. Despre originea Botezului creștin, vezi S. LÉGASSE, *Naissance du Baptême*, LD 153, Cerf, Paris 1993.

¹⁸⁶ Vezi și *Fap* 3,6; 4,10; 10,36.48; 11,17; 15,26; 16,18.

¹⁸⁷ *Aphesis* deja în iudaism poate avea sensul religios de eliberare, de iertare. În Noul Testament (de 36 de ori) are întotdeauna sensul de iertare a păcatelor (C. SPICQ, *Notes de Lexicographie néo-testamentaire*, cit., 85).

¹⁸⁸ Privitor la construcția frazei: 2 imperative la aorist + *kai* și verb la viitor („veți primi”); *kai* are valoare consecutivă.

¹⁸⁹ Este vorba de un gen. exegegetic (ZERWICK, *op. cit.*, n. 45). Luca (la fel ca și Paul) preferă să-l desemneze pe Duhul Sfânt ca dar: *Fap* 10,45; cf. 8,20; 11,17; și folosirea verbului *lambanein*

Cu siguranță, pentru Luca, Botezul creștin îl comunică pe Duhul Sfânt credinciosului și se distinge de botezul lui Ioan tocmai prin acest efect (*Lc* 3,16; *Fap* 1,5; 11,16: expresia „botez în Duh”). Este dezbătută problema dacă primirea Duhului este legată de Botez ca atare sau de un rit special precum cel al impunerii mâinilor (*Fap* 8,16; 9,17; 19,5s). Cu alte cuvinte, Luca face o distincție netă între harul baptesimal și „botezul în Duh”¹⁹⁰, sau rarele cazuri în care darul Duhului nu este legat de Botez sunt „excepții fondate”?¹⁹¹ Fără îndoială, Luca leagă darul Duhului Sfânt de un rit al impunerii mâinilor (*Fap* 8,16), dar acest rit pare, la rândul său, legat de Botez (*Fap* 19,5-6, care pare să amintească această practică). „În mod normal, Botezul cu apă în numele lui Isus pentru iertarea păcatelor și impunerea mâinilor în vederea revărsării Duhului formează cele două momente ale aceleiași ceremonii”¹⁹².

2,39. În concluzia discursului, Petru evocă iar profeția lui Ioel (*Fap* 2,17-21), dar în partea sa finală necitată („cei care îl vor invoca pe Domnul”: *Il* 3,5d = 2,32c LXX).

Autorul are în fața ochilor contextul întreg din Ioel, când îl citează la început (ceea ce corespunde și uzului rabinic), dar ține să îl perfecteze și să-l aducă în prezent: promisiunea nu se limitează doar la cei prezenți, ci se extinde la evreii din toate generațiile viitoare¹⁹³. Luca privește la istoria care continuă, o istorie nouă din punct de vedere calitativ, deoarece se împlinește în ea „promisiunea”¹⁹⁴; de la ea Israelul nu poate și nu va putea niciodată să fie exclus.

El nu limitează această promisiune la cetatea Ierusalimului, ci, cu referire la *Is* 57,19, o extinde la „toți cei care sunt departe”¹⁹⁵, adică la popoarele păgâne.

Perspectiva devine universală, el rămânând fidel schemei predicii misionare din *Fapte*: mai ales iudeii.

(„a primi”) în legătură cu Duhul Sfânt caracterizează vocabularul său (vezi QUESNEL, *op. cit.*, 49s). Formularea întregului verset este lucană și pare să reflecte deci gândirea sa despre Botez, chiar dacă preia expresii care aparțin tradiției.

¹⁹⁰ W. WILKENS, *Wassertaufe und Geistempfang bei Lukas*, în *ThZ* 23 (1967), 26ss; S. BROWN, „Water-Baptism” and „Spirit-Baptism” in Luke-Acts, în *Anglican Theological Review* 59/2 (1977), 135ss; J. COPPENS, *L'imposition des mains dans les Actes des Apôtres*, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. KREMER, cit., 405ss.

¹⁹¹ Așa, Haenchen, Conzelmann, G. Schneider, R. Pesch.

¹⁹² F. BOVON, *Luc le Théologien*, cit., 251. Vezi și J. DUPONT *Les Actes des Apôtres*, fascicul *Bible de Jérusalem*, 1964, nota f, *in loco*. Oricum, cu S. Légasse, trebuie observat că legătura între Botez și darul Duhului Sfânt nu este încă generalizată ; nici Luca nu pare încă tributatar unei doctrine bine fixate (*Naissance du Baptême*, cit., 64.118-120).

¹⁹³ „pentru copiii voștri” nu trebuie considerat literal (la copii), ci se referă la generațiile următoare. Textul occidental folosește pers. I pl.: „noi și copiii noștri”.

¹⁹⁴ Promisiunea s-ar putea referi la mântuirea celor care invocă numele Domnului (potrivit contextului din Ioel), dar contextul imediat (*Fap* 2,38) sugerează darul Duhului Sfânt (pe care Luca obișnuiește să-l numească „promisiune”: *Lc* 24,49; *Fap* 1,4; 2,33).

¹⁹⁵ Expresia poate să se înțeleagă: departe geografic sau departe de Dumnezeu. Unii (Stählin, Roloff, Mussner), ținând prezent discursul de Rusalii, restrâng „pe cei îndepărtați” la israeliții din diaspora. Dar însuși Luca precizează în *Fap* 22,21: „Mergi, pentru că vreau să te trimit departe, între păgâni”; vezi și interpretarea pe care o face *Ef* 2,13.17 textului *Is* 57,19.

Dacă mântuirea – darul Duhului Sfânt – reclamă credința (a invoca numele Domnului), ea, după cum sugerează expresia „oricăți îi va chema Domnul Dumnezeu nostru”, rămâne întotdeauna har și alegere.

În spatele verbului „a chema” apare imaginea adunării escatologice a Israelului chemat din toate părțile pământului și de care aparțin de acum păgânii care au primit evanghelia.

2,40. „Și cu multe alte cuvinte”: o tehnică literară care îi permite autorului să scrie în mod propriu punctele pe care le consideră esențiale în predica creștină. Acest mijloc „îi dă scriitorului posibilitatea de a dispune liber și de a-i lăsa pe oratori să spună ceea ce este în intenția autorului și, în același timp, să-i arate cititorului că oratorul a spus, în afară de acestea, și altele”¹⁹⁶. Accentul este pus pe apelul deosebit la convertire spre care tinde întregul discurs al lui Petru.

Urmează două verbe specifice lui Luca pentru a defini predica creștină: a da mărturie și a proclama, a îndemna¹⁹⁷.

Ultimul avertisment al lui Petru: „Salvați-vă”¹⁹⁸ se leagă din nou de *II* 3,5 (= 2,32 LXX, cf. *Fap* 2,21). Este vorba de a se rupe „de această generație perversă”¹⁹⁹, adică de cei care, israeliți sau nu (*Lc* 17,25), se încapățânează refuzând evanghelia. Acum adevăratul Israel este format din cei care, acceptând cuvântul și Botezul, primesc iertarea păcatelor și darul Duhului Sfânt. Inevitabil, răspunsul pozitiv la chemarea lui Petru și a apostolilor va provoca o separare între Israelul lui Dumnezeu și poporul încapățânat.

2,41. Versetul face trecerea²⁰⁰ dintre relatarea și discursul Rusaliilor și marele sumar care urmează.

Biserica din Ierusalim (chiar dacă Luca nu vorbește încă de Biserică) se constituie ca urmare a primirii predicii apostolice și se formează într-un mod miraculos, pentru că este lucrarea lui Dumnezeu²⁰¹. Luca vorbește de o creștere de

¹⁹⁶ DIBELIUS, *Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung*, în *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, cit., 153. Exegetul german dă exemple luate din literatura elenă (Polibiu, Xenofon, Apian).

¹⁹⁷ *diamartyresthai* („a da mărturie” sau și „a preveni” la aor.): *Fap* 8,25; 10,42; 18,5; 20,21.23.24; 23,11; 28,23;

parakalein („a exorta”), la imperf. (cu ideea de repetiție și de insistență): *Fap* 11,23; 14,22; 15,32; 16,40; 20,1.

¹⁹⁸ Verbul „a salva” este folosit la pasiv și ca imperf. aor., o formă de exortatie obișnuită în Noul Testament (2*Cor* 5,20; 1*Pt* 2,5; 5,6 etc.) (vezi comentariul lui Stählin).

¹⁹⁹ Expresia provine din *Dt* 32,5; *Ps* 77,8 LXX, unde califică încapățânarea israeliților în deșert și infidelitatea față de Dumnezeu (și Paul în *Fil* 2,15 face referire la ea). În *Lc* 9,41; 11,29 este vorba de cei contemporani lui Isus, care refuză mesajul său.

²⁰⁰ Structural, v. 41 ar putea face parte și din sumarul care urmează. Stilul și vocabularul sunt lucane: *men oun* („așadar”): *Fap* 1,6; 5,41; 8,4.25; 9,31; 11,19 etc.; în *Fapte*, are funcția de a rezuma ceea ce a fost înainte (sau de a introduce evenimente noi);

apodechesthai („a primi”): numai la Luca în Noul Testament (*Lc*: 2; *Fap*: 5); *ho logos* „cuvântul” cu sensul de predică misionară: *Fap* 4,4; 8,4; 10,44; 11,19; 14,25; 16,6; 19,20; 20,7. *Prostithēmi* („asociez”): *Fap* 2,47; 5,14; 11,24. *hōsei* („cam”) în legătură cu un număr: *Lc* 3,23; 9,14.28; 22,41.59; *Fap* 1,15; 10,3; 19,7.

²⁰¹ Vezi verbul „a fi asociat” la pasiv (un *passivum divinum*)

aproximativ trei mii de persoane²⁰². O astfel de creștere excepțională este rodul exploziei de la Rusalii a Duhului Sfânt, semn vizibil al puterii sale ascunse, dar arată și importanța (poate și numerică) pe care Luca o atribuie Bisericii-mamă.

4. Marele sumar: *Fap* 2,42-47

⁴² Ei erau stăruitori în învățătura apostolilor și în comuniunea [fraternă], la frângerea pâinii și la rugăciune. ⁴³ Și toți erau cuprinși de teamă: multe minuni și semne se înfăptuiau prin apostoli. ⁴⁴ Toți cei care credeau erau în același loc și aveau toate în comun: ⁴⁵ își vindeau proprietățile și bunurile și le împărțeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare. ⁴⁶ Și în fiecare zi stăruiau împreună în templu, frângeau pâinea în casele [lor] și primeau hrana cu bucurie și cu inimă curată. ⁴⁷ Îl laudau pe Dumnezeu și aveau trecere în fața întregului popor. Iar Domnul adăuga zi de zi la grupul lor pe cei care aveau să se mântuiască.

Marele sumar din vv. 42-47 marchează o pauză²⁰³ în desfășurarea relatărilor și prezintă cititorului un cadru ideal al comunității primare din Ierusalim, punând în lumină unele puncte care sunt la inima autorului sacru.

Sumarul reia temele comuniunii și înțelegerii care caracterizează nucleul inițial al comunității (*Fap* 1,14; 2,1) și tema adunării celor mântuiți apărută în discursul lui Petru (*Fap* 2,21.40.41). În același timp, el condensează teme care vor fi explicate în sumarele următoare²⁰⁴.

Structura textului este complexă. Există un paralelism între v. 42 și vv. 44-47, separate de v. 43. În v. 42, Luca pare să condenseze ceea ce dezvoltă în vv. 44-47. Versetele 41 și 47 formează incluziunea²⁰⁵.

Sumarul nu este o imagine reală a vieții Bisericii din Ierusalim, dar nu este nici o pură fantezie a autorului. Luca generalizează episoade concrete din tradiție. Generalizând cazuri unice, el vrea să facă validă o realitate în fața tuturor. Comportamentul idealizat al comunității din Ierusalim folosește ca model pentru orice comunitate creștină viitoare. „Luca, mai mult decât a relata istoria, pare să folosească un material istoric pentru a descrie o imagine, astfel încât cadrul zugrăvit să poată fi contemplat mereu și privit ca o oglindă în care trebuie să se reflecte comunitățile care citesc opera sa”²⁰⁶.

²⁰² „Trei mii de suflete” (= persoane, ca în LXX și în alte papirusuri); și *Fap* 7,14; 27,37. Cifra nu are valoare reală, nici simbolică, nu este nici măcar fantezia autorului; am putea vorbi de un număr „ideal” (G. Schille). Sunt inutile întrebările despre veridicitatea istorică: 3.000 de persoane ar reprezenta peste o zecime din locuitorii Ierusalimului, număr destinat să crească încă, potrivit *Faptelor*!

²⁰³ Verbele sunt la imperf. și frecvente sunt construcția perifrastică și part.: servesc la descrierea unei situații stabile, cotidiane.

²⁰⁴ Unitatea inimilor, comuniunea bunurilor, rolul apostolilor, raportul cu poporul (*Fap* 4,32-35); activitatea taumaturgică a apostolilor, unanimitatea, prezența în templu, respectul din partea poporului (*Fap* 5,12,14); tema învățăturilor cotidiane în templu este obișnuită (*Fap* 5,42). Contactele literare și tematice sunt mai rare cu ultimul sumar al secțiunii (*Fap* 6,7-8), care se deschide spre noi perspective: de la unitatea care domină în secțiunea noastră se trece la răspândire; de la simpatia poporului la persecuție (vezi G. Betori, *Perseguitati a causa del nome*, cit., 34ss).

²⁰⁵ Vezi B. PAPA, 88ss; M. DAL VERME, *La comunione dei beni nella comunità primitiva di Gerusalemme*, în *Riv. Bib.* 23 (1975), 357ss.

²⁰⁶ G. BETORI, în *La storiografia nella Bibbia. Atti della 28 settimana Biblica*, cit., 115.

În sumar este subliniată într-un mod special comuniunea bunurilor existentă în Biserica din orașul sfânt, și aceasta, în termeni grecești familiari: o viziune care caracterizează în literatura greacă și elenistă „perioada de aur” a umanității sau timpurile întemeierii unui oraș. Este cunoscută descrierea pe care Platon o face despre primele timpuri ale Atenei; el vorbește despre frumusețea războinicilor în termenii următori: „Niciunul din acești războinici nu posedă nimic, dar fiecare considera că ceea ce avea ar fi în proprietatea tuturor; și dincolo de ceea ce e necesar traiului, nu pretindea nimic de la alți localnici”²⁰⁷. Luca însă nu pare să dorească să descrie începuturile Bisericii ca o perioadă de aur după modelul grec²⁰⁸. El se gândește mai curând la idealul grec al prieteniei, o temă adaptată pentru a suscita interesul cititorilor săi. Luca vede trăit la Ierusalim idealul visat de pitagoreici, apoi de Platon și mulți alții²⁰⁹, al unei societăți de prieteni unde totul este în comun. Totuși, după cum scrie J. Dupont, „proiectând astfel în comuniunea din Ierusalim idealul grec al prieteniei, Luca se păzește bine de prezentarea creștinilor ca simpli prieteni. Dacă ei realizează idealul prieteniei e pentru că sunt *credincioși*”²¹⁰. Ceea ce unește credincioșii între ei nu este, în primul rând, o simpatie naturală care înfloarește în prietenie, ci credința care presupune convertirea.

2,42. Fraza începe cu o construcție perifrastică după care urmează patru dative, unite două câte două cu un *kai*. Din punct de vedere gramatical, versetul este legat de cel precedent²¹¹ și în această perspectivă prezintă în sinteză datoriile esențiale care acum se referă la nou-botezați, să le practice²¹². Din punct de vedere tematic, textul se înțelege în mare parte în lumina versetelor următoare din sumar²¹³.

1) „Erau stăruitori”²¹⁴: Luca pune accentul pe perseverență și fidelitate, subliniate și de construcția perifrastică. Această insistență este explicată, poate, de situația Bisericii din timpul său, amenințată de doctrine false (*Fap* 20,29s)²¹⁵.

2) „Învățătura (*didachê*) apostolilor”: expresia ca atare e unică în *Fapte*. Despre ce învățătură este vorba? Autorul folosește termenul *didachê* și pentru predica misionară (*Fap* 5,28; 13,12). Nu se limitează deci la învățătura lui Isus pe care apostolii sunt chemați să o transmită sau la cateheza comunității, ci include

²⁰⁷ *Crizia* 110c-d; traducere din *Platon. Tutti gli scritti* ed., G. REALE, Rusconi, Milano 1991.

²⁰⁸ Acest lucru este confirmat de alegerea relatărilor „negative”, ca episodul cu Anania și Safira.

²⁰⁹ Vezi J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 305ss.

²¹⁰ În *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 302.

²¹¹ Cu particulele *men* (v. 41)... *de* (v. 42) („pe de o parte... pe de altă parte”).

²¹² Vezi G. SCHNEIDER, *in loco*.

²¹³ J. Jeremias vede sintetizate în 4 formule cele 4 timpuri ale slujirii liturgice din Biserica primară: *didachê* inițială, oferirea darurilor (*koinônia*), euharistia (frângerea pâinii), rugăciunile de încheiere. Această interpretare a fost în mod legal criticată (vezi, în special, comentariul lui HAENCHEN, *in loco*): cele 4 formule reprezintă realități de sine stătătoare, și nu doar elementele unei ceremonii creștine.

²¹⁴ *Proskarterein* („a fi stăruitor, a persevera, a rămâne ferm”): *Mc*: 1; *Mt*: 0; *Lc*: 0; *In*: 0; *Fap*: 6. Pentru diferite sensuri ale verbului, vezi F. MUSSNER, *Die Una Sancta nach Apg 2,42*, în *Praesentia Salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments*, Patmos Düsseldorf 1967, 214s.

²¹⁵ Mussner interpretează versetul în această perspectivă (*Praesentia Salutis*, cit., 212ss).

întreaga predică apostolică devenită normă pentru Biserica întreagă²¹⁶. Această Tradiție este, de acum, atribuită de evanghelist colegiului apostolic, fundament sigur și normativ al doctrinei creștine; sunt uitate diferitele carisme ale profeției, științei, înțelepciunii, care au contribuit la formarea acestei tradiții. „Nu se mai privește la cei care au o funcție, ci la autoritatea celor care garantează învățătura”²¹⁷.

2) „Învățătura apostolilor” este coordonată prin „comuniune” (*koinônia*). *Koinônia* este un *hapax* la Luca, dar prezent cu semnificații diferite în scrisorile pauline²¹⁸. De la sine, cuvântul poate avea diferite sensuri care merg de la unirea spirituală între credincioși la practica pomenilor sau la comuniunea bunurilor.

În textul nostru, *koinônia* poate fi înțeleasă în legătură cu învățătura apostolicilor la care este coordonată și să indice, în consecință, unitatea de credință cu această învățătură²¹⁹. Vulgata leagă termenul de frângerea pâinii și se gândește astfel la comuniunea creată de Euharistie. Unii exegeți (Conzelmann, Schille) găsesc o explicație în *Fap* 4,32: o comuniune spirituală; alții (C.M. Martini, L.T. Johnson) o recunosc cu practica comuniunii bunurilor materiale, la care *koinônia* pare să se refere în vv. 44-45.

Probabil, trebuie dat cuvântului *koinônia* un sens amplu care corespunde întregului context și include, mai ales, unitatea fraternă, a fi o singură inimă și un singur suflet ale credincioșilor, dar și manifestarea sa concretă în special, în comuniunea bunurilor între membri²²⁰, ca și în rugăciunea comună, în participarea la Euharistie, în întâlnirile zilnice²²¹.

4) „Frângerea pâinii”, în iudaism, arată, în general, ruperea pâinii (și binecuvântarea) cu care tatăl familiei începe masa (vezi ultima cină). La Luca, expresia indică – *pars pro toto* – celebrarea euharistică²²².

5) Cu „rugăciuni” (la pl.), Luca se referă probabil la rugăciunile făcute la oră fixă (de trei ori pe zi), după uzanța iudaică și atestată de *Didachê* (*Did.* 8, cf. *Fap* 3,1). Putem presupune că credincioșii recitau psalmii ca și cântecele și rugăciunile proprii ca *Tatăl nostru*, invocația *Maranatha* (*1Cor* 16,22).

²¹⁶ G. SCHNEIDER, *in loco*. Mussner (*Die Una Sancta...*, 216s) merge în același sens: învățătura colegiului apostolic devenită *Paradosis* este normă în Biserică. Pentru acest din urmă exeget este o invitație a lui Luca de a rămâne strâns unit cu Tradiția apostolică, contra tendințelor eretice apărute în Biserica din timpul său.

²¹⁷ G. SCHILLE, *in loco*.

²¹⁸ Vezi R. SCHNACKENBURG, *Die Einheit der Kirche unter dem Koinonia-Gedanken*, în *Einheit der Kirche*, QD 84, Herder, Freiburg 1979, 52ss.

²¹⁹ Mussner, în *Praesentia Salutis*, cit., 217s; el deduce o paralelă în *1In* 1,3.

²²⁰ Așa Del Verme: „Noi considerăm că termenul *koinônia*... face referire la practica punerii bunurilor în comun ca semn extern ce exprimă comuniunea intimă a inimilor” (*art. cit.*, 360s). Vezi și J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 303s; și în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 296ss.

²²¹ R. PESCH, *in loco*.

²²² Vezi *Lc* 24,30.35; *Fap* 20,7.11; cf. *1Cor* 10,16; 11,24.

Era inclusă masa fraternă numită *agape*? Foarte probabil că da, când expresia „frângerea pâinii”, care deschide masa, a fost aleasă pentru a indica Euharistia în întregime. Era și pe timpul lui Luca?

2,43. V. 43 apare ca un corp străin în interiorul textului. Totuși, are caracterul general tipic unui sumar²²³ și pregătește relatările următoare²²⁴, în special *Fap* 3,1-10 și 5,1-11 (și 9,32-42), care au aspectul *Faptelor Apostolilor* găsite de autor în tradiție.

Teama religioasă în fața intervențiilor divine este un *leitmotiv* biblic pe care și Luca îl folosește pentru a caracteriza atitudinea de respect, de reverență și ascultare a omului în contact cu apropierea de Dumnezeu și cu acțiunea sa (*Lc* 1,12.65; 4,36; 5,26; 7,16; *Fap* 5,5.11)²²⁵. Această acțiune divină este trăită în „minuni și semne” înfăptuite de Dumnezeu prin apostoli. Pentru moment, Luca ține să sublinieze prezența colegiului apostolic la începuturile Bisericii și să concentreze asupra lui puterea taumaturgică: Cei Doisprezece sunt primii purtători ai acestei puteri primite de la Isus (*Lc* 9,1s).

2,44. În acest punct, Luca explică mai bine și pentru prima dată un aspect al *koinônia* (v. 42)²²⁶ asupra căreia se va întoarce în sumarul următor (*Fap* 4,32-35): comuniunea bunurilor. Această insistență oglindește deja de la sine simpatia naturală a autorului pentru un ideal de sărăcie trăit la scară comunitară ca iubire fraternă.

Se vorbește explicit de „toți credincioșii”²²⁷: Luca generalizează și prezintă un cadru ideal al primelor timpuri ale Bisericii.

Credincioșii erau „împreună”²²⁸; după cum sugerează sumarul paralel, *Fap* 4,32, expresia, în cazul nostru, nu arată atât a sta împreună în același loc (erau mai mult de trei mii!), cât mai ales formarea unei adunări caracterizate de unitate.

²²³ Caracter care generalizează, dat de *polla* („mulți”), *pasa psychê* („fiecare persoană”), *apostoloi* și imperf. verbului *ginesthai* („a se întâmpla”).

²²⁴ J. Leal, *in loco*, vorbește de „anticipare literară”.

Expresiile „teamă” și „se înfăptuiau multe minuni și semne” se regăsesc în *Fap* 5,11.12 și formează incluziunea cu *Fap* 2,43; de aici, ipotezele că *Fap* 2,43 a fost construit plecând de la *Fap* 5,11-12 (Haenchen, Dupont).

Vocabularul este tipic stilului biblic al lui Luca: *phobos* („teamă”) cu verbul *ginesthai*: *Lc* 1,65; *Fap* 5,5.11 în Noul Testament; „minuni și semne”, un binom frecvent în LXX (Deuteronom); se întâlnește de 9 ori în *Fapte* (și *Rom* 15,19; *2Cor* 12,12; *2Tes* 2,9; *Evr* 2,4 în Noul Testament); *pasa psychê* („fiecare suflet = persoană”: LXX): *Fap* 3,23; *Rom* 2,9; 13,1 în Noul Testament (vezi și *Fap* 2,41).

Unele manuscrise (*Sinaiticus*, *Alexandrinus*, *Vulgata*) adaugă la sfârșitul versetului (după *egineteto*): „în Ierusalim așa o mare teamă îi apăsă pe toți”.

²²⁵ Nu este clar dacă „fiecare persoană” se limitează la grupul de credincioși (după contextul sumarului), incluzându-i și pe cei de afară (cu *Fap* 5,11), sau indică numai „ambientul necreștin”, ținând cont de particula *de* din v. 44, care ar distinge „fiecare persoană” de „credincioși” (Haenchen).

²²⁶ Este utilă precizarea lui G. Schneider: a pune totul în comun (v. 44b) „nu prezintă *koinonia* ca o comuniune a bunurilor (contra Conzelmann), ci extinde *koinonia* și la comuniunea bunurilor” (p. 288, nota 33).

²²⁷ *Pisteusantes* este un part. aor. pe care Zerwick (n. 250) îl interpretează ca un aor. care intră (exprimă o stare care urmează să înceapă): este vorba de cei care abia au devenit creștini.

²²⁸ Expresia *epi to auto* este frecventă în LXX, unde traduce ebraicul *yahad* (*Ex* 26,9; *Dt* 22,10; adesea în psalmi: *Ps* 2,2; 19,9; 36,38 etc.: vezi Del Verme, *art. cit.*, 363, nota 35). Luca a folosit-o deja în *Fap* 1,15; 2,1 (apoi 2,47; 4,26; și *Lc* 17,35); expresia generală are sens local.

Creștinii „pun bunurile lor în comun nu pentru că sunt împreună (din punctul de vedere al locului), ci pentru că ei se știu uniți de o singură realitate, într-un singur trup. Expresia pare astfel să traducă sensul comunitar al credincioșilor: au luat cunoștință de unitatea lor”²²⁹.

Luca adaugă: „aveau totul în comun”. Această expresie nu este biblică, ci elenă, și reflectă idealul de prietenie care era formulat în lumea greacă. „Între prieteni totul este comun” este o maximă răspândită în Antichitate din secolul al V-lea î.C. și atribuită lui Pitagora. Afectul îi determină pe prieteni să pună în comun bunurile lor. Motivul era, așadar, familiar pentru cititorii lui Luca; dar acesta din urmă are grijă să nu reducă comunitatea credincioșilor la un club de prieteni²³⁰.

Comuniunea bunurilor între membrii aceleiași comunități era idealul de viață socială visat de filosofii greci și latini²³¹, un ideal transpus în Palestina de comunitatea eseniană de la Qumran²³². Luca le sugerează cititorilor săi că acest vis a devenit realitate în comunitatea creștină din Ierusalim²³³. Dar modelul la care se gândește Luca nu provine nici dintr-o anumită teorie filosofică, nici de la comunitatea eseniană, ci din exemplul de viață al lui Isus cu discipolii săi (Lc 8,3), exemplu actualizat în formă stabilă în interiorul unei comunități, asemănător, într-un anumit fel, celui de la Qumran (renunțarea la proprietatea privată), dar diferențiindu-se că nu este vorba despre o comuniune de bunuri instituționalizată, cu reguli fixe și care nu este trăită în spatele zidurilor unei mănăstiri, ci în mijlocul poporului. Prin urmare, un comunism *ante litteram*? În realitate, imaginea ideală oferită de Luca este provizorie și el, precizând-o în v. 45, o corectează și o schimbă.

2,45. În v. 44, Luca vorbea de circulația bunurilor în interiorul comunității creștine din Ierusalim, în sensul că bunurile fiecăruia devin bunurile tuturor. Acum lucrurile se schimbă. Cei mai bogați – așadar, nu toți credincioșii – își vindeau proprietățile și bunurile²³⁴ și dădeau profitul pentru a-i ajuta pe nevoiași²³⁵.

²²⁹ J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 309; *idem* DEL VERME, *art. cit.*, 363s.

²³⁰ El evită, de exemplu, termenul *philoî* („prieteni”).

²³¹ Exemple în J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 505ss.

²³² Vezi I QS 1,11-13; 6,18-25; 7,6 etc.

²³³ Și Iosif Flaviu îi descrie cititorilor săi greco-romani pe esenieni după idealul de viață stoic: „Nu se îngrijesc de bogăție și este minunat modul cum trăiesc comuniunea bunurilor și este imposibil să se găsească printre ei unul care să aibă mai mult decât altul; regula este că cine intră să pună patrimoniul său la dispoziția comunității, astfel încât la ei nu se observă nici urătenia sărăciei, nici fastul bogăției și, fiind unite averile fiecăruia, toți au un unic patrimoniu ca mulți frați” (*Bell.* 2,122).

²³⁴ *Ta ktēmata* indică în mod normal bunurile imobiliare (teren cu sau fără locuință): *Fap* 5,1.3.8, cf. 4,34; și *Sir* 28,24; 36,25; *Os* 2,15; *Il* 1,11; în timp ce *tas hyparxeis* se referă la bunuri în general.

²³⁵ Verbele din v. 45 sunt la imperf. cu valoare iterativă, ca și particula *an* cu ind. imperf. (BLASS, nn. 325.367); nu este vorba de o vânzare generalizată din partea tuturor, ci făcută din când în când de unii, când necesitățile o cereau (Haenchen, DEL VERME, *art. cit.*, 364s).

Textul accidental (*D*) arată din nou tendința de a corecta, începând v. 45: „Și cei care aveau proprietăți...” (așadar, nu toți credincioșii, cum lăsa să se interpreteze versiunea originală); de asemenea, îndepărtând expresia „în fiecare zi” din v. 46 și introducând-o în v. 45 („și le împărțeau în fiecare zi tuturor...”), ea transformă ideea lui Luca: acum este problema contribuției zilnice

Și în acest caz, Luca generalizează un anumit exemplu excepțional de generozitate pe care tradiția l-a transmis (*Fap* 4,36-37), propunând aceste fapte creștinilor din timpul său. Rămâne validă convingerea că Botezul introduce credincioșii nu numai în raporturi spirituale, ci această realitate vrea să fie tradusă și într-o dreptate socială.

Motivul istoric al acestei disponibilități de a vinde bunurile trebuie căutat în necesitățile concrete și se știe că Biserica primară din Ierusalim era în sărăcie (cf. *Gal* 2,10). Această situație de necesitate făcea să apară disponibilitatea interioară a celui botezat să concretizeze pe plan material înțelegerea fraternă.

Idealul urmărit nu este tocmai cel al renunțării și al sărăciei voluntare, ci acela al unei iubiri care nu poate să admită ca frații să fie în nevoie. Se abandonează bunurile proprii, nu din dorința de a fi săraci, ci ca să nu fie nevoiași printre frați. Ruptura trăită este doar consecința unui sens foarte acut al solidarității care trebuie să unească frații între ei²³⁶.

2,46. V. 46 se leagă de v. 42b și îl dezvoltă: viața „liturgică” a tinerei comunități.

Ca fiecare iudeu pios din Ierusalim, creștinii frecventau zilnic templul; și ei o fac în unitatea inimii și a sufletului²³⁷. În special, ei se inserează în centrul religios al Israelului, în continuitate cu exemplul lui Isus (*Lc* 19,47) și al discipolilor (*Lc* 24,53). Luca prezintă templul – sub formă de sinagogă – ca loc de întâlnire al Bisericii pentru rugăciune și pentru învățătura apostolilor²³⁸. În *Fap* 3,11; 5,12 suntem informați că această adunare se petrecea sub porticul lui Solomon, în partea de răsărit a curții exterioare²³⁹.

În același timp însă, credincioșii aveau un alt loc de întâlnire: casa²⁴⁰. Acolo se celebra Euharistia²⁴¹, împreună cu masa fraternă luată în comun²⁴². Luca ține să clasifice aceste mese creștine: sunt luate cu bucurie (*Fap* 16,34). Bucuria la Luca definește timpul nou ca timp de mântuire; este o bucurie care se răspândește în măsura în care se răspândește evanghelia (*Fap* 8,8.39; 13,48.52). Legată de masa

oferite celor nevoiași, după obiceiul iudaic al asistenței săracilor (E. Delebeque, *Les deux Actes des Apôtres*, cit., 302).

²³⁶ J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 512.

²³⁷ *Homothymadon* („unanim”), un adverb drag lui Luca (de 10 ori în *Fapte*; și *Rom* 15,6 în Noul Testament).

²³⁸ Luca cunoaște templul și ca loc de cult sacrificiul (*Fap* 21,24ss) la care creștinii rămân fideli. Nu apare la el problema față de templu, când s-a înțeles că Dumnezeu mântuiește în Isus răstignit.

²³⁹ Luca scrie *hieron* (templu drept complex de edificii în întregul său), și nu *naos* (sanctuarul adevărat și propriu).

²⁴⁰ *Kat'oikon* poate fi tradus diferit: „acasă”, „din casă în casă”, „în diferite case” (*Rom* 16,5; *1Cor* 16,19; *Flm* 2; *Col* 4,15, pentru a vorbi de Biserica ce se întrunește în casa cuiva).

Dificil „fiecare zi” de la începutul versetului se referă și la frângerea pâinii și, prin urmare, textual nu dă detalii despre o eventuală practică zilnică a Euharistiei.

²⁴¹ Luca reia expresia din v. 42: frângerea pâinii, dar cu verbul la part. și fără articol în fața „pâinii”, ca în *Fap* 20,7.

²⁴² Expresia „a lua masa” se întâlnește și în *Fap* 27,33.34. De notat importanța mesei luate împreună în viața Bisericii primare (după exemplul lui Isus, ca și la Qumran): anticipare a banchetului escatologic care deci cere comuniunea fraternă între membri.

creștină, ea amintește și caracterul escatologic al acestor mese și convingerea autorului de prezența Domnului în mijlocul alor săi adunați pentru Euharistie (*Lc* 24,31.35).

Mesele erau luate cu „inimă curată”²⁴³. Insistența în a califica pozitiv aceste mese lasă să se presupună că în timpul lui Luca ele erau privite deja suspect (acuze de orgii etc.)²⁴⁴.

2,47. Lauda lui Dumnezeu este împreună cu bucuria, un alt semn al mântuirii realizate²⁴⁵. Participiul („lăudând”) nu trebuie legat exclusiv cu verbul „luau masa” (după cum confirmă și participiul care urmează). Lauda lui Dumnezeu este înălțată în casă și în templu, adică devine atitudinea caracteristică a întregii existențe a credinciosului în fața acțiunii salvifice a lui Dumnezeu.

În cele din urmă, trebuie spus că credincioșii se bucurau de favoarea poporului²⁴⁶; comportamentul lor exemplar devine o mărturie favorabilă în fața Israelului²⁴⁷ pentru primirea evangheliei.

Sumarul se încheie cu o nouă mențiune a creșterii numerice a credincioșilor. Nu este dată o cifră, dar este arătată creșterea (verb la imperf.) zilnică și de neoprit și aceasta este lucrarea lui Dumnezeu²⁴⁸. El mântuiește și adună la un loc credincioșii pentru a forma unica Biserică²⁴⁹.

Luca termină cu expresia „împreună”, care poate întări ideea că cei mântuiți nu formează o sumă de indivizi, ci o adunare, o realitate de unitate²⁵⁰.

²⁴³ Luca folosește un cuvânt: *aphelotês* (simplitate în sensul de realitate fără greutate, neîntortocheată, liniștită) este un *hapax* în toată Biblia greacă. Termenul comun folosit în Noul Testament ar fi *haplotês* (simplitate în sensul de necompus, fără amestec, pur): *Rom* 12,8; *2Cor* 8,2; 9,11.13; 11,3; *Ef* 6,5; *Col* 3,22; *Iac* 1,5. Conzelmann sugerează că Luca alege acest cuvânt pentru sonoritatea sa.

²⁴⁴ Haenchen, Schmithals.

²⁴⁵ *Lc* 2,13.20; 24,53 (legată de bucurie); *Fap* 3,8.9; 4,21; 11,18; 13,48; 21,20.

²⁴⁶ Expresia *echontes charin* cu prep. *pros* + ac. este unică în Noul Testament. *Echein charin* poate însemna „a avea favoarea” sau „a mulțumi” (*Lc* 17,9; *1Tim* 1,12; *2Tim* 1,3), dar pentru a semnifica „a avea favoare în fața cuiva” nu se folosește niciodată prep. *pros*. T. David Andersen se gândește să traducă: (credincioșii) având bunăvoință (sau atitudine favorabilă) față de poporul (în NTS 34, 1988, 604ss); așa, deja Sahlin în 1947 (în *Studia Theologica*, 63s). Propunerea, chiar dacă validă, nu a fost primită favorabil; contrastează prea mult cu *Fap* 4,21.33; 5,13.

²⁴⁷ *Laos* („popor”) cu sensul religios de „popor al lui Dumnezeu”, frecvent în prima parte a *Faptelor*.

²⁴⁸ *Kyrios*, în context, se referă la Dumnezeu, mai degrabă decât la Cel Înviat.

²⁴⁹ „Cei mântuiți” trimite la *Fap* 2,21. 40, ca și verbul „a uni” la *Fap* 2,41.

„Cei mântuiți” este un part. pas. prez.: ce valoare trebuie dată acestui prezent? Poate indica o realitate care durează, stabilă, care continuă (cei care sunt deja mântuiți); poate avea sensul unui part. viitor (cei care vor fi mântuiți: perspectivă escatologică, sau prin primirea Botezului; dar Luca cunoaște part. viitor folosit rar în greaca Noului Testament; vezi Zerwick, nn. 282s; și în *Analysis Philologica, in loco*); poate fi folosit cu valoare progresivă (cei care sunt pe drumul mântuirii); sau aproape ca termen tehnic pentru a indica „restul lui Israel” (cf. *II* 2,32 LXX).

²⁵⁰ *Epi to auto* traduce în LXX ebraicul *yahad* care dă ideea unei comunități adunate. L. T. Johnson propune să se traducă „în comunitate”. Moulton I (p. 107) vede numai legătura expresiei cu o trimitere aritmetică, precum în *Fap* 1,15. Haenchen (p. 155, nota 3) observă că expresia este frecventă în psalmi și adesea e așezată la sfârșitul rândului, ca în cazul nostru (*Ps* 2,2; 18,10; 33,4 etc.

Ce imagine a Bisericii din Ierusalim poate să-și facă cititorul din acest sumar oferit de Luca?

– O Biserică fidelă la credința părinților, conștientă în realitate că e poporul lui Dumnezeu. Creștinul din Ierusalim este un evreu care a găsit și care trăiește o existență de iudeu model și se bucură de favoarea Israelului.

– O Biserică fidelă lui Isus și care, în urmarea sa, este în continuitate cu el, frecventează templul și celebrează frângerea pâinii.

– O Biserică ce începe să se distingă de iudaism, deși aflată în interiorul ei, cu o practică religioasă proprie.

– O Biserică drept comunitate ideală, unde domnește unitatea perfectă între membri, care duce o viață transparentă în interiorul ei (criticile și calomniile din afară sunt nejustificate) și care nu se închide în ea însăși, ci este deschisă spre Israel și, apoi, spre lumea întreagă.

– O Biserică ce rămâne un punct de referință pentru cea din timpul lui Luca și pentru Biserica din toate timpurile.

LXX), pentru motive ritmice (imitarea în Luca a stilului biblic). Textul occidental (*D*) citește că ei se bucurau de favoarea în fața „întregii lumi (*kosmos*)” (și nu doar în fața poporului) și încheie fraza adăugând „în Biserică”.

CAPITOLUL 3

II. PRIMA ACTIVITATE PUBLICĂ (*Fap* 3,1 – 4,31)

Această primă parte narativă¹ este delimitată de două sumare (*Fap* 2,42-47 și 4,32-35) și se compune din patru unități literare distincte și unite între ele prin formule introductive, contacte verbale și incluziuni²:

- relatarea unei minuni: vindecarea unui olog: *Fap* 3,1-10;
- un discurs al lui Petru: *Fap* 3,11-26;
- relatarea unei persecuții: *Fap* 4,1-22;
- o rugăciune: *Fap* 4,23-31.

Un *leitmotiv* care străbate întregul este lucrarea apostolilor (Petru și Ioan) „în numele lui Isus”³. Puterea salvifică a Celui Înviat se arată prin activitatea taumaturgică și în vestirea cuvântului de către Biserică, în special prin membrii săi cei mai reprezentativi.

Această deschidere a comunității din Ierusalim spre Israel găsește o primire favorabilă la poporul lui Dumnezeu, dar se lovește de autoritatea iudaică.

Analiza structurală făcută de G. Betori arată că relatarea persecuției (*Fap* 4,1-22) primește locul central din întreaga secțiune narativă (*Fap* 3,1 – 4,31). Aceasta din urmă se învârtă „în jurul relatării persecuției, care are rolul unei «relatări de bază», de care se atașează un «prolog» în două părți și un «epilog»”⁴. Această aranjare arată deja importanța pe care o îmbracă, în ecleziologia lucană, realitatea persecuției, care nu este un incident în drumul evangheliei către lume, ci, dimpotrivă, este un element necesar și permanent al acesteia: în drumul ei spre lume, misiunea Bisericii, puterea salvifică a Numelui lui Isus, se lovește de păcatul prezent în istorie, rău care se identifică cu puterea ca mijloc de supunere a celuilalt. În profunzime, persecuția nu se definește ca o luptă între două ideologii, între iudaism și creștinism, ci constă în contrastul dintre vestirea liberă a mântuirii din partea unei autorități care are slujirea și acțiunea de constrângere, intoleranța din partea unei autorități care are puterea (în cazul nostru autoritatea iudaică), decisă să mențină supremația și controlul vieții religioase cu orice mijloace⁵. Dar

¹ Celelalte părți narative din această parte a *Faptelor* sunt: *Fap* 5,12-42; și 6,7 – 8,4.

² Vezi G. BETORI, *Perseguitati a causa del nome*, cit., 41-44.

³ Pentru semnificația expresiei, vezi B. PRETE – A. SCAGLIONI, *I miracoli degli Apostoli nella Chiesa delle origini*, ed. LDC, Torino-Leumann 1989, 73-92.

⁴ BETORI, *op. cit.*, 104.

⁵ Este rezultatul analizei structurale asupra textului, făcută de G. Betori. În *Fapte*, marele preot nu este privit în rolul său cultural (oferirea jertfelor), ci în puterea sa juridică de „control

persecuția este complet ineficăce: ea nu reușește să distrugă acțiunea salvifică a Bisericii, dimpotrivă, motivează extinderea ei și chiar aprofundarea esențialității propriului mesaj, a identității profunde în conformitate cu Cristos și o creștere în raportul ei cu Dumnezeu.

Luca dezvoltă progresiv învățătura sa despre persecuție, de la o parte narativă la cealaltă, accentuând de fiecare dată un aspect diferit al ei. În prima din cele trei părți narative este prologul (*Fap* 3,1-10.11-26), ceea ce trebuie pus în lumină, adică motivarea persecuției: activitatea taumaturgică și evanghelizatoare⁶. Persecuția pentru moment constă în amenințări și într-o simplă interdicere. Nu suntem în fața unei cronici, ci Luca, servindu-se de tradiții, le propune cititorilor săi o adevărată cateheză despre persecuții.

Desigur, Luca lucrează cu tradiții preexistente, în mare parte de origine iudeo-creștină⁷; Faptele lui Petru, elementele unei cristologii palestinienne arhaice⁸, influența liturgiei iudaice în c. 4 etc. Dar, ca întotdeauna, autorul a știut să integreze aceste elemente ale tradiției în propria sa lucrare, iar dorința de a separa cu precizie tradiția și redactarea este o tentativă destinată rezultatelor contrastante. Suntem în prezența unei compoziții lucane.

1. Vindecarea ologului: *Fap* 3,1-10

¹ Petru și Ioan urcau la templu pentru rugăciunea de la ceasul al nouălea. ² Atunci era dus un om, olog din naștere, pe care îl puneau în fiecare zi la poarta templului, numită „Cea Frumoasă”, ca să ceară pomană de la cei care intrau în templu. ³ Văzându-i pe Petru și pe Ioan, care aveau de gând să intre voiau să intre în templu, el le-a cerut să-i dea de pomană. ⁴ Petru și-a ațintit privirea asupra lui și, împreună cu Ioan, i-a zis: „Uită-te la noi!” ⁵ El i-a privit cu atenție, așteptând să primească ceva de la ei. ⁶ Dar Petru i-a zis: „Argint și aur nu am, însă ceea ce am, aceea îți dau: în numele lui Isus Cristos Nazarineanul, ridică-te și umblă!” ⁷ Și, prinzându-l de mâna dreaptă, l-a ridicat. Îndată i s-au întărit picioarele și gleznele ⁸ și, sărind [în picioare, a început] să umble. A intrat cu ei în templu, umblând, sărind și laudându-l pe Dumnezeu. ⁹ Tot poporul l-a văzut umblând și laudându-l pe Dumnezeu ¹⁰ și l-au recunoscut: el era acela care ședea la Poarta cea Frumoasă a templului, ca să ceară pomană. Au fost cuprinși de teamă și uimire pentru cele ce i se întâmplaseră.

Relatarea vindecării ologului este bine plasată în ansamblul operei lucane. Minunea este în continuitate cu activitatea lui Isus⁹; de la el au primit apostolii

asupra dinamicii vieții religioase, în special asupra activității vestirii, intrând astfel în contact și în contradicție cu apostolii și cu poporul” (p. 64).

⁶ În a doua parte narativă este accentuată relatarea persecuțiilor; în a treia, epilogul.

⁷ Sunt unii care minimalizează aportul redacțional (R. Pesch), alții, pe cel tradițional (U. WILCKENS, *Missionsreden...*, cit., 163ss; G. LÜDEMANN, *Das Frühe Christentum*, cit., 55ss).

⁸ Isus este prezentat ca „Slujitorul (*pais*) lui Dumnezeu”, ca „Sfânt și Drept”. Lui Luca îi place să folosească arhaisme, adunând elementele unei cristologii vechi (Ch. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des Premiers Chrétiens*, cit., 139). (Pentru U. Wilckens, în schimb, expresia *pais theou* provine din reflecția lui Luca asupra textelor); este prezența unei tipologii creștine Moise-Cristos și convingerea că întorcerea, convertirea, grăbește sfârșitul timpurilor (c. 3).

⁹ Relatarea are o paralelă în *Lc* 5,17-26: vindecarea unui paralizic; în special tema credinței (*Lc* 5,20) introdusă în *Fap* 3,16; problema autorității (*Lc* 5,21ss și *Fap* 4,7); partea concludivă (temele

puterea taumaturgică (Lc 9,1-2). Activitatea mesianică începută de Isus în timpul ministerului său nu s-a întrerupt o dată cu moartea sa. În Biserică duce mai departe vestea cea bună: „șchiopii umblă” (Lc 7,22). Prin înviere, de fapt, Cristos a intrat în plinătatea funcției sale mesianice (Fap 2,36); prin înălțarea sa, el a primit puterea de a-l trimite pe Duhul Sfânt (Fap 2,33, cf. relatarea Rusaliilor), deci de a desfășura pe deplin activitatea sa de Mesia. Împlinită în numele lui Isus prin apostoli, acțiunea divină în lume a primit pentru totdeauna o figură cristică.

În contextul imediat, vindecarea ologului ilustrează ceea ce s-a afirmat în sumar (Fap 2,43): minuni și semne împlinite de apostoli. Pe de altă parte, relatarea miracolului pregătește continuarea secțiunii, acolo unde va găsi explicarea sa teologică (Fap 3,11-26) și va provoca primul contrast cu autoritatea iudaică (Fap 4).

Relatarea, prima minune relatată în *Fapte*, este puternic structurată și elaborată în părțile ei, după schema obișnuită a relatării minunilor în sinoptici:

- punerea în scenă (vv. 1-2);
- expunerea: întâlnirea bolnavului cu taumaturgul (vv. 3-5);
- vindecarea: cuvintele și fapta vindecătorului (vv. 6-7a);
- efectul obținut în bolnav și demonstrația vindecatului (vv. 7b-8);
- efectul asupra mulțimii (vv. 9-10)¹⁰.

De mult s-a notat paralelismul cu Fap 14,8-10, și nu numai pentru structură; contactele verbale stabilesc între cele două relatări o adevărată înrudire:

3,2: Și un om (*kai tis anêr*)
olog din sânul mamei
sale (*chôlos ek koilias*
mêtros autou).

14,8: Și un om (*kai tis anêr*)
olog din sânul mamei
sale (*chôlos ek koilias*
mêtros autou).

uimirii mulțimii, laudei lui Dumnezeu). Dar nu se poate afirma că Lc 5,17-26 (= Mc 2,1-12) a servit de model pentru a construi Fap 3,1-10. Punctele de asemănare între cele două relatări se datorează situației analoge și intenției de a-i pune paralel pe Isus, Petru și Paul.

Conceptul pe care Luca îl are despre minune suferă modificări trecând de la *Evangelie la Fapte*? Pentru Roloff, în *Fapte*, minunile nu mai au menirea de a conduce la credință, ci sunt semnul credinței Bisericii în Cel Înviat (cf. Fap 3,16); prin urmare, minunile nu au un scop misionar (exegetul se bazează pe inversarea binomului „a vedea și a asculta” [Lc 7,22; Fap 4,20] în Fap 8,6), ele ocupă un loc subordonat față de predicare (*Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*, Göttingen 1970, 191ss).

Pentru Conzelmann (*Die Mitte der Zeit*, cit., 179.180 cu nota 3), chiar dacă viziunea lucană nu se schimbă de la o carte la alta (funcție de legitimare și semn de mântuire), importanța sa se diminuează în *Fapte*, unde minunile primesc o semnificație secundară: mesajul creștin este justificat nu prin acte de putere, ci prin învierea lui Isus. În afară de aceasta, este și un motiv practico-apologetic: Luca trebuie să facă distincție între minunile creștine și magia iudaică și păgână a timpului său.

¹⁰ B. Papa, 112ss dă structurii relatării o formă concentrică:

- a – vv. 1-2: introducere
- b – vv. 3-5: gesturile bolnavului
- c – vv. 6-7a: centrul: vindecarea
- b' – vv. 7b-8: gesturile vindecatului
- a' – vv. 9-10: concluzia.

Vv. 2 și 10 formează incluziunea: cerșirea la poarta Cea Frumoasă a templului (vezi și BETORI, *Perseguitati...*, cit., 42).

4: Petru și-a ațintit privirea 9:
asupra lui... a zis (*atenisas*
Petros eis auton... eipen)
8: și sărind (*exallomenos*),
umbla (*periepatei*)

(Paul) și-a ațintit privirea
asupra lui... a zis (*atenisas*
autô(i)... eipen)
10: a sărit (*hêlato*: același
verb) și umbla (*periepatei*).

Nu pare să fie suficient a explica aceste contacte verbale, recursul la obișnuința stilistică a lui Luca și faptul că suntem în prezența aceluiași tip de minune; aici se ascunde un scop anume al autorului¹¹, este ca o schimbare de martor: Paul face în lumea păgână ceea ce Petru (și Isus) face în lumea iudaică.

Luca a folosit o relatare preexistentă de origine palestiniană (o relatare scrisă, după Conzelmann; o relatare orală, după Roloff), care povestea faptele lui Petru¹². După cum am spus, el a știut să o introducă bine în contextul operei sale și în dinamica narativă a acestei părți¹³. Toate acestea ies în evidență analizând textul.

3,1. Relatarea are însă o slabă legătură cu sumarul precedent¹⁴. Episodul este localizat în spațiu și timp: se petrece în templu¹⁵, centrul religios al lui Israel, în care Biserica de la începuturi este bine ancorată.

Petru și Ioan aveau obiceiul să meargă la templu pentru rugăciunea de după-amiază¹⁶ care coincidea cu sacrificiul de seară¹⁷; comunitatea creștină din Ierusalim era legată de cultul Israelului, iar lui Luca îi place să sublinieze această fidelitate din partea celor care sunt la începuturile Bisericii.

¹¹ Vezi George, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 55. Poate că Luca a construit *Fap* 14,8-10 după modelul din *Fap* 3,1-10 care pare mai primar, deoarece nu conține încă tema credinței (LÜDEMANN, *op. cit.*, 59). Pentru istoria complexă a discuțiilor din secolul trecut în continuare, vezi F. NEIRYNCK, *The Miracle Stories in The Acts of the Apostles*, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. Kremer, *op. cit.*, 172ss.

¹² Prezența lui Ioan, care rămâne complet pasiv, este judecată redacțional. Totuși, este dificil să fi fost tot Luca cel care a făcut cuplul Petru-Ioan (ar confirma-o și tradiția ioanee care îl apropie pe Petru de discipolul iubit); el l-ar fi pus, probabil, lângă Petru și ceilalți discipoli (cf. 2,14.43). Pentru distincția între elemente tradiționale și redacționale în relatare, vezi LÜDEMANN, *op. cit.*, 55ss; comentariile lui Haenchen (162s), urmat de G. Schneider (297s); dar alții diferă, ca, de exemplu, R. Pesch (135ss.) Istoricitatea miracolului este negată de Lüdemann (p. 60): nu poate fi vindecată (nici printr-un miracol?) o persoană paralizată din naștere.

¹³ După D. Hamm, Luca a dat relatării un ton puternic simbolic; vindecarea fizică a ologului este semnul mântuirii escatologice; la Rusalii, Dumnezeu lucrează restaurarea finală a Israelului, în Biserica din Ierusalim (*Acts 3,1-10: The Healing of the Temple Beggar ad Lucan Theology*, în Bb 3 [1986], 305ss). Lectura exegetului mi se pare prea mult de tip ioanee (cf. *In* 9).

¹⁴ Cu particula *de* și referirea la *Fap* 2,46. Textul occidental (*D*) simte această lipsă de legătură și începe cu „în zilele acelea”.

¹⁵ *Hieron* arată complexul sacru în întregimea sa, fiind incluse porticurile și toate celelalte.

¹⁶ Verbul este la imperf. Valoarea acestuia din urmă este diferită de celelalte imperf. ale sumarului: „Caracterul de durată sau de repetare tocmai la imperf. nu are ca scop generalizarea unui comportament, ci doar «consolidarea» unui cadru în care se introduce evenimentul ce urmează a fi relatat” (G. Betori, *Perseguitati...*, cit., 42, nota 78).

¹⁷ Sacrificiul era oferit cam pe la trei după-amiază: se oferea un miel (*Ex* 29,38-42), se ardea tămâie pe altarul tămâierii (cf. *Lc* 1,8-10) și se dădea binecuvântarea poporului de către toți preoții prezenți (*Sir* 50,5-21; IOSIF FLAVIU, *Ant.* 14,65). Era intrată în uz asocierea momentului rugăciunii de seară cu acest sacrificiu (*Dan* 6,11; 9,21). Versiunea occidentală (*D*) adaugă *to deilino* („după-amiaza”, un *hapax* în Noul Testament și în *D*), probabil sub influența *Ex* 29,39.

Totodată, în acest episod se vorbește numai de doi apostoli, Petru și Ioan, protagoniștii evenimentului relatat¹⁸. Figura lui Ioan este cu totul pasivă și este considerată deci o adăugare redacțională a lui Luca¹⁹. Ceea ce este posibil; dar statornicia cu care Luca prezintă acest cuplu în continuare dovedește că el a cunoscut o tradiție care provenea de la comunitatea primară din Ierusalim, care îi asocia pe Petru și pe Ioan ca personalități dominante ale acelei Biserici (*Gal* 2,9; Petru și „ucenicul pe care îl iubea Isus”, în tradiția ioanee).

La nivel redacțional, lui Luca îi place să-i prezinte pe apostoli fideli modelului voit de Isus: a merge câte doi, fără desagă, cu datoria de a predica și cu puterea de a vindeca bolile (*Lc* 10,4.9).

3,2. Relatarea continuă cu prezentarea bolnavului. Schema este clasică. Personajul rămâne anonim; se subliniază gravitatea bolii – olog din naștere²⁰ – pentru a da mai multă importanță autenticității (a fi olog din naștere presupune că boala este incurabilă) și amploare miracolului.

Ologul era adus în mod regulat la templu (tocmai în momentul venirii oamenilor la rugăciunea de după-amiază?), unde, în mod obișnuit, mergeau și cei doi apostoli; dar întâlnirea are loc doar o singură dată!

Era așezat lângă poarta numită „Cea Frumoasă”. Porțile locului sacru erau frecventate în mod normal de persoanele care, pentru diferite motive, erau constrânse să cerșească²¹. Nu există informații despre o poartă a templului numită „Cea Frumoasă”²². Oricum, Luca autorul, care nu se preocupă sau ignoră topografia exactă a templului, pare că vrea să o situeze în partea externă a templului însuși; prin ea se intră în curtea păgânilor unde se află poarta lui Solomon (vv. 3.11).

¹⁸ Unde sunt ceilalți apostoli și membrii comunității? Nu au mers la templu pentru rugăciune? Sau mergeau fiecare în particular? Nu sunt întrebări corecte. Luca are obiceiul de a-i nominaliza doar pe protagoniști, lăsându-i în umbră pe ceilalți.

¹⁹ Motivele invocate sunt diferite: pentru că trebuie cel puțin doi martori pentru validitatea unei mărturii (vezi *Fap* 4,19-20); pentru fidelitate îi trimite pe apostoli în misiune doi câte doi (*Lc* 10,1); sau Ioan ar fi reprezentat colegiul apostolic, evitând astfel să-l prezinte pe Petru ca o figură izolată (vezi și nota 12).

²⁰ Expresia „din sânul mamei sale” aparține limbii biblice a LXX (*Jud* 13,5B; 16,17A; *Iob* 1,21; 38,8 etc.; și *Gal* 1,15, cf. *Ier* 1,5). Haenchen notează stilul semitic al frazei (*kai* inițial, în stilul narativ al LXX; *koilia* nu cu sensul de pânțe sau de intestine, ca în greaca clasică, ci cu sensul de sân matern, ca în LXX; adăugarea pron. posesiv „mamei sale”, superfluu în greacă) și se pune întrebarea dacă Luca urmează un izvor palestinian sau alege intenționat stilul din LXX (notele 1.3.4 de la 159): o posibilitate nu o exclude pe cealaltă. Expresia „olog din sânul mamei sale” se regăsește textual în *Fap* 14,8. Caracteristic stilului lucan sunt expresiile *kath'hēmeran* („fiecare zi”: *Lc* 9,23; 11,3 etc.; *Fap* 2,46.47; 3,2; 16,5; 17,11; 19,9) și folosirea verbului *hyparchein* în locul lui *einai* (ca în *Fap* 2,30; 5,4; 7,55; 8,16; 16,3 etc.).

²¹ După *Lev* 21,17-21, ologul (alături de alți infirmi) era exclus de la preoție; la Qumran această interdicție era extinsă la toți membrii Consiliului (*IQSa* 2,5-6); *Mt* 21,14 descrie o tendință opusă.

²² Identificarea acestei porți cu cea numită „Corinteană” sau de „bronz”, IOSIF FLAVIU, *Bell.* 2,411; 5,201), la rândul său, identificată cu poarta „Nicanor” despre care vorbește Mishna (*Middoth* 1,4; 2,3.6) și localizarea sa (între curtea păgânilor și curtea femeilor, sau între curtea femeilor și cea a lui Israel rezervată bărbaților) sunt incerte și, prin urmare, discutabile (vezi BILL 2,620-625; E. STAUFFER, *Tor des Nikanor*, în ZNW 44 [1952/53], 44ss; și observația lui G. BETORI, *Persegratati...*, cit., 95, nota 165, și studiul lui M. Hengel, *Der Historiker Lukas und die Geographie Palästinas in der Apostelgeschichte*, cit., 154-157).

Ologul cerea pomană, unicul mijloc pentru el ca și pentru mulți alții de a supraviețui. Practica de a da de pomană era recomandată și considerată un gest meritoriu, alături de rugăciune și de post²³.

3,3. Contactul dintre taumaturg și bolnav se petrece la început în mod anonim; pentru olog, Petru și Ioan sunt doi din multitudinea de iudei pioși care urcau la templu pentru rugăciunea de după-amiază și cărora le cere pomană²⁴.

3,4-5. Contactul direct dintre taumaturg și olog este stabilit, devine întâlnire. Petru își fixează privirea asupra cerșetorului, împreună cu Ioan care era alături de el: apostolii lucrează colegial.

Ce sens trebuie date privirii lui Petru (și a lui Ioan) și invitației de a-i privi? A inspira încredere? A cerceta? A recunoaște?²⁵ Poate este vorba de o simplă tehnică narativă caracteristică relatărilor de minuni (*Fap* 13,9; 14,9).

Ologul așteaptă pomană; pentru el, întâlnirea cu apostolii este doar o ocazie bună de a primi câțiva bani, nu o cotitură în existență. Decurge o constantă: omul se așteaptă întotdeauna la mai puțin și diferit de ceea ce Dumnezeu vrea să-i ofere.

Din punct de vedere narativ, v. 5 repetă v. 3, dar servește la crearea tensiunii necesare pentru restul relatării.

3,6. Relatarea ajunge în punctul central. Petru vorbește la singular²⁶ și pune față în față puterea banului²⁷ cu puterea divină a Celui Înviat²⁸. Declarația de neposedare, nici a aurului, nici a argintului, trebuie pusă în relație cu porunca dată de Isus celor pe care el îi trimite să evanghelizeze: „Nu luați nimic cu voi pentru călătorie... nici bani...” (*Lc* 9,3), o poruncă dată în același moment în care ei primesc de la el puterea de a vindeca (*Lc* 9,1).

Această putere este cea care devine eficace imediat ce Petru invocă numele lui Isus Cristos Nazarineanul. Invocarea numelui unei divinități pentru obținerea

²³ *Tob* 1,3.16; 4,7-11; 12,8-9; cf. *Mt* 6.

²⁴ Verbul *mellein* + inf. este frecvent în Luca: *Lc* 21,36; 22,23; *Fap* 13,34; 18,14; 20,3.7.13 etc., ca și verbul *erôtan* („a cere”) + inf. în loc de *hina* sau *hopôs*: *Lc* 5,3; 8,37; *Fap* 10,48; 16,39; 18,20; 23,18. Imperf. indică o cerere continuă sau cu insistență (sau se folosește când este vorba de o acțiune care trebuie împlinită: Blass, n. 328). Luca variază și expresia „a cere de pomană” (v. 2) cu „a cere să primească pomană” (v. 3). Textul *D* folosește part. *atenisas* („fixând” ochii) în locul part. „văzând” al textului neutru (unde part. *Atenisas* este atribuit apostolilor în v. 4); și, astfel, *D* personalizează imediat contactul apostolilor cu ologul; în consecință, în v. 4 din *D*, este o schimbare în serie față de textul neutru: *emblepsas* („îndreptând privirea”) în locul lui *atenisas*; și *atenison* („fixează” ochii spre noi!) în loc de *blepson*.

²⁵ Verbul *atenizein* indică o privire magică în relatările minunilor extrabiblice. Verbul face parte din vocabularul lucan: de 14 ori în Noul Testament, din care de 2 ori în *Lc* și de 10 ori în *Fap*. În v. 5, verbul *epechein* + dat. (*Lc*: 1; *Fap* 2; încă de două ori în Paul, în Noul Testament) are sensul de „a îndrepta atenția către”; în unele papirusuri (*Pap. Fayum* 112,11) are și sensul de „a îndrepta privirea spre” (G. SCHNEIDER, 301 nota 39).

De notat în vv. 3-5 varietatea verbelor „a vedea”: *horan*, *blepein*, *atenizein*, *epechein*.

²⁶ Ioan e uitat, ceea ce confirmă că menționarea sa în relatare este, probabil, un adaos redacțional.

²⁷ Binomul „argint și aur” este sinonim cu bani (de o anumită valoare): vezi *1Pt* 1,18; Iosif Flaviu, *Ant.* 15,5; R. Pesch cita și exemple din Platon, Filon.

²⁸ Contrastul dintre bani și o anumită calitate extraordinară este comun în învățătura morală a epocii (L.T. Johnson, *in loco*, citează Plutarh, Epictet).

prezenței sale vindecătoare era obișnuită în lumea antică²⁹, dar Luca respinge orice conotație magică (Fap 19,13ss)³⁰. Apostolii au primit de la Isus însuși puterea divină de a vindeca și acum pot acționa „în numele lui Isus”, deoarece, datorită învierii, însăși persoana Celui Înviat este prezentă cu puterea sa salvifică (Fap 9,34)³¹.

Subliniind puterea taumaturgică exprimată „în numele lui Isus Cristos”, Luca folosește practica obișnuită în Biserica din timpul său, care făcea exorcisme și vindecări în numele lui Isus (Iac 5,14)³².

A acționa „în numele lui Isus”, central în relatarea noastră, devine tema dominantă a discursului ulterior al lui Petru și a dezbaterii între apostoli și autoritatea iudaică (c. 4).

Imperativul „mergi!” amintește de porunca lui Isus dată paralticului în Lc 5,23³³. Este o continuitate. Timpul mântuirii început cu venirea lui Isus (Lc 7,22) se continuă în timpul postpascal (și Fap 14,10).

3,7-8. Cuvântul lui Petru este însoțit de un gest, un contact fizic la fel de eficace³⁴: Petru ia bolnavul de mâna dreaptă. Scena amintește de gestul lui Isus (Lc 7,54; cf. Mc 1,31.41 etc.).

Sublinierea vindecării subite este comună acestor tipuri de relatări³⁵. Luca prezintă de la început efectul interior: întărirea membrilor și, apoi, în v. 8, efectul vizibil. Această parte „demonstrativă” a relatării este dezvoltată cu o anumită exagerare: cinci verbe de mișcare: a sări, a merge, a intra, a merge și a sălta. Insistența asupra lui „a sări” face referire la Is 35,6: „Atunci șchiopul va sări ca un cerb”. Se împlinește astfel promisiunea profetului³⁶.

Referirea la ultima faptă făcută de cel vindecat, lauda adusă lui Dumnezeu, este un subiect care străbate toată opera lukană³⁷. „Este ușoară și imediată și

²⁹ Vezi ThWNT 5,242ss.

³⁰ Luca va introduce tema credinței în Fap 3,16 și pe cea a mântuirii în Fap 4,9.12, punând astfel vindecarea ologului în adevărata sa lumină.

³¹ Vezi PRETE-SCAGLIONI, *I miracoli degli Apostoli*, cit., 75. În ceea ce privește folosirea numelui lui Isus pentru a face minuni, vezi Fap 16,18; 19,13; cf. 3,16; 4,7.10.30. *Nazôriaios* pare să aibă pentru Luca o semnificație religioasă, și nu doar geografică; îl folosește de 6 ori în *Fapte*.

³² O. BÖCHER, *Das Neue Testament und die dämonischen Mächte*, SBS 58, Stuttgart 1972, 34s.

³³ Adăugarea în diferite manuscrise a lui „ridică-te...” vrea să sintonizeze textul nostru cu episodul lui Isus în Lc 5,23.

³⁴ Trecere de energie de la vindecător la bolnav: este un *topos* al relatărilor minunilor (vezi și Fap 9,41; 5,15; 19,12). Gestul se va instituționaliza în ritul impunerii mâinilor: Fap 9,12.17; 28,8; vindecarea va fi înțeleasă ca lucrare a Duhului Sfânt.

³⁵ Termenul *parachrêma* („imediat”) este tipic vocabularului lui Luca: îl folosește de patru ori în loc de *euthys* („imediat”) al lui Marcu (în Lc 5,28; 8,55; 18,43); cuvântul se întâlnește de 10 ori în Lc și de 6 ori în Fap; și în Mt 21,19.20 în Noul Testament. Verbul *stereuon* („a se întări”): de 3 ori în Noul Testament, întotdeauna în *Fapte* (Fap 3,16; 16,5); *Basis* („pasul”; aici cu sensul de picior): *hapax* în Noul Testament; *sphydron* („gleznă”): *hapax* în Noul Testament. Propoziția „i s-au întărit picioarele și gleznele” este, așadar, unică în Noul Testament.

³⁶ *hallonai* („a sări”), în afară de In 4 14, numai în Fap 14,10 în Noul Testament. Is 35,6 (LXX) folosește același verb la viitor (*haleitai*). Luca, la începutul v. 8, folosește verbul compus *exallesthai* („a sări”): *hapax* în Noul Testament.

³⁷ El alege verbul *ainein* („a lăuda”) ca în Lc 2,13.20; 24,53; Fap 2,47; 3,8.9; în altă parte, folosește verbul *doxazein* („a preamări”): Lc 2,20; 5,25.26; 7,16; 13,13; 17,15; 18,43; 23,47; Fap 4,21;

apropierea dintre scena paralticului vindecat care intră în templu *lăudând pe Dumnezeu* și concluzia psalmilor, unde cel drept, salvat și vindecat de Dumnezeu, vine să-i mulțumească și să-l laude pe Dumnezeu în sanctuar (*Ps* 7,18; 13,6; 30,12-13; 35,28; 86,12)³⁸. Preamărirea lui Dumnezeu țâșnește din inima omului în fața acțiunii salvifice divine manifestate prin venirea lui Mesia, iar acum, eficace pe deplin în Biserică datorită înălțării sale.

Cel care mai înainte era olog acum poate intra în templu; adică poate fi admis, ca membru al poporului lui Dumnezeu pe deplin, la prezența lui Dumnezeu, și aceasta, datorită puterii lui Isus Cristos care l-a vindecat prin apostoli.

Din punct de vedere literar, trebuie observat că scena demonstrării miracolului este încheiată bine prin constatarea „și mergea”³⁹ la sfârșitul v. 8a: porunca lui Petru – „umblă!” (v. 6) – este împlinită perfect. V. 8b apare supraîncărcat, compus de redactor pentru a pregăti v. 11 care este redacțional⁴⁰.

3,9-10. Concluzia corală, un *topos* în relatarea minunilor, poartă puternic amprenta lui Luca. „Tot poporul”⁴¹ reprezintă Israelul, martor al minunii, martor, prin urmare, al puterii salvifice a lui Isus care continuă să acționeze prin trimișii săi.

Constatarea identității dintre ologul care la început stătea în afara templului și cel care acum este vindecat și umblă duce la recunoașterea intervenției extraordinare a lui Dumnezeu, cu reacția consecutivă de teamă sfântă și de stupefație⁴², provocată de o manifestare supranaturală (apariție sau miracol). Răsună reacția Israelului în fața minunilor înfăptuite în istoria sa de JHWH și pe care JHWH acum le înfăptuiește prin Cel Înviat în Biserică, ca semn pentru Israelul de astăzi. Relatarea vindecării ologului nu se reduce, așadar, la o povestire populară destinată să provoace imaginația; Luca o reelaborează pentru a o introduce în istoria mântuirii ajunse la etapa finală, în care Israelului îi este propusă împlinirea efectivă a promisiunilor și a așteptărilor exprimate în Scriptură.

2. Discursul lui Petru în Templu: *Fap* 3,11-26

¹¹ Întrucât el se ținea de Petru și de Ioan, tot poporul, cuprins de uimire, a alergat la ei în porticul numit „al lui Solomon”. ¹² Petru, văzând [aceasta], s-a adresat poporului: „Bărbați israeliți! De ce vă mirați de lucrul acesta? De ce vă uitați așa la noi, ca și cum prin puterea și cucernicia noastră l-am fi făcut pe acesta să umble?” ¹³ Dumnezeul lui Abraham, Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacob, Dumnezeul părinților noștri l-a glorificat pe Fiul său Isus pe care voi l-ați dat în mâinile lui Pilat și l-ați

11,18; 21,20 (vezi G. Schneider, 302, nota 53). Luca știe și alte expresii, ca „a preamări pe Dumnezeu” etc. (*Fap* 2,11; 10,46...).

³⁸ R. FABRIS, 131.

³⁹ Verbul la imperf. are probabil sens de intrare: „a început să meargă”.

⁴⁰ CONZELMANN, *Apostelgeschichte*, in loco, urmat de G. Schneider, in loco.

⁴¹ „Tot poporul (laos)” este tipic redactorului: *Lc* 2,10.31; 3,21 etc.; *Fap* 3,11; 4,10; 5,34; 10,41; 13,24.

⁴² *Thambos* („teamă” în fața acțiunii lui Dumnezeu): doar *Lc* 4,36; 5,9 în Noul Testament; *ekstasis* („stupefație, agitare a minții”): *Lc* 5,26; *Fap* 3,10; 10,10; 11,5; 22,17 (încă de două ori în *Mc* în Noul Testament); și verbul corespondent este frecvent în Luca: *Lc* 2,47; 8,56; 24,22; *Fap* 8,9.11.13; 10,45; 12,16.

renegat înaintea lui, pe când el judecase să-l elibereze. ¹⁴ Voi l-ați renegat pe cel sfânt și drept și ați cerut să vă fie grațiat un om criminal. ¹⁵ Voi l-ați ucis pe cel care conduce la viață, dar Dumnezeu l-a înviat din morți pe acesta căruia noi îi suntem martori. ¹⁶ Prin credința în numele lui, [omul] acesta, pe care îl vedeți și îl cunoașteți, a fost întărit; numele [lui Isus] și credința în el i-au dat acestuia vindecarea deplină înaintea voastră, a tuturor. ¹⁷ Și acum, fraților, știu că din neștiință ați făcut aceasta, la fel ca și conducătorii voștri, ¹⁸ dar Dumnezeu a împlinit astfel ceea ce promisese de mai înainte, prin gura tuturor profeților că Unsul său va suferi. ¹⁹ Așadar, convertiți-vă și întoarceți-vă, pentru ca păcatele voastre să fie iertate, ²⁰ ca să vină timpuri de odihnă de la Domnul și să-l trimită pe cel ce v-a fost hotărât de mai înainte, pe Cristos Isus, ²¹ pe care cerul trebuie să-l primească până în timpurile restabilirii tuturor [lucrurilor] despre care a vorbit Dumnezeu prin gura sfinților săi profeți din veșnicie! ²² Căci Moise a spus: «Domnul Dumnezeul vostru va ridica pentru voi, dintre frații voștri, un profet ca mine; voi să-l ascultați în toate câte vi le va spune!» ²³ Oricine nu va asculta de acel profet va fi nimicit din popor. ²⁴ Dar și toți profeții, începând de la Samuel și de la toți cei care au vorbit, au vestit și aceste zile. ²⁵ Voi sunteți fiii profeților și ai alianței pe care Dumnezeu a încheiat-o cu părinții voștri când i-a spus lui Abraham: «Prin descendența ta vor fi binecuvântate toate familiile pământului». ²⁶ Înviindu-l pe Fiul său, Dumnezeu l-a trimis mai întâi la voi, ca să vă binecuvânteze și fiecare să se întoarcă de la răutățile sale”.

Este cel de-al doilea discurs public al lui Petru în fața lui Israel și nu lipsesc punctele comune cu primul discurs, cel de la Rusalii:

- se leagă de un eveniment extraordinar pentru a scoate în evidență semnificația și pentru a îndrepta posibilele erori de interpretare;

- se găsește nucleul central al kerygmei, proclamarea morții și învierii lui Isus, dar cu accente diferite. Motivul învierii și glorificării lui Isus este prezent sub formă de afirmație (vv. 13.15) sau de aluzie (vv. 22.26), dar insistența se pune pe acțiunea vinovată a iudeilor care l-au condamnat pe Isus. Luca menționează totuși două cauze atenuante pentru a deschide posibilitatea pocăinței: ignoranța și planul lui Dumnezeu;

- motivul chemării la convertire este mai insistent; exigența convertirii Israelului este mai apăsătoare prin apelul, care nu este prezent în primul discurs, la judecata finală și la importanța timpului actual ca timp de decizie (vv. 20.22-24).

Discursul este bine introdus în context și în acțiunea narativă din punct de vedere literar, nu istoric (minunea este imediat uitată în discurs, în timp ce reappare în scena procesului din c. 4, unde nu este menționat discursul lui Petru); dezvoltă funcția de trecere. Pe de o parte, se agață de relatarea pe care o precede pentru a da interpretarea corectă a minunii săvârșite „în numele lui Isus” (vv. 12-16); pe de altă parte, pregătește ostilitatea crescândă a autorității iudaice, care va face loc primei relatări de persecuție (*Fap* 4,1-22). În același timp, Luca merge înainte cu învățătura sa în favoarea cititorilor, reluând adevărurile fundamentale ale kerygmei și oferind altele noi.

Surprinde caracterul arhaic al discursului. Aceasta se observă mai ales:

- în titlurile cristologice deosebit de numeroase date lui Isus: Slujitorul lui Dumnezeu, Sfântul, cel Drept, Primul dintre cei vii, Profetul ca și Moise (vv. 13-15.22);

– în argumentarea scripturistică (vv. 22-23) ce trimite cu gândul la existența unei culegeri de *mărturii* (*Dt* 18,15.19 și *Lev* 23,29);

– în temele tipic iudaice (iudeo-creștine) despre escatologie în vv. 20-21, de aici transpare o cristologie arhaică⁴³ încă.

Discuția, în consecință, se poartă în jurul întrebării: Luca folosea un izvor iudeo-creștin primar sau impresia de arhaic se datorează imitării de către el a stilului biblic? Răspunsurile, evident, sunt discordante:

– Luca adaptează contextului cărții o tradiție arhaică (aramaică), provenită probabil de la comunitatea iudeo-creștină din Ierusalim⁴⁴;

– Luca nu urmează un izvor (de origine aramaică), dar se folosește de limba LXX pentru a face intenționat un discurs arhaicizant; caracterul redacțional este accentuat⁴⁵; autorul ar fi făcut în cele din urmă o operă erudită;

– Luca a introdus „fragmente tradiționale” (Roloff) într-o compoziție lucană. În ce constau aceste „fragmente”? De ce natură sunt: fragmente scrise sau tradiții orale?

Oricum ar fi, e vorba de a nu diminua munca redacțională a autorului; lui îi place să arheologizeze. Chiar dacă se folosește de tradiții preexistente, Luca le reelaborează și le citește din punctul său de vedere⁴⁶; în totalitatea sa, discursul lui Petru se prezintă efectiv ca o compoziție lucană.

Pe de altă parte, Luca nu creează pur și simplu: el se folosește de tradiții cu o anumită consistență, cu iz iudeo-creștin pe care îl putea găsi și în comunitățile

⁴³ Vv. 19-21 trădează o serie de concepte din apocaliptica iudaică, ce arată o cristologie antică ce nu corespunde cu gândirea redactorului:

- convertirea lui Israel grăbește timpul mântuirii finale;
- ideea unui Mesia inactiv în cer până în momentul parusiei (ca și cum ar fi păstrat de Dumnezeu până la timpul oportun);
- trimiterea lui Mesia la sfârșitul timpurilor de către Dumnezeu (amintește tema așteptării lui Ilie, a cărui întoarcere inaugurează timpul de restaurare a tuturor lucrurilor în Israel, *Mal* 3,23s);
- „timpul de mângâiere” (*4Esd*11,46) ca timp mesianic, înainte de sfârșitul lumii (vezi Roloff, *op. cit.*, 72).

În vv. 25-26 găsim și identificarea (paulină) a descendenței lui Abraham cu Isus (cf. *Gal* 3,16).

⁴⁴ R. Pesch vorbește despre un discurs tradițional pe care Luca se străduiește să-l introducă în context (p. 151). „Luca a știut, fără îndoială, să prezinte tradițiile pe care le folosea, în așa fel încât impresia unei cristologii arhaice să rămână conservată și să fie documentat efortul misionar al apostolilor în fața fraților lor iudei” (p. 158).

M. Dumais deduce de aici exegeza de tipul midrașic care stă la baza vv. 20-26 (și vv. 13-14) și se întreabă: „Suntem în prezența unei omilii care era obișnuită în uz în ambientul iudeo-creștin și care consta într-o recitare a *Dt* 18,15-19 (*seder*) în lumina ultimului Cânt al slujitorului suferind din *Is* 52,13 – 53,12 (*haftara*)?” (în *Le Nouveau Testament. Homélies sur l'Écriture à l'époque apostolique*, 8, Desclée, Paris 1989, 141)

J. Schmidt o consideră una dintre paginile cele mai arhaice din *Fapte* (*Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 1972, art. *Prédication apostolique*, coll. 246ss). *Idem* B. RIGAUX, *Dieu l'a ressuscité*, Duculot, Gembloux 1973, 82; etc.

⁴⁵ În această direcție, U. Wilckens (*Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, cit.; prezentare și critică de J. DUPONT în *Études sur les Actes des Apôtres*, cit., 133-155); și Conzelmann, Haenchen etc.

⁴⁶ Astfel, reflecția despre „numele lui Isus” în relație cu credința; prezentarea condamnării lui Isus care reflectă relatarea lucană a pătimirii; aluzia la viitoarea deschidere a misiunii către păgâni, care apare în v. 26 („mai întâi la voi...”; propria înțelegere a temelor apocaliptice în vv. 20-21.

elene, unde convertiții de la iudaism formau adesea elementul cugetător cel mai activ în domeniul biblic. Foarte dificil ca Luca autorul, care era probabil un păgân creștin, să fi putut inventa temele apocalipticii iudaice prezente în discurs⁴⁷.

Examinând structura sa, discursul se poate împărți în două: vv. 12-16 și 17-26⁴⁸.

– În vv. 12-16, Luca înglobează foarte bine referirea la minunea ologului și învățătura despre „numele lui Isus Cristos” în kerygma morții și învierii lui Isus, accentuând vinovăția iudeilor în condamnarea acestuia din urmă. Formularea urmează o schemă de contrast (renegarea lui Isus – eliberarea lui Baraba; opoziția iudeilor – apărarea lui Pilat).

– În vv. 17-26, argumentarea urmărește să convingă Israelul să se convertească la Mesia vestit de profeți, deoarece primirea predicii apostolice este adevărata lor șansă de a se realiza ca israeliți împliniți. În condamnarea lui Isus iudeii aveau argumentul ignoranței, dar aceasta este acum exclusă prin predica apostolică și, prin urmare, un al doilea refuz i-ar învinovăți. Dovezile scripturistice servesc la fondarea exigenței convertirii. În viziunea autorului *Faptelor*, apare drama Israelului în fața propunerii misionare a apostolilor.

Comunitatea primară nu voia să fie înțeleasă nici ca un grup iudaic aparte, nici ca o nouă realitate pe lângă Israel. Ea voia să fie, mai ales, adevăratul Israel al timpurilor din urmă. În acest sens, (Luca) lasă ca Petru să se adreseze iudeilor ca Israel. Dacă ei se convertesc, se deschid către Isus (vv. 19s. 26) și se adună în jurul apostolilor și, prin urmare, rămân în binecuvântarea care se extinde asupra Israelului (v. 25). Dacă ei însă refuză convertirea, încetează să fie membrii adevăratului Israel. Creșterea Bisericii este, pentru Luca, un proces lung care ajunge la o concluzie sigură abia în c. 28 și care este caracterizată de o dublă dezvoltare: în primul rând, de separarea dintre adevăratul Israel și iudaism, apoi de intrare (începând din capitoul 10) a păgânilor în poporul lui Dumnezeu. Deoarece, pentru el, a doua variantă nu e posibilă fără prima, transmite cu atât de mare forță succesul misionar al apostolilor în faza inițială de la

⁴⁷ Vezi F. MUSSNER, în *Praesentia Salutis*, cit., 233s.

⁴⁸ Elemente formale: incluziunea care delimitează întregul discurs:

v. 13: Dumnezeu... l-a glorificat pe slujitorul său;

v. 26: Dumnezeu înviindu-l pe Fiul său.

La începutul fiecărei părți se găsește apelul: „Bărbați israeliți” (v. 12), „fraților” (v. 17).

În prima parte, găsim două date literare și tematice care corespund:

A – *Bărbați israeliți* (v. 12)

B – de ce vă mirați de *aceștia*

B' – numele lui l-a întărit pe *acesta* (v. 16)

A' – în *fața voastră a tuturor*.

O structură concentrică în a doua parte:

A – Și acum, *fraților* (v. 17)

B – prevestit prin gura tuturor *profeților* (v. 18)

– 3,19-20 – *convertirea* (v. 19)

C – Pocăiți-vă *profeția* (v. 21)

– 3,20-22 – *profeția* (v. 22a)

– *convertirea* (v. 22b-23)

B' – *toți* *profeții* au vestit (v. 24)

A' – voi sunteți *fiii* *profeților* (vv. 25-26)

(pentru alte detalii, vezi B. PAPA, 123ss).

Ierusalim (2,42; 5,14). Prin faptul că cel puțin o parte a iudeilor din Ierusalim au venit la credința în Cristos și, astfel, au rămas poporul Israel, el găsește dovada vizibilă a continuității Bisericii cu Israel. El vrea, prin prezentarea acestor evenimente, să aducă în fața Bisericii sale păgâno-creștine că și ea are locul ei ca Biserică numai în Israel⁴⁹.

La sfârșitul cărții *Faptelor*, când ruptura cu Israelul ca popor apare consumată și prioritatea Israelului pare depășită, Biserica (din timpul lui Luca) se va îndrepta către *toți*, păgâni și iudei (*Fap* 28,30s).

3,11. Versetul 11 a fost compus pentru a crea legătura literară dintre relatarea minunii și discursul lui Petru⁵⁰; este un verset de legătură. Cel vindecat nu se separă de binefăcători și, prin urmare, atrage atenția a „tot poporul” asupra lor; insistența asupra mirării (v. 10) – reacție tipică și stereotipă în fața unei manifestări supranaturale – incită la o explicație; adunarea are loc sub porticul lui Solomon; mutările actorilor în templu sunt imprecise⁵¹, dar menționarea porticului creează impresia de real. În sfârșit, scenariul pentru discurs este gata. Acesta din urmă, care va deveni un apel arzător ca Israel să se convertească, se desfășoară, așadar, în centrul religios al poporului ales, punct fix de întâlnire și pentru tânăra Biserică (*Fap* 5,12).

⁴⁹ ROLOFF, 73. Vezi și J.T. SANDERS, *The Jews in Luke-Acts*, cit., 236s. Acesta din urmă observă, poate pe bună dreptate, că, pentru Luca, Biserica nu e văzută ca „adevăratul Israel”, întrucât termenul „Israel” păstrează conotația sa etnică (48ss). Trebuie ținut cont și de observațiile critice ale lui P.G. Müller, *Die Jüdische Entscheidung gegen Jesu*, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. Kremer, cit., 523-531: în gândirea lui Luca, refuzul lui Isus din partea iudeilor nu înseamnă că aceștia rămân poporul ales. Luca „nu cunoaște o ecleziologie a «noului Israel» în detrimentul distrugerii istorico-salvifice a vechiului Israel. El cunoaște doar un Israel” (p. 526). Venirea lui Isus împinge Israelul în criza escatologică și îl împarte (*Lc* 2,34s). Dar această împărțire internă de ascultare/refuz în fața lui JHWH este o constantă a istoriei lui Israel și a iudaismului, care, prin urmare, nu le ia caracteristica de a fi moștenitorii lui Abraham și ai promisiunii. În *Fap* 3,20, Luca vede pentru evreii care îl refuză pe Isus un viitor al planului salvific al lui Dumnezeu: vor experimenta iubirea și îndurarea lui JHWH în confruntarea escatologică cu Cristos la parusie.

Sunt observații de luat în serios; dar a nu-i recunoaște lui Luca conștiința că Biserica este „adevăratul Israel” mi se pare a nu lua în serios gravitatea chemării la convertire care reiese din discursurile misionare. Müller scrie: „Pentru Luca, iudaismul și Biserica rămân două măreții separate, una lângă cealaltă, în istoria mântuirii lui JHWH, nu sunt amestecate într-o identitate creștină globală, ci chemate de Dumnezeu, împreună și una și cealaltă, cu rolul lor istorico-salvific specific și cu valoarea lor” (p. 528). Desigur, Biserica tânără ca „noul Israel” nu elimină Israelul istoric ca popor al lui Dumnezeu, căruia mântuirea îi rămâne accesibilă (*Fap* 3,20); dar Luca îi atribuie și o funcție actuală în istoria mântuirii sau poate că această viziune corespunde mai degrabă unei exigențe moderne corecte? În *Fap* 3,20, Luca nu taie ultima parte a citatului, cum face în altă parte, unde conținutul nu corespunde cu teologia sa.

⁵⁰ Regăsim expresia dragă lui Luca: „tot poporul (*laos*)” (vezi v. 9); *ekthamboi* („uimiți”: *hapax* în Noul Testament) se leagă de *thambous* (v. 10). Luca preferă adjectivele *thambous* și *ekthambos* verbelor corespunzătoare (evită *ekthambeisthai*: cf. *Mc* 9,15; 14,33; 16,5; și *thambein*: cf. *Mc* 1,27; 10,24.32). Verbul *syntrechein* („a alerga”) este un *hapax* în opera lucană; îl evită în *Lc* 9,11, cf. *Mc* 6,33. Vezi R. PESCH, 152, notele 6 și 7. Tipic lui Luca part. *kaloumenos* („chemat”) pentru a introduce un nume propriu.

⁵¹ Luca nu pare să cunoască interiorul complexului templului, cu diferitele sale curți. Textul lung *D*, după obiceiul său, vrea să precizeze scriind: „În timp ce Petru pleca, ca și Ioan, el (cel vindecat) a plecat în același timp, ținându-se de ei, iar mulțimile uimite s-au oprit la porticul lui Solomon, în uimire”. Textul occidental explică faptul că apostolii, după rugăciune, ies dinspre partea internă către curtea externă: pare să cunoască mai bine topografia templului.

Porticul lui Solomon se găsește de-a lungul laturii orientale a curții păgânilor⁵². Tradiția ioanee îl amintește ca loc de învățatură al lui Isus (*In* 10,23) și Luca îl menționează ca loc obișnuit pentru întâlnirile comunității din Ierusalim (*Fap* 5,12), în conștiința sa de a fi poporul lui Dumnezeu. Cu multă probabilitate, Luca dispunea de o tradiție care aparținea unei amintiri istorice⁵³, chiar dacă în v. 11 menționarea porticului este redacțională; în textul nostru, Luca creează o scenă concretă care ilustrează datul din *Fap* 5,12.

3,12. Văzând uimirea poporului, Petru începe să vorbească⁵⁴. Luca introduce discursul prin tehnica literară a întrebării introductive, urmată de răspuns⁵⁵, și prin cea a neînțelegerii (în cazul nostru, despre originea miracolului), care, prin contrast, pregătește afirmația despre adevărata cauză a miracolului⁵⁶.

Deși vindecarea a fost făcută de Petru, Luca ține acum să îl facă să vorbească la plural: el este purtătorul de cuvânt al acțiunii și al predicii apostolice. Și Petru se adresează poporului ales acolo unde este centrul său religios.

El pornește de la reacția de uimire (v. 11)⁵⁷ pentru a corecta posibile interpretări populare greșite privitor la miracol, care tind să atribuie faptul prodigios unei puteri umane:

- Prima greșeală e tocmai aceea de a le atribui apostolilor o putere magică⁵⁸;
- Altă greșeală este de a reține că apostolii au o astfel de pietate religioasă⁵⁹ încât să-l poată influența pe Dumnezeu, obținând ascultarea a ceea ce cer: o putere asemănătoare era recunoscută de popor la anumiți rabini celebri.

⁵² Fl. GIUSEPPE, *Bell.* 5,185, care îi atribuie construcția lui Solomon însuși!

⁵³ O. BAUERNFEIND, 62.

⁵⁴ *Apekrinato* („răspunsese”: aor. mediu), dar cu sensul de a începe să vorbească (*Fap* 5,8; 10,46; 15,13); este un semitism (LXX) (nu există o întrebare precedentă).

⁵⁵ Cf. *Fap* 1,11; 14,15 (G. Schneider).

⁵⁶ Aceeași tehnică la începutul discursului de Rusalii (*Fap* 2,15).

⁵⁷ „de ce vă mirați de aceasta”: „de aceasta” – *epi toutô(i)* – poate fi citit la masculin („de el”, adică de cel vindecat) sau la neutru (de faptul întâmplat).

⁵⁸ Dificil de a crede că un iudeu era favorabil în a considera vindecătorii ca divinități (sau „oameni divini”), ca în mediul păgân, unde granițele între Dumnezeu și om erau fluide (*Fap* 14,11.15). Luca dă impresia de adaptare la mediul iudaic scena din *Fap* 14,11 (așa, Bauernfeind, 63); făcând astfel, el riscă să creeze o altă neasemnare: pentru un iudeu este la fel de adevărat că un fapt extraordinar nu este niciodată atribuit doar forțelor sau capacităților umane.

Sau este vorba despre o modalitate literară de a introduce vestea despre „numele lui Isus” (Haenchen, 165 nota 1), sau Luca are în minte anumite credințe magice populare care existau și în poporul iudeu.

⁵⁹ *Eusebeia*: „pietate” (cultul corect adus lui Dumnezeu; vezi J. Dupont, *Les Actes des Apôtres (Bible de Jérusalem, in loco)*). „Pietate nu are aici semnificația compasiunii față de aproapele, ci de pietate față de Dumnezeu” (J. Leal). Vezi și *Fap* 17,23; 10,2.7; 22,12. Cuvântul se întâlnește în scrisorile pastorale și în *2Pt*. Folosirea acestei terminologii face ca *Faptele* să se enumere printre scrierile târzii ale Noului Testament (G. SCHNEIDER, 317,n. 29). Unele manuscrise omit dificilul *eusebia* sau, ca și Vulgata, îl înlocuiesc cu *potestas*. La sfârșitul frazei, Luca face ca după verbul „a face” (la part. perf.) să urmeze genitivul infinitivului substantivizat cu articolul (*tou peripatein*: a merge), cu sens consecutiv sau final; construcție frecventă în opera lucană (de 17 ori în *Fap*); este stil al LXX (vezi Zerwick, n. 386; Blass, n. 400/7). Codicele *D* adaugă un *touto* după verbul „a face”, dând lui *tou* valoare finală („am făcut *aceasta* ca el să umble”).

Petru, care i-a spus cerșetorului: „Privește-ne!”, acum încearcă să rupă privirile de la persoana sa și de la Ioan. Nu vrea ca mulțimea să îi confunde cu *taumaturghi* care posedă un dar extraordinar al vindecării sau formule miraculoase de pietate. Toată atenția ascultătorilor trebuie să fie concentrată asupra celui căruia apostolul este conștient că îi e un simplu instrument⁶⁰.

Un lucru trebuie să fie clar cititorului: la originea miracolului nu se află nicio capacitate și niciun merit uman. Acțiunea lui Dumnezeu, în predicarea evangheliei, trece prin transparența și sărăcia celui trimis. Mai concret, Luca orientează cititorul să recunoască în acțiunea apostolilor puterea lucrătoare a „numelui lui Isus”.

3,13. Imediat, fără niciun verset de tranziție (ceea ce subliniază și mai mult inițiativa absolut divină în vindecarea săvârșită), Luca introduce afirmația centrală a kerygmei: moartea și învierea lui Isus. Se poate ca el să fi avut la dispoziție o tradiție, dar o reelaborează după propria perspectivă a pătimirii în *Evanghelia a treia*⁶¹. Față de enunțul paralel din *Fap* 2,22-24, Luca insistă mai puțin asupra învierii și mai mult asupra sentinței de condamnare; el alege episoade ale pătimirii (încercările lui Pilat, eliberarea lui Baraba), fapte care pun în evidență atitudinea ostilă a iudeilor, vinovăția lor reconfirmată, prin contrast, prin insistența asupra titlurilor care pun în lumină nevinovăția și sfințenia lui Isus. Pe parcursul operei sale, așadar, Luca intenționează să-i prezinte cititorului evenimentul pascal sub aspecte multiple; el manifestă o intenție literară (a evita repetițiile) și o intenție didactică (a instrui).

Nu este singular că naratorul se referă la Dumnezeu cu o formulă biblică (și iudaică) ce provine din *Ex* 3,6 LXX: „Eu sunt Dumnezeul tatălui tău, Dumnezeul lui Abraham și Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacob”⁶². Este unicul și același Dumnezeu care conduce istoria poporului ales de la origini și care acum lucrează în Isus⁶³. Evenimentul Cristos se află, așadar, introdus în istoria salvifică a lui Israel, așa cum se găsește în continuitate cu Israel Biserica însăși (vezi expresia „*părinții noștri*”).

Dumnezeul părinților „l-a glorificat pe slujitorul său Isus”. Expresia este compusă cu ochii minții fixați pe versetul din *Is* 52,13 LXX⁶⁴. Noutatea constă în

⁶⁰ Ch. L'EPLATTENIER, 45.

⁶¹ Se notează tendința de a sublinia vinovăția iudeilor și de a justifica acțiunea romanilor. În special, Luca insistă – mai mult decât ceilalți evangheliști – pe încercarea lui Pilat de a-l elibera pe Isus (*Lc* 23,16.20.22; același verb *apolyein*).

⁶² În *Ex* 3,6, expresia „tatălui tău” este la sg., în timp ce în *Fap* 3,13 se citește la plural; pluralul este opera redactorului și este necesar datorită construcției gramaticale. Luca a putut să se sprijine și pe texte ca *Ex* 3,13.15.16; 4,5 („Dumnezeul părinților voștri”) și nu e necesar a invoca folosirea tradiției samaritene de către autor. Formula biblică era obișnuită în iudaism; se citește, de exemplu, în prima Binecuvântare de pe *Shmoné-Esrè* (rugăciunea celor 18 Binecuvântări); Luca a preluat-o și de la Marcu în *Lc* 20,37 (*Mt* 12,26) și o folosește în *Fap* 7,32; 5,30; 22,14...

⁶³ Scrie R. Pesch: „Israel ist heilsgeschichtlich angedet” (*in loco*).

⁶⁴ Contacte verbale cu cântul deuterisaian al Slujitorului suferind: verbele a glorifica (*Is* 52,13); a fi dat (*Is* 53,12; dar verbul, în legătură cu pătimirea lui Isus, este tradițional: *1Cor* 11,23; *Rom* 4,25; 8,32 etc.); titlul *pais* („slujitor”: *Is* 42,1; 52,13) și, poate, *drept* (*Fap* 13,14 cf. *Is* 53,11). Compoziția lui Luca nu pare să provină de la o reflecție a autorului asupra textului isaian, ci din reluare a diferite elemente tradiționale.

afirmația că Dumnezeu îl glorifică pe Isus⁶⁵ și în atribuirea lui Isus a titlului de *pais* („slujitor”) ⁶⁶. În ciuda aparențelor, acest titlu nu se referă la slujitorul „suferind”, adică nu-l identifică pe Isus cu slujitorul care, victimă inocentă, suferă și moare pentru ispășirea multora. Termenul nu este pus în legătură directă cu valoarea salvifică a morții ispășitoare a lui Isus; transmiterea sa pare să intereseze în principal mediul liturgic, unde, pe linia biblică și iudaică, acest titlu onorific era atribuit marilor personalități ridicate de Dumnezeu în vederea unei funcții salvifice particulare față de Israel⁶⁷. Expresia „pe slujitorul tău Isus” (văzut ca profetul escatologic care duce la împlinire planul lui Dumnezeu) fusese deja introdusă în tradiția palestiniană într-o schemă kerygmatică de tip umilire-înălțare⁶⁸ care îl prezintă pe Isus nu în suferința ispășitoare, ci în cadrul isaian al profetului care, refuzat de popor, duce la împlinire mântuirea lui Dumnezeu și este glorificat de acesta din urmă⁶⁹. Pe linia tradiției biblice, iudaice și creștine (liturgia), Luca îl introduce pe Isus printre marile figuri trimise de Dumnezeu⁷⁰ pentru a realiza planul său de mântuire în Israel; chiar dacă, este clar, Isus este profetul escatologic care a împlinit misiunea sa prin umilire și care, așezat la dreapta lui Dumnezeu în virtutea învierii sale, poate să acționeze în mod eficace în prezent.

Dacă, potrivit schemei tradiționale, glorificarea lui Isus, Slujitorul lui Dumnezeu, se referea la învierea sa, în contextul redacțional al discursului lui Petru, Luca are în minte vindecarea ologului: prin acest miracol, Dumnezeu îi dă glorie lui Isus în numele căruia s-a petrecut vindecarea⁷¹.

⁶⁵ Afirmație tipică a tradiției ioanee în Noul Testament (*In* 8,54; 13,32; 16,14; 17,1.5; cf. 12,16.23; 13,31; 17,10).

⁶⁶ Titlu cristologic care se citește în Noul Testament doar în *Mt* 12,18 (citât din *Is* 42,1-3) și în *Fap* 3,13.26; 4,27.30. În *Fap* 3,13.26 se găsește într-un enunț kerygmatic; în *Fap* 4,27.30, într-o rugăciune.

⁶⁷ În tradiția creștină până, cel puțin, în secolul al II-lea, cu excepția lui *Fap* 3,13.26, titlul de „slujitor” atribuit lui Isus se găsește doar în rugăciuni (*Did.* 9 și 10; *1 Clem.* 59,2ss; *Mart. lui Policarp* 14,2; 20,2; cf. *Fap* 4,27.30) și niciodată cu referire directă la slujitorul „suferind”. În Biblie și în iudaism, titlul este dat și lui Moise, David, Israel, „drept”-ul Psalmilor (vezi J. Jeremias, în *ThWNT* 5,659ss).

⁶⁸ Drept conținut, *Fap* 3,13 e pe linia lui *Mt* 12,18-21 (= *Is* 42,1ss) și a rugăciunilor din *Did.* 9,2 și 10,2; *1 Clem.* 59,2s; Isus este slujitorul lui Dumnezeu pentru că, prin intermediul lui, Dumnezeu aduce mântuirea.

⁶⁹ Pentru întreg, vezi J. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, 2, cit., 344ss. Pentru Goppelt nu este comunitatea elenistică cea care îi atribuie lui Isus titlul de „slujitor” (ea îl preferă pe cel de „fiu”). Pe de altă parte, tradiția creștină liturgică a primelor secole, care păstrează titlul, arată că însuși Luca l-a înțeles cu sensul de „slujitor” (și nu în sensul de „fiu”, pe care ar putea să îl aibă cuvântul grecesc *pais*) (împotriva lui Haenchen).

⁷⁰ În Luca, „slujitorul lui Dumnezeu” îi este atribuit și lui Israel (*Lc* 1,54) și lui David (*Lc* 1,69; *Fap* 4,25); vezi și *Lc* 1,48 (Maria, slujitoarea – *doulê* – Domnului). Se notează prezența, în *Fap* 3,13ss, a unei reflecții tipologice Moise-Isus; referirea la profet ca Moise în cuvintele lui Petru (*Fap* 3,22, cf. v. 26); alegerea verbului *anistanai* (în v. 26 ca și în v. 22 referitor la profet ca Moise), care înseamnă atât „a ridica”, cât și „a învia”; în *Fap* 3,13 este folosit, privitor la Isus, același verb („ați renegat”), care în *Fap* 7,35 este referit la Moise; în afară de aceasta, în *Cartea lui Iosue*, Moise este numit deseori slujitorul lui JHWH. Toate acestea confirmă că în titlul „slujitorul său” Luca vede în Isus nu atât slujitorul suferind al lui Isaia, ci profetul escatologic asemănător lui Moise (vezi F. MUSSNER, în *Präesentia Salutis*, cit., 231). Dar Luca, personal, nu este interesat să dezvolte tipologia Moise-Isus.

⁷¹ Astfel, Haenchen, Mussner, G. Schneider, Martini, R. Pesch. Construcția din *Fap* 3,13-15 este asemănătoare celei din *Fap* 2,22-24: acțiunea negativă a iudeilor cu privire la Isus este introdusă

Intenția pozitivă a lui Pilat – a-l elibera pe Isus – este într-un puternic contrast cu acțiunea iudeilor exprimată prin verbele „a da” (Lc 24,20) și „a renega” (Fap 7,35 cu privire la Moise)⁷².

3,14. Luca insistă asupra gravității vinovăției iudeilor printr-o succesiune de antiteze: cel Sfânt și cel Drept – l-ați renegat – ați grațiat un criminal – pe cel Dintâi al vieții l-ați ucis – pe care Dumnezeu l-a înviat (vv. 14-15)⁷³. Deosebit de puternică opoziția între criminalul eliberat⁷⁴ – referire la scena lui Baraba în Lc 23,18ss – și cel Dintâi al vieții ucis.

Pentru a-l descrie pe Isus, Luca alege titlurile de „Sfânt” și „Drept”. În context (în contrast cu Baraba și cu acțiunea iudeilor), acești termeni au o conotație morală: accentuează inocența (cf. Lc 23,47) și integritatea lui Isus; totodată, au o semnificație mai profundă și pentru autorul sacru: sunt titluri mesianice deja tradiționale, ca și acela de Slujitor, probabil în uz în Biserica iudeo-creștină⁷⁵ și pe care Luca le reia:

- „sfânt” implică apartenența totală la sfera divină;
- „drept” este cel care ascultă complet de planul divin; în Luca, titlul este legat de suferința lui Mesia⁷⁶.

3,15 – Ultimul act atribuit iudeilor este uciderea⁷⁷ *archêgos*-ului vieții⁷⁸.

În cea pozitivă a lui Dumnezeu. Dacă glorificarea din v. 13 se referă la învierea lui Isus, am fi în prezența unei scheme ternare de contrast (vv. 13.14.15); dacă, după cum este probabil, glorificarea privește miracolul săvârșit în numele lui Isus, v. 13 face incluziune cu v. 16.

⁷² Primul verb este precedat de un *men* solitar (fără *de* corelativ). Construcția *kata prosôpon* (lit. „înaintea feței lui”, folosită cu prep. „înaintea la”) și în Lc 2,31. Textul occidental citește „pe care voi l-ați condamnat printr-o judecată și l-ați renegat înaintea lui Pilat, astfel încât acesta, care judecând, voia să-l elibereze” (cf. Lc 23,20). Textul introduce tema judecății făcute de Pilat (în consecință, part. *krinatos* își schimbă semnificația: nu mai e „decis” unit de verbul „a elibera”, dar „judecat” fără complement; verbul „a elibera” este acum unit la „voia”).

⁷³ De-ul inițial formează un contrast doar cu finalul v. 13 (acțiunea lui Pilat), nu cu *men* al aceluiași verset; repetarea verbului „l-ați renegat”. Construcția pare în mod voit stângace pentru a obține un text cu efect. *D* îmbunătățește, înlocuind verbul „a renega” cu „a oprima” (*barynein*).

⁷⁴ *Charizesthai* aparține terminologiei juridice a epocii (vezi J. Dupont, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 532) și înseamnă: a ceda pentru a face plăcere, a acorda grația, a acorda amnistia.

⁷⁵ Pentru „cel Sfânt”, vezi Lc 1,35; cu sensul mesianic: Mc 1,24 (Lc 4,34); In 6,69; cu referire la „Slujitorul lui Dumnezeu”: Fap 4,27-30 în context liturgic. Pentru „cel Drept”, Fap 7,52; 22,14; dar și 1Pt 3,18; 1 In 2,1; 2,29; 3,7, cf. Is 53,11; ca titlu mesianic, deja în 1En. 38,2; 53,6 (împreună cu titlul „Ales”). Expresia la pl. „sfinții și dreptii”, atribuită poporului mesianic, în 1En. 48,7; 51,2; cf. 38,5; 48,1.

⁷⁶ Este posibil ca Luca să se fi inspirat dintr-o tradiție care concepe moartea lui Isus în lumina lui *passio iusti*: cf. Is 53,11 actualizat în Înț 2,10-20; 3,1-7 (vezi L. RUPPERT, *Jesus als der leidende Gerechte?*, cit., 47s).

⁷⁷ Alegerea verbului „a ucide” readuce motivul uciderii profetilor? (R. Pesch) Luca, desigur, cunoaște tema (Lc 11,47ss; 13,34) și o folosește în Fap 7,52; dar în Fap 3,15 contrastul dintre acest verb și *archêgos*-ul vieții nu o sugerează.

⁷⁸ *Archêgos*, cu referire mereu la Isus în Noul Testament, se întâlnește de 4 ori: Fap 3,15; 5,31; Evr 2,10; 12,2. În *Fapte*, Isus este prezentat ca *archêgos* doar iudeilor. Acest titlu, cu un conținut dens, întrucât exprimă rodul pătimirii-învierii, pare să aparțină predicii creștine adresate iudeilor. În *Evangelhie*, în schimb, Isus este numit *archêgos* în contextul parenetic (adresat comunității creștine pentru a o încuraja să reziste în încercări: G.-P. MÜLLER, *Christos Archêgos*, Berne-Frankfurt

Traducerea lui *archêgos* este dificilă, atât pentru că în limba greacă termenul este polivalent, cât și pentru că nu are un corespondent imediat în cultura noastră și deci în limba noastră⁷⁹. Cercetătorii de astăzi sunt înclinați să nu caute originea expresiei în elenism, ci mai degrabă în tradiția biblico-iudaică. Sunt propuse diferite traduceri pentru Fap 3,15:

– „Autor al vieții” (în opoziție cu *criminalul* din v. 14). Dar în gândirea lui Luca doar Dumnezeu este autorul vieții.

– „Ghid către viață” (Fap 5,31), pe fondul temei Exodului: după cum Moise (Fap 7,35) a condus Israelul afară din Egipt, așa și Isus, în drumul său pascal, devine ghidul noului popor către viața învierii⁸⁰.

– „Cap sau Principe al vieții”: acești termeni nu redau conceptul antic de *archêgos*; „cap” are doar ideea de autoritate (lipsește aceea de origine și de solidaritate) și „principe” este inadecvat.

– „Cel Dintâi al vieții”, după lectura propusă de Fap 26,23: Isus este primul care a înviat din morți. Dar trebuie dată termenului actual densitatea biblică prezentă în conceptul de întâi stătător: este primul în mod exemplar – ca și Adam, cap al umanității – care prefigurează destinul descendenței sale⁸¹. Se ezită, așadar, între „ghid către viață”⁸² (noul Moise) și „Cel Dintâi al vieții” (noul Adam)⁸³. Este vorba, oricum, de un alt termen care poate aparține unei tradiții arhaice iudeo-creștine.

Luca nu omite afirmația centrală a kerygmei: învierea lui Isus. Insistă, după obiceiul său, asupra intervenției directe a lui Dumnezeu, care este subiectul verbului (folosit, așadar, la forma activă)⁸⁴.

Aici nu există reflecția asupra Scripturilor pentru a confirma învierea (Fap 2), dar Luca reia tema mărturiei apostolice (Fap 2,32, cf. 1,22), temă care aparține schemei predicării misionare adresate iudeilor⁸⁵. În acest fel, autorul sacru poate să se lege din nou la începutul discursului lui Petru, la apostolii care au făcut miracolul.

3,16. Cu acest verset, Luca abandonează schema kerygmatică folosită anterior (vv. 13-15) pentru a se întoarce la povestirea miracolului: vindecarea făcută „în numele lui Isus”⁸⁶. S-a încercat deci să se considere că acest verset ar fi redacțional. Nu lipsesc însă motive valide pentru a-l atribui în mare parte

1973; sintetiză în F. BOVON, *Luc le Théologien*, cit., 206). Pentru Haenchen, titlul provine din liturgie: vezi rugăciunea în 2Clem 20,5; cf. Evr 2,10 (p. 166, nota 5).

⁷⁹ Vezi A. GEORGE, *Etudes sur l'œuvre de Luc*, cit., 269.

⁸⁰ Vezi J. DUPONT, *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 207; G.-P. MÜLLER în EWNT 1, 393.

A. George (*op. cit.*, p. 270) amintește, totodată, că semnificația *archêgos* = ghid este absentă în LXX (și în elenism).

⁸¹ Pentru întreg, vezi A. GEORGE, *Etudes sur l'œuvre de Luc*, cit., 268ss.

⁸² Bauernfeind, G.-P. Müller.

⁸³ A. George (sugerează „primul dintre cei vii”), Conzelmann, Schille, J. Dupont atribuie prima semnificație posibilă tradiției prelucane, iar cea de-a doua, redactării (*Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 149).

⁸⁴ Verbul *egeirein* (Fap 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.37). În tradiție, verbul este deseori la pasiv (J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 141).

⁸⁵ G. SCHNEIDER, 320, nota 55.

„Noi suntem martori”: pl. este constitutiv: mărturia nu este niciodată a unui singur.

⁸⁶ Luca se folosește din nou de verbul *stereoun* („a întări”), ca în v. 7.

tradiției⁸⁷: stilul nu este specific lucan și construcția este stângace, obscură, repetitivă, nedemnă de autorul nostru⁸⁸. Enunțul kerygmatic al versetelor precedente (vv. 13-15) îi permite lui Luca să îl prezinte pe Cristos înviat (și nu pe apostoli) ca fiind cel care în realitate săvârșește în mod eficace vindecarea ologului și, prin urmare, de a propune interpretarea corect creștină a miracolului.

La originea vindecării este „numele lui Isus”. Înălțat la cer, Isus acționează în Biserică prin Numele său. Nu este vorba despre pronunțarea unei formule magice: a invoca numele lui Isus înseamnă a intra în contact cu însăși persoana Celui Înviat, investită cu putere divină. „Se poate desemna acțiunea Numelui ca specific lucană, formă reprezentativă a prezenței lui Cristos”⁸⁹.

Luca dă importanță și temei credinței⁹⁰, tentând o adevărată mini-cateheză asupra raportului credință-miracol. Dacă, după cum este sigur, vindecarea nu este datorată unei oarecare puteri magice, ci intervenției eficace a Celui Înviat, acest mod de a acționa, totodată, cere deschiderea omului, intrarea sa în raport cu Domnul capabil să îi comunice viața. Luca, probabil în mod voit, nu precizează a cui este credința, ci rămâne la nivelul unei învățături generale⁹¹ despre importanța credinței însăși în raport cu experiența acțiunii și prezenței Celui Înviat, experiență pe care evanghelistul nu o limitează doar la beneficiul material al vindecării, ci o extinde la mântuirea omului (*Fap* 4,9ss) al cărei semn este miracolul⁹². Pe de altă parte, credința însăși este dar al Celui Înviat (v. 16c)⁹³; de la acesta din

⁸⁷ Probabil aparține relației primitive a vindecării ologului, de al cărui context Luca ar fi putut să îl separe: este posibil, cu condiția de a exclude tema credinței. A accentua credința ologului în concluzia relației ar distona, întrucât acesta nu se aștepta decât la o mână de bani. Prezența temei credinței (aceea a infirmului) se explică pentru misiunea sa necesară într-un discurs misionar care recheamă la convertire (Bauernfeind și, după el, Conzelmann, Haenchen, G. Schneider). Pentru Bauernfeind, tema a fost introdusă după relatarea originală (fapta lui Petru) și înainte de redactarea lucană.

⁸⁸ Repetitiv: „credința numelui său” și „credința prin el”; „voi vedeți și cunoașteți” și „în prezența voastră a tuturor”; „a întărit” și „a dat vindecarea perfectă”. Stângace, apoi, repetarea expresiei „numelui său” cu „numele său”, ca subiect al verbului „a întări” care îl precede. Nu este precizat, de altfel, cine este subiectul credinței: apostolul sau infirmul? Vindecarea este atribuită de la început „numelui lui Isus”, apoi credinței. Explicarea a toate acestea este la fel de diversificată: efortul de a distinge între tradiție și redactare (în teoria izvoarelor) a dus la rezultate contradictorii. C.F.D. Moule crede că Luca a unit două versiuni schițate ale aceluiași text; F.C. Burkitt așază punctul înainte la „aceasta ce vedeți voi...” și începe „și în credința numelui său” fraza precedentă (v. 15). Nu convinge nici tentativa de a corecta textul: Torrey sugerează o traducere greacă greșită („a întărit numele său”) a unui original aramaic („l-a făcut sănătos”): consoanele cuvintelor în aramaică sunt identice, dar se schimbă pronunția (vocalele). Și versiunea occidentală (*D*) încearcă să îmbunătățească textul. Îndepărtează pron. rel. după *touton*, care vine astfel, pus anticipat și adaugă *hoti* după „voi știți”; așadar, citește: „pe acesta voi îl priviți și știți că l-a întărit numele său” (E. DELEBECQUE, *op. cit.*, 215). Soluție probabilă: Luca urmează o tradiție (care nu mai este definibilă literal) căreia încearcă să-i imprime, cu o oarecare dificultate, punctul de vedere teologic propriu și un scop didactic.

⁸⁹ H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, cit., 165.

⁹⁰ *Pistis* („credință”) apare pentru prima dată în *Fapte*.

⁹¹ Este adevărat că Luca nu pune niciodată în lumină în mod special necesitatea credinței pentru apostolul-vindecător, ci mereu pentru infirm (*Fap* 14,9) (GEORGE, *op. cit.*, 141).

⁹² *Holoklêria* (*hapax* în Noul Testament) indică totalitatea, deplinătatea vindecării care pătrunde acum omul întreg și nu doar membrele paralizate; este deja inclusă aici ideea mântuirii?

⁹³ „Credința care este prin intermediul lui”; prep. *dia* + gen. are valoare instrumentală sau cauzală. Isus este mediatorul credinței.

urmă, și nu de la o oarecare capacitate doar umană, provine, așadar, și posibilitatea de a se deschide la acțiunea sa salvifică⁹⁴. Credința, la rândul ei, este dată de Isus în predica apostolică⁹⁵. Iar aceasta, cu efectele sale, nu se desfășoară în secret sau într-un oarecare colț ascuns de lume, ci în prezența tuturor. Persecuția va fi o consecință inevitabilă.

3,17. Cu „și acum”⁹⁶ și apelativul „fraților!”⁹⁷ începe o nouă parte a discursului: invitația la convertire.

Introducând tema ignoranței, Luca reia un element care făcea parte din predica misionară adresată iudeilor.

Ignoranța apare aici ca o atenuantă, nu ca o acuză: ucigându-l pe Isus, evreii nu știau ceea ce făceau (Lc 23,34). Ignoranța nu privește doar condamnarea unui inocent, ci e mai degrabă legată la identitatea celui condamnat⁹⁸: ei nu îl cunoșteau pe *archêgos*-ul vieții și planul divin de mântuire care era în el. Și, totodată, deși această ignoranță a dus la împlinirea planului lui Dumnezeu vestit prin profeți (v. 18), ea rămâne o ignoranță vinovată, pentru că este născută din refuzul de a se deschide la vestea lui Isus, în ciuda faptului că însuși Dumnezeu l-a acreditat prin miracole în Israel (Fap 2,22).

Motivul ignoranței nu tinde să îi justifice pe iudei, ci le deschide o nouă posibilitate, aceea care are originile în Isus însuși, din moment ce cere iertarea divină și pentru cei care îlucid (Lc 23,34). Acum Isus este înviat, iar predica apostolică oferă un nou început tuturor, atât poporului, cât și conducătorilor săi. Aceștia din urmă constituie în *Evanghelie* partea ostilă și închisă lui Isus⁹⁹; dar în moartea lui Cristos, poporul și conducătorii sunt puși la un loc (Lc 23,13.18.23; Fap 13,27)¹⁰⁰.

Tema ignoranței, în discursul lui Petru, introduce deocamdată apelul la convertire. Este o temă care avea importanța sa în tradiție, întrucât constituie rațiunea de a fi a misiunii însăși.

3,18. Autorul completează afirmația precedentă cu o frază integral lucană, atât în ceea ce privește stilul, cât și conținutul¹⁰¹:

⁹⁴ Vezi F. HAHN, în *Les Actes des Apôtres*, a cura di J. Kremer, cit., 136, nota 27.

⁹⁵ Vezi G. SCHNEIDER, *in loco*.

⁹⁶ *Kai nyn* în discursuri: Fap 10,5; 13,11; 20,22.25; 22,16.

⁹⁷ „Fraților!": și Paul celor din Sinedriu (Fap 23,5). A-i numi pe iudei „frați” subliniază înrudirea religioasă și, prin urmare, creează o punte între predicator și ascultător.

⁹⁸ Vezi G. SCHNEIDER, *in loco*.

⁹⁹ *Archontes* formează în *Evanghelie* grupul ostil adesea opus poporului favorabil (Lc 19,47s; 23,35; 24,19s...).

¹⁰⁰ Textul occidental (D) înlocuiește verbul *oida* („a ști”) cu *epistasthai* („a ști, a fi capabil”, folosit la prima pers. pl.), dar, mai ales, explică răul făcut (tendința de a accentua vinovăția iudeilor) adăugând *hymeis* („voi”) și compl. *ponêron* al verbului *prassein* („a acționa”), care acum semnifică „a comite”. Se citește: „Știm că voi, din cauza ignoranței, ați comis o faptă rea” (vezi DELEBECQUE, *op. cit.*, 215).

¹⁰¹ Verb compus cu dublă prepoziție: *pro-kat-aggellein* („pre-anunța”), doar Luca în Noul Testament (și Fap 7,52). *Dia stomatos* + gen. („prin gura lui”: LXX): Lc 1,70, Fap 1,16; 3,18.21; 4,25; 15,7; 18,14. Expresia globală „toți profeții” (Lc 24,27; Fap 3,24; 10,43) manifestă convingerea unanimității Bibliei, care, drept cuvânt al lui Dumnezeu, nu suferă contradicții interne; expresia presupune lectura cristologică a textului sacru de către Biserici. Pentru tema suferinței (*pathein*

- suferința și moartea sunt elemente constitutive ale identității lui Mesia;
- ele fac parte din planul divin anunțat de Scripturi;
- acest plan a fost dus la împlinire prin uciderea lui Isus.

Fără să știe, așadar, iudeii au fost instrumentele lui Dumnezeu. Aceasta nu ridică vinovăția, ci pune în evidență paradoxul: „Tocmai uciderea slujitorului lui Dumnezeu din ignoranță este calea lui Dumnezeu de a ajunge la scopul său”¹⁰².

3,19. Iar acum, apelul la convertire, temă concludivă a prediciei apostolice, bine pregătită de versetele precedente. Luca pune alături două imperative¹⁰³:

- verbul *metanoein* se referă la căință, prin urmare, implică conștientizarea păcatului comis (în context: uciderea lui Isus);
- verbul *epistrephein* („a se întoarce”, „a se îndrepta”)¹⁰⁴ exprimă orientarea existențială către Dumnezeu și Cristos, o adeziune totală care se traduce și într-un comportament moral adecvat (*Fap* 26,20).

Luca nu intenționează să descrie fazele celor două comportamente succesive, ci două aspecte ale aceluiași act prezentat aici esențial ca o obligație a omului¹⁰⁵. Deja în Vechiul Testament convertirea comporta aceste două momente: rupțura de idoli și de rău și orientarea către JHWH.

Convertirea, în discursul lui Petru, implică acceptarea prediciei apostolice și, prin urmare, eliberarea din ignoranță, asumând un comportament pozitiv cu privire la slujitorul suferind, adică recunoscând că Isus este cu adevărat Mesia anunțat, care, fiind înviat – și o demonstrează miracolul săvârșit –, participă la puterea divină.

Convertirea este condiția indispensabilă pentru a obține de la Dumnezeu iertarea păcatelor¹⁰⁶. Nu este menționat Botezul în acest context; cititorul a fost deja informat cu privire la aceasta de *Fap* 2,38 și Luca nu vrea să se întoarcă la aceasta în al doilea discurs al lui Petru; el introduce o altă perspectivă: parusia Domnului.

fără compl. direct și sinonim pătimirii-morții lui Isus este tradițional, dar frecvent în Luca) lui Cristos (*Lc* 24,26.46; *Fap* 17,3; 26,23), drept caracteristică a funcției mesianice și a anunțului său în Scripturi, vezi textele fundamentale din *Lc* 24,25-27; 24,44-46. De notat și expresia „al său Mesia” (adică Cristosul lui Dumnezeu: și *Fap* 4,26, ca citare a *Ps* 2; *Lc* 9,20; 23,35): titlul are valoare funcțională (nu este un simplu supranume) și implică poziția mediatoare a lui Cristos. Luca nu uită niciodată că Dumnezeu rămâne autorul prim al planului salvific și al realizării sale: „Isus este numit *Cristos* întrucât este instrumentul predestinat (*Fap* 3,20) prin care Dumnezeu vrea să împlinească promisiunile sale” (J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 146)

¹⁰² STÄHLIN, *in loco*. Adverbul „astfel” punctează faptul că împlinirea planului lui Dumnezeu include tocmai moartea lui Mesia și subliniază astfel paradoxul (G. SCHNEIDER, 323, nota 77).

¹⁰³ Cele două verbe sunt împreună și în *Lc* 17,3s; *Fap* 26,18.20.

¹⁰⁴ *Epistrephein* în sensul de a se converti, chiar dacă tradițional, este privilegiat de Luca (*Mc*: 1; *Mt*: 1; *Lc*: 2; *Fap*: 8; *1Tes*: 1,9; *Gal* 4,9; *1Pt*: 2,25), probabil sub influența LXX.

¹⁰⁵ Vezi F. BOVON, *Luc, le Théologien*, cit., 293; A. GEORGE, *op. cit.*, 361ss; J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 421ss, și observațiile lui F. BOVON, *op. cit.*, 297.

¹⁰⁶ Verbul *exaleiphein* („a șterge”) este un *passivum divinum*; singulară alegerea acestui verb din partea autorului (este un *hapax* în opera lukană), chiar dacă pare tradițional (*Col* 2,14; cf. *Ap* 3,5; 7,17; 21,4). Legătura explicită între convertire și iertarea păcatelor se citește doar în *Mc* 1,4; 4,12 (citât) și în opera lukană: *Lc* 24,47; *Fap* 2,38; 5,31; 8,22; 26,18; *eis to* + inf. are valoare finală: și *Lc* 5,17; *Fap* 7,19 (și în unele mss. ale lui *Lc* 4,29; 20,20). Unele mss. importante, ca *Vaticanus*, citește *pros to* + inf. (nu schimbă sensul).

3,20-21. După ce a exprimat un prim efect al convertirii, și anume iertarea păcatelor ca dar divin în prezent, autorul sacru continuă cu o a doua propoziție finală (v. 20a)¹⁰⁷ relativă la viitor, lumea nouă care va începe cu parusia Domnului, mântuirea promisă mai întâi de toate Israelului, o promisiune mereu validă dacă Israelul se convertește. În aceste versete¹⁰⁸ Luca se folosește de o terminologie și de concepte luate în mare parte din apocaliptică și care nu se întâlnesc în altă parte în opera sa:

– ideea că ar putea convertirea lui Israel să accelereze „timpurile (*kairoi*) de mângâiere”¹⁰⁹ este iudaică¹¹⁰;

¹⁰⁷ *hopôs an* are sens final. Loisy încearcă să-l atenueze: „Converțiți-vă... în vederea timpurilor mesianice”.

¹⁰⁸ Nu este cazul de a intra în discuția complexă asupra vv. 20-21. Vezi BAUERNFEIND, 66-68.473-483; F. MUSSNER, *Die Idee der Apokatastasis in der Apostelgeschichte*, în *Praesentia Salutis*, cit., 223ss; J.A.T. ROBINSON, *The most primitive Christology of All?*, în *Twelve New Testament Studies*, London 1965², 139ss; G. LOHFINK, *Christologie und Geschichtsbild in Apg 3,19-21*, în *BZ* 13 (1969), 223ss; U. WILCKENS, *Missionsreden...*, cit., 153ss; F. HAHN, *Das Problem der alter christologische Ueberlieferungen in der Apostelgeschichte unter besonderer Berücksichtigung von Act 3,19-21*, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. KREMER, op. cit., 129ss; C.K. BARRETT, *Faith and Eschatology in Acts 3*, în *Glaube und Eschatologie*, ed., E. GRÄSSER e O. MERK, op. cit., 1ss. Ca adeseori, sunt față în față două poziții: tendința de a accentua aportul tradițional (Bauernfeind, Robinson, Wilckens, Roloff, R. Pesch) până la a considera vv. 20-21 ca un bloc străin copiat, în tensiune puternică cu punctul de vedere al lui Luca și tendința de a sublinia munca și gândirea redactorului (Haenchen, Conzelmann, G. Lohfink, G. Schneider), punând în lumină (ca Lohfink, 240) „tehnica mozaicului” lui Luca. Se poate discuta dacă Luca a compus aceste versete plecând de la elemente tradiționale de proveniență diferită (apocaliptică, profetică, liturgică...) sau dacă reface și integrează în text o unică tradiție preluată, iudaică sau iudeo-creștină, născută în ambientul Botezătorului (Wilckens, Bauernfeind), liturgic (Haenchen), misionar (Hahn) sau, oricum, iudeo-creștin, cu o puternică tensiune escatologică (Robinson, Thüsing, Lüdemann). Luca, după cum se întâmplă în special în primele opt capitole ale *Faptelor*, are la dispoziție elemente arhaice și se arată un bun cunoscător al acestor tradiții iudaice sau iudeo-creștine. Pe de altă parte, el nu ezită să elaboreze aceste date și, prin urmare, pe bună dreptate, merită să se țină cont de „caracterul lucan al pasajului” (Hahn, 140). Pe lângă aceasta, se poate presupune că autorul, dacă transmite tradiții străine, le reține într-o oarecare măsură, compatibile cu propria gândire, și că el consideră cititorul capabil – pe baza a ceea ce a scris până acum în opera sa – să interpreteze și să armonizeze corect conținutul care provine din tradiție cu teologia și cristologia sa.

¹⁰⁹ Conceptul „timpurilor de mângâiere” provine din apocaliptică (4Esd 11,46). Substantivul *anapsyxis* este unic în Noul Testament (o dată și în LXX: Ex 8,11); semnificația sa trebuie să fie dedusă și din uzul verbului corespondent (care se întâlnește și în 2Tim 1,16 și de 7 ori în LXX, dintre care Ps 38,14 LXX e Ps 65,12 LXX) în literatura profană (Platon, Filon). El dă ideea sensului de împropătare oferită de un pahar de apă sau indică un moment de odihnă, de pauză; în apocaliptică se poate referi la timpul mesianic înțeles ca moment de pauză (*repandre haleine*) după timpul suferinței. Expresia sugerează, oricum, aspectul paradiziac (și nu de judecată) de la sfârșitul timpurilor și este pe linia temei „marei sabat”, *odihna* escatologică (2 Bar 73-74,1; Evr 3,11.18; 4,1.3.5.10s). Luca identifică expresia cu cea succesivă „timpurile restabilirii tuturor lucrurilor”, adică cu mântuirea finală împlinită în momentul parusiei. Această legătură între parusie și mântuirea finală este tradițională (Lc 21,27-28; 1Tes 5,1-11; 1Cor 15,23-28). Explică Oepke (ThWNT 1, 390, 39-44): „timpurile (*kairoi*) de mângâiere” și „timpurile (*chronoi*) restabilirii tuturor lucrurilor” corespund unele altora și se clarifică reciproc, dar nu formează o tautologie: *kairoi* indică începutul schimbării, în timp ce *chronoi* lasă să se înțeleagă starea durabilă a lumii reînnoite. *Anapsyxis* desemnează latura subiectivă a lucrului, *apokatastasis* cea obiectivă. Pentru C.K. Barrett, unica excepție în consensul general, „timpurile de mângâiere” se aplică realității prezente a darului Duhului celor care se convertesc, potrivit escatologiei individuale a lui Luca (12s), și sunt, așadar, distincte de „timpurile restabilirii tuturor lucrurilor”.

¹¹⁰ Pentru G. Lüdemann (op. cit., 59), Luca se inspiră de la o comunitate iudeo-creștină de puternică formație escatologică.

– în expresia „de la prezența Domnului”¹¹¹ este implicită convingerea apocaliptică potrivit căreia bunurile salvifice sunt deja pregătite în cer, în așteptarea de a fi revărsate pe pământ (*Fap* 21,1ss).

Lui Luca, totodată, îi este străină ideea convertirii care poate să grăbească sfârșitul timpurilor. Introducând acest motiv în text, el vrea să-i amintească cititorului mai degrabă că Israelul – în pofida uciderii lui Mesia – rămâne primul destinatar al bunurilor salvifice finale, pentru că lui i-au fost făcute promisiunile profeților despre aceasta, cu condiția să răspundă pozitiv apelului la convertire care îi este adresat prin predica apostolică¹¹². În primele capitole ale *Faptelor*, orizontul se limitează, desigur, la misiunea în Israel și atenția este condusă, prin urmare, asupra sortii iudeilor¹¹³; dar cititorul știe încă de la începutul cărții (*Fap* 1,6-8) că misiunea către Israel este inclusă în misiunea universală¹¹⁴ și că deocamdată apelul la convertire, ca și venirea „timpurilor de mângâiere”, îi privește pe toți (*Fap* 17,31). Însușindu-ne cuvintele lui G. Lohfink, putem interpreta astfel gândirea lui Luca: „Convertiți-vă ca să puteți lua încă parte la timpul mesianic al mântuirii și ca Dumnezeu să vi-l poată trimite pe Mesia care era ales și destinat pentru voi”¹¹⁵.

În partea finală a v. 20 surprinde folosirea verbului „a trimite” (*apostellein*), care este folosit în Noul Testament pentru a vorbi de prima venire (întruparea) a Fiului pe pământ, niciodată pentru manifestarea sa parusiacă. Luca a preluat, poate, acest verb de la „tradiția-Ilie”? Este posibil, după cum sugerează alte contacte cu textul din *Mal* 4,5-6 LXX (sau 3,24s): „Și, iată, voi trimite (*apostellein*) vouă (*hymîn*) Ilie Tesbitul, mai înaintea venirii zilei Domnului...; care va reface (*apokathistanai*) inima tatălui către fiu...”¹¹⁶ Dar autorul se folosește de „tradiția-Ilie”

¹¹¹ *Kyrios* („Domnul”) se referă la Dumnezeu, nu la Cristos.

¹¹² Luca menține legătura între convertirea Israelului și parusie pentru că știe ideea paulină a convertirii poporului ales înainte de sfârșit? Nu pare (vezi concluzia cărții). Oricum, pentru Luca, misiunea către lumea iudaică trebuie să continue să fie înlocuită de cea către păgâni (vezi A. BARBI, în *Ricerche Storico-Bibliche* 1 [1990], 153).

¹¹³ Pe linia programei: predica este adresată de la început Iudeii (cc. 1-8), apoi Samariei și întregii lumi (*Fap* 1,8).

¹¹⁴ Vezi F. HAHN, în *Les Actes des Apôtres*, ed. J. Kremer, cit., 144.

¹¹⁵ Vezi și G. SCHNEIDER, 326.

¹¹⁶ Teza potrivit căreia *Fap* 3,20-21 resimte influxul unei tradiții iudaice sau iudeo-creștine despre venirea lui Ilie chiar înainte de sfârșitul timpurilor (*Mal* 4,5-6 LXX) a fost susținută de Bauernfeind (*op. cit.*, 66-68), reluată de U. Wilckens (*op. cit.*, 153s) și de o majoritate a exegeților. Contactele verbale, de fapt, nu lipsesc: verbul *apostellein* cu privire la ziua Domnului; verbul *apokathistanai* corespunde substantivului *apokatastasi* din *Fap* 3,21; de notat și în *Fap* 3,20-21 absența vocabularului creștin tipic parusiei. Pentru Bauernfeind, este suficient de a șterge din verset „Isus Cristos” și a-l înlocui cu „Ilie” pentru a regăsi textul scris al tradiției iudaice despre Ilie și Moise (cf. v. 22), pe care Luca l-a copiat pur și simplu (într-un studiu ulterior, exegetul pare să abandoneze această ipoteză și să o urmeze pe cea a lui Wilckens: vezi *op. cit.*, 473ss).

F. Hahn (148s) neagă orice dependență de *Mal* 4,5-6: contactele sunt doar formale: parusia lui Isus nu precede (ca întoarcerea lui Ilie) „ziua Domnului”; și verbul „a restaura”, în textul profetului, privește convertirea inimilor, și nu transformarea *cosmosului*.

Totodată, *Mc* 9,11-13 mărturisește că „tradiție-Ilie” a fost primită în creștinismul primitiv și pe linia lui *Fap* 3,21, verbul „a restaura” este pus în relație cu „toate lucrurile” (*panta*: *Mc* 9,12, cf.

doar ca material arhaicizant pentru a vorbi despre parusie într-un context iudaic.

În expresia „Mesia destinat vouă”¹¹⁷, Luca subliniază „vouă”: Mesia a fost promis lui Israel mai înainte de oricine: asupra poporului ales se concentrează în special efortul predicii misionare. Nu putem să excludem, totodată, că „pentru voi” trebuie să fie pus în relație cu parusia și că, prin urmare, întâlnirea iudeilor cu Isus glorios va fi mântuirea prin intermediul harului.

În Fap 3,21a, Luca împrumută din nou o concepție (pe linia „tradiția-Ilie”) pe care nu o face proprie: cerul văzut ca loc unde Mesia rămâne până la parusie. Ideea însă nu contrastează cu viziunea lucană exprimată în Fap 1,11 (înălțarea la cer până la întoarcere) și nu este, așadar, incompatibilă gândirea evanghelistului; cititorul, de altfel, știe că în cer Isus nu este inactiv, întrucât posedă puterea mesianică încă de la înviere¹¹⁸.

În optica lui Luca, prezența Celui Înviat în cer până la parusie este conformă cu planul lui Dumnezeu¹¹⁹ și este, așadar, o etapă necesară în istoria mântuirii care va ajunge la împlinire cu parusia însăși.

Luca descrie parusia și ca „restabilire a tuturor lucrurilor”¹²⁰, imagine care nu se întâlnește în altă parte în opera sa, dar care trimite în mod clar la Fap 1,6,

Fap 3,21); dar venirea lui Ilie este referită nu la Mesia, ci la Botezător, precursorul său; este, așadar, respectată în Mc perspectiva lui Malahia a unei venirii care precede sfârșitul.

În sfârșit, Luca a putut să se inspire de la o tradiție referitoare la întoarcerea lui Ilie (o confirmă reprezentarea în v. 21a a lui Mesia reținut în cer, mai înainte de a fi trimis: gândire în sintonie cu tradiția lui Ilie, dar nu cu credința lui Luca asupra funcțiunii lui Cristos înălțat la cer la dreapta lui Dumnezeu și, prin urmare, care lucrează în prezent în istorie), dar nu se interesează despre o asemenea tradiție, după cum o demonstrează omiterea lui Mc 9,11-13 în *Evangelhia* sa.

Potrivit lui U. Wilckens (a cărei gândire este împărtășită de Bauernfeind, *op. cit.*, 473ss), Luca ar fi adunat tradiția din *milieu* a Botezătorului, creștinând-o și introducând-o în concepția sa teologică (p. 155). Evanghelistul, și în altă parte în opera sa, folosește și corectează tradiții baptismale pentru a intra în dialog cu creștinii care par să simpatizeze cu această mișcare.

¹¹⁷ Verbul al doilea *procheirizesthai* („a alege, a institui, a destina”), cu o nuanță de temporalitate dată de prep. *pro-*: pre-alege, este folosit la part. perf. pas.; perfectul indică o acțiune trecută, al cărei efect durează în prezent. Se întâlnește doar în *Fapte* (Fap 3,20; 22,14; 26,16), în Noul Testament; în mod normal, ideea unei astfel de „pre-alegeri” este aplicată crucii (Rom 3,25) sau vocației profetice (Ier 1,5; Is 49,1; Gal 1,15), niciodată parusiei. Subiectul (implicit) al verbului „a trimite” este Dumnezeu: ca întotdeauna, Luca nu uită că Dumnezeu este primul autor, inițiatorul diferitelor etape ale istoriei mântuirii, inclusiv parusia lui Isus.

¹¹⁸ Potrivit lui J.A.T. Robinson (în *Twelve New Testament Studies*, cit., 139ss), Luca s-ar fi servit în Fap 3,20-21 de o „fossile”: mărturie arhaică a unei comunități, care nu vedea încă întronizarea mesianică petrecându-se în evenimentul pascal, ci doar parusia: o viziune teologică provizorie, imediat depășită de cristologia kerygmei apostolice, prezentă în Fap 2. Rămânând la această viziune arhaică, a doua venire a lui Cristos nu ar coincide cu parusia, ci, pe linia unei concepții iudaice, cu începutul timpului mesianic care precede sfârșitul. Pentru moment, Isus ar fi doar „desemnat” ca Mesia, rămânând în cer într-o așteptare inoperantă.

¹¹⁹ *dei* („este necesar”), pe care Luca îl folosește fără probleme, subliniază această conformitate a istoriei salvifice cu planul lui Dumnezeu vestit de profeți.

¹²⁰ Substantivul *apokatastasis* este un *hapax* în Biblie; mai frecvent verbul (de 8 ori în Noul Testament); *pantôn* („tuturor”) ar putea fi la masculin (cu referire la umanitate); este de preferat de citit la neutru (cu referire la *cosmos*).

unde tema restaurării împărăției pentru Israel este amplificată, fiind introduse toate națiunile.

Termenul *apokatastasis* sugerează tema *restitutio ad integrum*, prezentă în întreg Orientul, dar care în Israel a primit o orientare escatologică (nu ciclică) și pe care creștinismul a aplicat-o lui Isus: prin intermediul lui Cristos, Dumnezeu va restabili lumea căzută, în plinătatea și în integritatea de la prima creație¹²¹.

O particularitate a lui Luca este aceea de a pune în relație această restaurare universală cu anunțul profeților; în mod normal, un asemenea anunț și împlinirea sa privesc prima venire a lui Mesia sau evenimentul pascal, nu parusia. Este clar pentru autorul sacru că istoria mântuirii se împlinește cu parusia și restaurarea tuturor lucrurilor; dar este prima dată când acest ultim act este introdus în promisiunile Scripturii¹²².

3,22-23. Printr-o citare liberă a Dt 18,15-19¹²³, Luca dezvoltă acum un alt aspect relativ la convertire: consecințele negative pentru cine nu primește chemarea. Insistența autorului continuă, de fapt, pe ascultarea de un profet ca Moise.

Moise însuși, în haină de profet, e văzut ca autor al Pentateuhului, anunță un profet asemănător lui și invită la a-l asculta. Așteptarea unui astfel de profet era vie în anumite ambiente ale iudaismului¹²⁴. Tradiția creștină nu are dificultăți în a-l identifica cu Isus, noul Moise. Luca are idei de această tipologie, dar nu o dezvoltă¹²⁵. Îl interesează conținutul a ceea ce a zis Moise, mai mult decât comparația cu Isus¹²⁶. Autorul actualizează acest conținut și îl adaptează la contextul discursului

¹²¹ Normal, verbul *apokathistanai* (și substantivul) nu semnifică doar „a stabili”, ci „a restabili, a restaura”, adică a repune un lucru la locul său inițial. Biblia poate aplica conceptul fie la întoarcerea paradisului terestru, fie la restaurarea lui Israel în integritatea celor douăsprezece triburi. Se naște, totodată, în apocaliptică, concepția că Dumnezeu va transforma totul și că noul va lua locul vechiului (verbul în discuție ar putea fi folosit și în această perspectivă, doar cu sensul de „a restaura”) (vezi F. HAHN, *op. cit.*, 146ss; C.K. BARRETT, 15s).

¹²² Pron. rel. *hôn* („ale căror”) ar putea să se refere la *chronôn* („timpuri”), poate mai bine la *pantôn* („tuturor lucrurilor”): Dumnezeu a vorbit în Scriptură de „restabilirea tuturor lucrurilor”, nu de timpul în care această restaurare se va petrece (cf. *Fap* 1,7). Formularea v. 21b: „Dumnezeu a vorbit din veșnicie prin gura sfinților săi profeți” este redacțională: vezi *Lc* 1,70.

¹²³ *Fap* 3,22 este „o liberă și, totodată, atentă contopire de elemente luate din *Dt* 18,15-19” (C.M. MARTINI, *L'esclusione dalla comunità del popolo di Dio e il nuovo Israele secondo Fap 3,22* în *Bb* 1 [1969], 1ss). Mai ales după descoperirea fragmentului 4Q 175, se întărește convingerea că Luca nu ar fi lucrat direct pe textul LXX, ci ar fi avut la dispoziție o colecție de mărturii adunate de la tradiția iudaică sau creștină (B. RIGAUX, *Dieu l'a ressuscité*, cit., 74ss; T. HOLTZ, *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas* [TU 104], Berlin 1968; ROLOFF etc.).

După cum rezultă din studiul lui C.M. Martini, *Fap* 3,22s se explică bine ținând cont doar de munca lui Luca pe textul LXX. Pentru exeget, în schimb, *Fap* 3,23 nu recheamă *Lev* 23,29 (contextul este prea diferit), dar Luca reia o expresie biblică fără sprijin într-un text precis (p. 9).

În *Fap* 3,20-26, Luca lucrează pe un comentariu midrașic din *Dt* 18,15-19 găsit în tradiție? (vezi M. DUMAIS, în *Le Nouveau Testament. Homélies sur l'Ecriture*, 8, cit., 140s)

¹²⁴ La Qumran (vezi 4Q 175,5-7); la samariteni.

¹²⁵ Scrie F. Bovon: „Perspectiva luncană este (doar)... ușor tipologică. Moise și legea au încă pentru el o anumită importanță, dar limitată la istoria mântuirii și la schema promisiunilor și a împlinirii lor” (*La figure de Moïse dans l'oeuvre de Luc*, în *L'Oeuvre de Luc*, cit., 91).

¹²⁶ Și verbului „a ridica” convine să i se lase primul sens și a nu se vedea deja o aluzie la înviere. Luca va da *sensus plenior* verbului *istanai* (ridica-învia) în v. 26.

și pentru cititor: el pune pron. „vouă”¹²⁷ în poziție emfatică, înainte de verbul „a ridica”, insistând asupra faptului că Israel este primul destinat la care este trimis Mesia; apoi, el amplifică finalul din *Dt* 18,15 („pe el îl veți asculta”) adăugând „potrivit celor ce vi le va spune vouă” (luat din *Dt* 18,16a și corelat cu „ceea ce el va spune” din v. 19 cu mențiunea „vouă”): sunt astfel subliniate fie importanța întregii predici apostolice (care, pentru Luca, provine de la Isus însuși: *Lc* 24,44-47), fie necesitatea de a o primi, punând accentul pe responsabilitatea ascultătorilor iudei.

Din *Dt* 18,19 Luca reia, în v. 23¹²⁸, ideea pedepsei, dar o subliniază puternic cu o altă expresie biblică: a fi exclus de popor; este ruina totală, o pedeapsă gravă și ireparabilă ca moartea. Speranța finală oricum nu este luată (v. 20).

În expresia lui Luca despre excluderea poporului, acest din urmă termen primește un nou conținut¹²⁹. Este mereu Israelul ca popor al lui Dumnezeu, dar acum este definit în raport cu Isus: fac parte din „popor” cei care ascultă glasul lui Isus. Este făcută, așadar, o distincție între „Israelul promisiunii și Israelul credinței” (Martini). Iese în evidență noțiunea de „adevăratul Israel” (expresia se întâlnește pentru prima dată în Iustin). „Adevăratul Israel este doar acolo unde este ascultată vocea lui Isus”¹³⁰.

Cu discreție, Luca anunță cititorul și pregătește terenul pentru două teme fundamentale ale cărții sale: misiunea către națiunile păgâne («cei care vor asculta»; și vv. 25s) și, mai înainte, conflictul cu autoritatea iudaică, persecuția¹³¹.

3,24. Moise nu este o voce izolată. Lui i se adaugă corul profeților, începând cu Samuel și continuând, în ordine, cu toți ceilalți¹³². În formă rezumată, Luca reînnoiește tema dragă lui: Scripturile mărturisesc că Isus a dat început timpurilor mântuirii¹³³: omul este de acum chemat la decizie și aceasta îi privește pe bună dreptate pe iudei, dat fiind că ei sunt „fiii profeților” (v. 25).

¹²⁷ Pentru a armoniza cu contextul, Luca schimbă sg. „pentru tine” (LXX) cu pl. „vouă”.

¹²⁸ Luca începe v. 23 cu un *estai de* („dar va fi”, absent în LXX, în *Dt* 18,19 și în *Lev* 23,29), poate pentru a întări caracterul profetic pe modelul din *Fap* 2,17 (începutul citării din *Il* 3,1-5) sau pentru simpla imitare a stilului LXX.

¹²⁹ Vezi C.M. Martini, 11ss: „*Laos* în 3,23 nu înseamnă creștinii ca diferiți de Israel. Cuvântul continuă să se refere la colectivitatea pe care Dumnezeu și-a ales-o începând cu Sinai, dar contextul arată că modul de definire a caracteristicilor acestei colectivități suferă o mutație importantă, prevăzută de Scripturi, mutație care se răsfrânge asupra celor care fac parte din ea” (p. 13).

¹³⁰ Roloff, *in loco*.

¹³¹ Citând *Dt* 18,15ss (*Fap* 7,37, cf. v. 35), Luca ar putea avea în minte destinul comun al lui Moise și Isus: opoziția constantă la mesajul lor.

¹³² Vezi *men... de* („pe de o parte... pe de alta”) care leagă Moise de toți profeții. De ce este numit Samuel? (*Evr* 11,32: Samuel și profeții) Samuel e considerat primul profet: cartea sa deschide seria așa-numiților „profeți anteriori” (cărțile istorice ale Bibliei) (vezi G. Schneider, 328 nota 117). Pentru B. Rigaux: „Adăugând Samuel la toți ceilalți profeți, așa cum se spunea «Moise și profeții», se privește la totalitatea economiei antice mai mult decât la cărți” (*Dieu l'a ressuscité*, cit., 79).

Construcția frazei este stângace; „vorbeau” este superfluu *Kathexês* (= *ephexês*: „înainte” = în ordine, succesiv) se întâlnește doar în opera luciană în Noul Testament (*Lc*: 2; *Fap*: 3). Luca alege și verbul *kataggellein* referitor la anunțul creștin (de 11 ori în *Fapte*; și de 7 ori în Paul, inclusiv *Col* în Noul Testament).

¹³³ „Aceste zile” se referă la timpul prezent ca timp de mântuire și de decizie.

Nu este vorba de a căuta la acest sau acel profet citate precise sau explicite cu privire la evenimentul Cristos. Suntem în prezența unei lecturi creștine a Bibliei, lectură în care este implicată convingerea că întreg Vechiul Testament este orientat spre împlinirea mântuirii înfăptuite în Cristos. Reiese din context gândirea lui Luca potrivit căreia evenimentul Cristos și roadele sale (comunitatea creștină și predica apostolică) sunt înrădăcinate permanent în cuvântul lui Dumnezeu care s-a revelat în istoria Israelului.

3,25. Pronumele „voi” este din nou pus la începutul frazei: iudeii sunt, de fapt, primii interesați: „fii ai profeților” și „fii ai alianței”¹³⁴, adică moștenitori și destinatari ai profețiilor și promisiunilor vestite în Vechiul Testament. Petru le amintește, așadar, iudeilor că tocmai ei sunt moștenitorii pactului stipulat de Dumnezeu cu Abraham¹³⁵. Sunt, așadar, invitați să înțeleagă că promisiunea făcută lui Abraham, și anume binecuvântarea divină, s-a împlinit în Isus pentru lume, dar în special pentru ei.

Luca citează *Gen* 22,18 LXX actualizându-l: „în sămânța ta vor fi binecuvântate toate familiile pământului”¹³⁶. El nu reproduce citatul literal; așază în poziție emfatică „în sămânța ta”, aceasta din urmă identificată cu Isus¹³⁷. Înlocuiește și „națiunile” cu „familiile”, pentru că deocamdată nu se referă la lumea păgână, ci la poporul iudaic¹³⁸; expresia „toate familiile pământului” cuprinde, așadar, atât iudeii, cât și păgânii¹³⁹, ceea ce convine contextului discursului lui Petru.

¹³⁴ „Fii alianței” (*Ez* 30,5; *Ps. Salom.* 17,15), în iudaism distinge israeliții de popoarele păgâne. „Fiul lui...” în lumea ebraică exprimă apartenența la..., relația intimă. „Fiii profeților” sunt moștenitorii lor (cf. *Tb* 4,12); în Vechiul Testament, expresia (dar nu este cazul nostru) îi indică și pe cei care exercită aceeași funcție (*2 Rg* 2,3.5.7.15).

¹³⁵ „...ai alianței pe care (hēs: atragere a relativului) care ia cazul antecedentei, adică gen.; este frecvent în Luca) Dumnezeu a încheiat-o cu părinții voștri...”: acum, Luca nu scrie „părinții noștri” (v. 13), pentru că se adresează iudeilor ca unor persoane care trebuie încă să-l primească pe Isus. Când Luca vorbește despre „alianță” (*diathēkē*), se referă mereu (în afară de *Lc* 22,20: la „noua alianță”) la pactul cu Abraham (*Lc* 1,72; *Fap* 3,25; 7,8), nu la cel de pe Sinai (influență paulină?). Și în altă parte Luca vorbește de jurământ și de promisiunile făcute lui Abraham: *Lc* 1,55.73; *Fap* 7,5s. 17; cf. și *Lc* 3,8; 13,16; 19,9.

¹³⁶ LXX scrie: „Și vor fi binecuvântate în sămânța ta toate națiunile pământului; citatul este deja folosit de Paul (*Gal* 3,8) și aplicat lui Cristos (*Gal* 3,16). Dar în timp ce Luca se folosește de aceasta pentru a aminti iudeilor că ei sunt primii destinatari, Paul pune accentul pe păgâni ca moștenitori ai promisiunii. Nu este nevoie de presupunere, o combinație dintre *Gen* 22,18 și 12,3. Textul mai apropiat este *Gen* 22,18 și schimbările din *Fap* 3,25 pot fi explicate ca redacționale.

¹³⁷ Sămânța este Isus, ca și în *Gal* 3,16, și nu Israel; îl indică pron. *auton* legat de verbul *eulogein* („a binecuvânta”) în v. 26. Aceasta explică și de ce Luca, contrar obiceiului său, preferă același verb în v. 25 (în locul verbului compus *eneulogein* din citarea *Gen* 22,18; el nu folosește niciodată acest verb compus în opera sa, ci doar verbul simplu: de 15 ori).

Verbul este la pasiv, ca în LXX (de părere diferită G. SCHNEIDER, 330, nota 132); doar în TM este reflexiv.

¹³⁸ Luca nu include poporul iudeu în termenul *ethnē*, care indică mereu poporul păgân.

¹³⁹ *gē* („pământ”) nu are sensul restrictiv de „țară”, adică Palestina (potrivit unui anumit uz biblic), ci conservă semnificația universală pe care o are în citat: familiile lumii, și nu „triburile pământului”, adică cele 12 triburi ale lui Israel). Nu este de descoperit nicio intenție apologetică în verset: binecuvântarea trebuie să se extindă la toate națiunile, și nu doar la iudei (de părere

3,26. În versetul final, Luca se leagă din nou de punctele importante ale discursului¹⁴⁰ și conchide totul ca un apel adresat iudeilor, scopul întregului discurs al lui Petru. Ca și în versetul precedent, iudeii sunt numiți la începutul frazei și pentru prima dată apare explicit termenul *protôn* pentru a sublinia prioritatea lui Israel, primul destinatar al binecuvântării divine promise lui Abraham și acum comunicate prin Isus. Acest respect al poziției Israelului în ordinea oferirii mântuirii pătrunde conștiința Bisericii apostolice (*Rom* 1,16; 2,9-10), corespunde planului cărții *Faptelor* și este schematizat în relatările misionare (*Fap* 13,46; cf. 13,5; 14,1; 17,1s.10 etc?).

Luca reia verbul *anistanai* („a ridica”) din citatul v. 22. Acest verb poate păstra semnificația pe care o avea în versetul în discuție și să facă aluzie la trimiterea lui Mesia în istoria umană (întrupare și activitate terestră): prin venirea lui Cristos, Dumnezeu a realizat promisiunea făcută lui Abraham, mântuirea pe care acum apostolii o vestesc Israelului¹⁴¹. Totodată, Luca ar putea să se joace cu semnificația dublă a verbului, conștient fiind că, pentru urechea creștină, el este sinonim cu „a învia”: pentru a comunica binecuvântarea – darul Duhului în special – trebuia ca Dumnezeu să-l învie pe Slujitorul său¹⁴². În această optică, trimiterea lui Isus ca purtător al binecuvântării lui Dumnezeu se realizează în misiunea apostolică. „Această expresie ne face să pricepem cum înțelege autorul *Faptelor* prezența lui Isus în lucrarea Bisericii: Isus nu se arată vizibil, dar este mereu prezent în toate inițiativele mântuirii săvârșite de cei pe care el i-a trimis și cărora le-a dăruit Duhul său”¹⁴³.

Discursul se încheie cu apelul la convertire: deși invitația este adresată tuturor, Luca ține să sublinieze dimensiunea personală a acestui act și, prin urmare, face apel la responsabilitatea fiecăruia.

Ultima propoziție are două posibilități de lectură, în funcție de înțelegerea în formă tranzitivă sau intransitivă (reflexivă) a verbului *apostrephein* („a îndepărta”).

În primul caz, Dumnezeu însuși este autorul convertirii, oferindu-i omului harul (ca rod al binecuvântării) de a se îndepărta de rău¹⁴⁴.

În al doilea caz, Dumnezeu comunică binecuvântarea dacă fiecare se îndepărtează de rău; convertirea omului este condiția necesară pentru ca binecuvântarea

contrară J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 251); intenția lui Luca este tocmai de a-i include și pe iudei în chemarea la convertire.

¹⁴⁰ Verbul *anistanai* trimite la v. 22; *pais theou* la v. 13; *apostellein* la v. 20; *eulogein* la v. 25; *apostrephein* la v. 19.

¹⁴¹ Așa, Bauernfeind, Haenchen, Conzelmann, Hahn, Roloff, R. Pesch.

¹⁴² Așa, J. Dupont, Marshall, Martini, G. Schneider...

În favoarea acestei interpretări este și ordinea verbelor: *anistanai* precede verbul „a trimite” (G. Schneider). Termenul *pais* („slujitor”), ca în v. 13, nu face referire atât la Slujitorul suferind glorificat de Dumnezeu, ci mai ales la misiunea istorico-salvifică a celui care, ca și Moise și alții, este trimis de Dumnezeu pentru a împlini planul divin.

¹⁴³ CM. MARTINI, *in loco*.

¹⁴⁴ Așa, Bauernfeind, Wikenhauser, Stählin, Williams.

Ponêria: răutate, perversitate; vezi *Ier* 39,32 (LXX).

divină să fie comunicată¹⁴⁵. În tema convertirii, Luca are mai degrabă obișnuința să insiste pe decizia și deci pe responsabilitatea omului în răspunsul la chemarea lui Dumnezeu (*Fap* 2,38; 3,19), chiar dacă nu ignoră, desigur, că Dumnezeu este mereu cel care îi oferă omului posibilitatea convertirii (*Fap* 5,31; 11,18; 17,30)¹⁴⁶.

Acțiunea lui Dumnezeu, așadar, nu exclude acțiunea omului, darul, de fapt, (...) nu este un obiect, ci o relație unde mișcarea unuia provoacă reacția celuilalt... Întâlnirea dintre Dumnezeu și cel credincios se va petrece deci dacă va izbucni într-o relație vie, dacă cei doi parteneri decid a merge unul către celălalt¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Pe această linie, Loisy, Haenchen, Conzelmann, Bovon, J. Dupont (*Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 430, nota 19).

Pentru traducerea expresiei *en tô(i) apostrephein* (prep. + inf. substantivizat la dat.), vezi Blass, 404/3.

¹⁴⁶ Despre argument, vezi F. BOVON, *Luc le Théologien*, cit., 297.

¹⁴⁷ F. BOVON, *Luc le Théologien*, cit., 306.

CAPITOLUL 4

3. Conflictul cu autoritatea: *Fap 4,1-22*

¹Pe când [Petru și Ioan] vorbeau poporului, au venit la ei preoții, comandantul gărzii templului și saduceii, ²înfuriați că învață poporul și vestesc în [numele] lui Isus învierea din morți. ³Au pus mâinile pe ei și i-au pus sub pază până a doua zi, căci era deja seară. ⁴Dar mulți dintre cei care auziseră cuvântul au crezut și numărul bărbaților s-a ridicat la [aproape] cinci mii. ⁵A doua zi s-au adunat în Ierusalim conducătorii, bătrânii și cărturarii, ⁶marele preot Anna, Caiafa, Ioan și Alexandru și toți câți erau din neamul arhieresc, ⁷i-au adus în mijloc și îi interogau: „Cu ce putere și în numele cui faceți voi aceasta?” ⁸Atunci, Petru, plin de Duhul Sfânt, le-a spus: „Conducători ai poporului și bătrâni, ⁹noi suntem cercetați pentru binele făcut unui om bolnav și cum a fost acesta vindecat. ¹⁰Să vă fie cunoscut tuturor și întregului popor al lui Israel: în numele lui Isus Cristos Nazarineanul, pe care voi l-ați răstignit, dar pe care Dumnezeu l-a înviat din morți, în el stă acesta înaintea voastră vindecat. ¹¹[Isus] este «piatra disprețuită de voi, constructorii, care a ajuns piatra unghiulară». ¹²Și nu este în nimeni altul mântuirea, pentru că nu este niciun alt nume sub cer dat oamenilor, în care trebuie să fim mântuiți”. ¹³Văzând îndrăzneala lui Petru și a lui Ioan și știind că sunt oameni fără învățătură și necunoscători, au rămas uimiți. Îi recunoșteau că fuseseră cu Isus. ¹⁴Dar, privindu-l pe omul vindecat, care stătea în picioare împreună cu ei, nu puteau spune nimic împotriva. ¹⁵Atunci, poruncindu-le să iasă afară din Sinedriu, s-au sfătuit între ei ¹⁶spunând: „Ce să facem cu acești oameni? Căci le este cunoscut tuturor celor care locuiesc în Ierusalim că prin ei s-a săvârșit o adevărată minune și nu o putem nega. ¹⁷Dar ca [aceasta] să nu se răspândească și mai mult în popor, să-i amenințăm să nu mai vorbească nimănui în numele acesta!”. ¹⁸Și, chemându-i, le-au poruncit să nu mai vorbească absolut deloc și să nu mai învețe în numele lui Isus. ¹⁹Dar Petru și Ioan, răspunzând, le-au zis: „Judecați voi dacă este drept înaintea lui Dumnezeu să ascultăm mai degrabă de voi decât de Dumnezeu! ²⁰Căci noi nu putem să nu vorbim despre ceea ce am văzut și am auzit”. ²¹Dar ei, amenințându-i din nou, i-au lăsat [să plece], negăsind nimic pentru ce să-i pedepsească din cauza poporului, pentru că toți îl preamăreau pe Dumnezeu pentru cele întâmplate. ²²Căci omul cu care se făcuse acest semn de vindecare avea mai mult de patruzeci de ani.

Din punct de vedere literar și narativ, nu este o ruptură cu ceea ce precede; *Fap 4,1-22* reia teme fie din relatarea vindecării (*Fap 3,1-10*), fie din discursul lui Petru (*Fap 3,11-26*). Conflictul cu autoritatea iudaică apare deci în relatare ca o consecință inevitabilă, atât a activității taumaturgice, cât și a predicii misionare.

Și totuși, în capitolele precedente nu a fost nicio aluzie la un contrast sau o tensiune cu conducătorii iudeilor. Luca a relatat până acum evenimente pozitive pentru Biserica ce se naște, care nu întâlnește nicio ostilitate: primire favorabilă din partea poporului, creștere continuă a comunității din Ierusalim. Desigur, el

nu ignoră că, din punct de vedere istoric, opoziția din partea autorităților iudaice nu s-a stins complet cu uciderea lui Isus și că acum se îndreaptă către cei care îl urmează pe Isus. Dar, după cum scrie C.M. Martini, Luca lucrează prin cadre narative, expuse într-o succesiune ordonată de perioade¹:

Luca pare să fi avut intenția, în primele trei capitole ale *Faptelor*, să descrie o situație mai degrabă ideală a trecerii de la religia iudaică la credința creștină, fără să țină cont de condițiile reale ale timpului și de opozițiile care, cu siguranță, trebuiau să fi fost vii încă de la început. Este vorba despre un fel de istorie idealizată a originilor, de un „paradis terestru” al comunității, în care se reflectă intenția lui Dumnezeu, planul său, care s-ar fi realizat dacă nu ar fi apărut opoziția din partea răutății oamenilor².

Autorul introduce acum o temă centrală a secțiunii cărții: persecuția, ca element constitutiv al experienței creștine care se interpune drumului pascal al lui Cristos³. Contrastul între creștinism și iudaism nu este datorat rivalității între religii și nu constă în contrapunerea a două sisteme care vor să domine prin forță unul asupra altuia. Forța evangheliei, forța comunicată de Duhul, stă tocmai în iubire, care este serviciu și dar al vieții. Dar tocmai acest mesaj de libertate suscită ostilitatea autorității care vede amenințată ordinea socio-religioasă din puterea sa. În contact cu predica apostolică apar forțele răului care acționează în istorie. Acest rău (*ponêria*, *Fap* 3,26) se identifică acum cu puterea constituită care încearcă, inutil (*Fap* 4,14ss), să reducă la tăcere mărturia apostolilor. Există o altă putere în acțiune: Duhul Rusaliilor, care dă forță mărturiei apostolice (*Fap* 4,8.13, cf. *Lc* 21,12-15). Așa că în mijlocul Israelului se dezvoltă un nou model de societate, bazat pe predica apostolilor; se constituie adevăratul Israel și, prin urmare, cititorul este condus să înțeleagă că autoritatea legitimă în Israelul credincioșilor este luată de la conducătorii iudei pentru a fi recunoscută apostolilor⁴.

Fragmentul se împarte și formal⁵ în două părți:

– Vv. 1-4 relatează arestarea lui Petru și a lui Ioan: acestea servesc de legătură: unesc scena procesului la discursul lui Petru pe care îl precede și introduc cititorul în acțiune;

– Vv. 5-22 sunt împărțite în diferite unități: mărturia apostolilor în fața sinedriului (vv. 5-12); sinedriul se consultă (vv. 13-17); avertismentul sinedriului către apostoli și mărturia ulterioară a acestora (vv. 18-22).

În această primă etapă narativă a cărții, tema persecuției nu se încheie încă cu o sentință de condamnare, ci doar cu o simplă amenințare.

Luca insistă asupra incapacității autorității iudaice de a acuza creștinismul, reflectată de neputința puterii umane în fața răspândirii evangheliei sau a ilegimității atacurilor sale.

¹ *Excluderea din comunitate ...*, cit., în *Bb* 1 (1969), 4.

² *Ibid.*, 3.

³ Vezi G. BETORI, *Perseguitati a causa del nome*, cit., 155ss. Pentru contactele literare cu pătămirea lui Isus, vezi R. Pesch, 163.

⁴ Vezi L.T. JOHNSON, 80s.

⁵ Incluziune între v. 1 și 2.21 (verbul „a vorbi” și substantivul „popor”); între vv. 5 și 22 („a se întâmpla”). Pentru detalii ulterioare, vezi G. BETORI, *op. cit.*, 43.

Nu este unanimitate în discuția asupra istoriei tradiției relatării, chiar dacă exegeza actuală tinde să evidențieze mai mult munca lui Luca și să considere pasajul fundamental ca o compoziție redacțională.

Oricum, este evident că autorul sacru nu oferă un rezumat exact al unui proces istoric determinat. Prea multe detalii fac descrierea ireală și servesc mai degrabă la a desena un cadru tipic și la a oferi o învățătură cititorului. Pentru a justifica arestarea, Luca propune motivul învierii din morți, negată de saducei (Fap 23,6-8), dar credința în învierea morților, împărtășită de farisei, nu poate fi un motiv pentru a-i pune în închisoare pe apostoli; saduceii ar fi trebuit să-i închidă pe toți fariseii! Mai mult, saduceii nu sunt un organism juridic, ci familii nobile de preoți și laici. Motivul arestării este abandonat în continuare și se revine la tema vindecării în numele lui Isus și apoi la mărturia apostolică a kerygmei. Întrebarea autorității din v. 7 (ea amintește de Lc 20,2) este formulată ca să poată introduce corect răspunsul lui Petru (aceeași tehnică narativă în Fap 19,3), dar acest răspuns nu poate fi o noutate pentru ascultători, pentru că este motivul adevărat al arestării! Nu se explică apoi de ce în v. 13 apostolii sunt recunoscuți ca fiind cei care îl urmează pe Isus! Lipsesc, în afară de aceasta, preliminariile unei arestări și un proces; nu există identificarea vinovaților; nu se discută dacă acest caz este de supus unei judecăți... O anumită tensiune există și între motivul eliberării (teamă de mulțime: v. 21) și faptul că, în realitate, conducătorii nu au avut nicio ezitare în a-i aresta pe apostoli și a-i pune în închisoare: poporul între timp nu s-a mișcat⁶. În sfârșit, Fap 4,1-22 se demonstrează esențial o compoziție lucană. Dar ce tip de tradiție îi stă la bază?⁷ Probabil, este oportun de a se vorbi despre informații care nu mai sunt definibile și despre o anumită cunoaștere a situației inițiale a Bisericii din Ierusalim (istoric, prima opoziție ar fi putut surveni de la grupul saduceilor, iritați de faptul că acest caz-Isus nu s-a rezolvat prin răstignirea sa)⁸. Plecând de la aceste elemente și utilizând tehnica narativă a epocii, Luca autorul construiește o relatare cu scop teologic și adaptată cititorilor eleni⁹.

⁶ Vezi HAENCHEN, 181s, pentru detalii.

⁷ Este general abandonată ipoteza unei surse scrise. În favoarea unei tradiții consistente: J. Jeremias, R. Pesch, Prete-Scaglioni. Este susținută relația dintre Fap 4,1-22 și Fap 5,17-42: pare că, pentru această relatare din urmă, Luca a reelaborat datele narative din Fap 4,1-22, care apar, așadar, tradiționala (Prete-Scaglioni, *I miracoli degli apostoli*, cit., 96s). După J. Jeremias (în *Abba*, Göttingen 1966, 238ss), Fap 4,1-22 și Fap 5,17-42 corespund la narațiunea a două procese istorice conduse în conformitate cu legea: primul servea ca avertisment; dacă imputatul se arăta recidivist, atunci îi era aplicată pedeapsa. R. Pesch insistă asupra elementelor tradiției prezente cam peste tot în relatare: numele personajelor din v. 6; folosirea citatului scripturistic în v. 11 (vezi și DUMAIS, în *Le Nouveau Testament*, ed., George et Grelot, cit., 141s); informația din v. 22.

⁸ Vezi LÜDEMANN, op. cit., 65.

⁹ Comportamentul curajos al apostolilor și cuvântul lui Petru în v. 19 (o zicală aparținând filosofiei, care produce o impresie bună asupra cititorului) readuc spontan în memorie comportamentul lui Socrate și replica sa către judecători: „voi asculta mai mult de Dumnezeu decât de voi” (PLATON, *Apol. di Socrate* 29d); de notat crescendo-ul în exprimare dintre Fap 4,19 și 5,29.

4,1. În conformitate cu o asemenea tehnică, discursul lui Petru este întrerupt la momentul oportun, și anume când Luca i-a spus cititorului ceea ce voia.

Dat fiind faptul că arestarea se petrece seara (v. 3), Luca imaginează, în consecință, o predică prelungită la care participă și Ioan¹⁰. Intervenția are loc deci pe fondul predicii apostolice către popor. Și pentru că scena se petrece în curtea templului, logica solicită să fie prezenți cei care aparțin locului; ar ajunge poliția (leviții), dar Luca pune împreună preoții, prefectul templului¹¹ și saduceii; în sfârșit, elementul templului ostil anunțului creștin (în contrast cu poporul favorabil) este, în parte, responsabil de condamnarea lui Isus (Lc 22,52.66).

Există un paralelism voit cu Lc 19,47-48 și, mai ales, cu Lc 20,1-2: învățătura constantă a lui Isus în templu; ostilitatea marilor preoți, a scribilor și a conducătorilor în contrast cu simpatia lumii; incapacitatea autorităților iudaice de a găsi un motiv valid de condamnare, datorată fricii unei reacții din partea poporului; „venirea” (același verb) adversarilor și întrebarea lor formulată cu aceiași termeni (Lc 20,2,cf. *Fap* 4,7).

4,2. Luca vede în saducei adversarii tipici ai iudaismului împotriva anunțului creștin¹². Ei, de fapt, negând învierea morților, se opun la ceea ce constituie nucleul central al kerygmei: învierea lui Isus.

Prin formula concisă: „anunțau în Isus învierea din morți”, Luca exprimă o legătură între doctrina învierii generale și învierea lui Isus, fără însă să o precizeze. Expresia este supusă deci la diferite interpretări:

- anunțul învierii morților în legătură cu Isus implică o atitudine de contrast cu sentința de condamnare emisă de sinedriu în privința lui Isus însuși;
- iritarea saduceilor nu are ca obiect o dispută doctrinală despre înviere, ci anunțul că în Isus învierea morților s-a verificat deja;
- învierea morților a început cu cea a lui Isus (*Fap* 26,23); el este proba că doctrina învierii generale este adevărată¹³.

Acest motiv al arestării lui Petru și Ioan dispăre în proces și apare redacțional¹⁴.

¹⁰ Part. verbului „a vorbi” este la pl. Construcția inițială (gen. absolut cu verbul „a vorbi”) se întâlnește și în Lc 8,49; 22,47; 24,36; *Fap* 10,44). Verbul *ephistanai* este tipic lui Luca: Lc: 7; *Fap*: 11; încă de 3 ori în Noul Testament. Versetul este redacțional; de notat, totodată, că „comandantul gărzii” este la pl. în *Evanghelie* (Lc 22,4.52), la sg. doar în *Fap* 4,1 (și 5,24.26 care depinde de el). Și „preoții” nu sunt niciodată chemați pe nume în pătămirea lui Isus, ci mereu mai-marii preoților (anumite mss., ca B și C, scriu „mari preoți” în versetul nostru, poate influențați de *Fap* 4,23 sau de *Evanghelie*).

¹¹ „Ales, de obicei, dintre rudele apropiate ale marelui preot, era înalt-supraveghetorul cultului și al preoților care oficiau și conducătorul suprem al poliției templului” (M. ADINOLFI, în *Riv. Bib.* 27 [1979], 76). Prefectul templului și marii preoți erau saducei.

¹² Vezi comentariile lui Haenchen, Conzelmann.

¹³ Textul occidental (D) nu a înțeles și vorbește doar de învierea lui Isus: pentru că ei făceau cunoscut (verbul *anaggellein* în loc de *kataggellein*) pe Isus în înviere”. Scrie în schimb *katapoumenoi* („trști”) în loc de *diapoumenoi* („înfuriați, exasperați”).

¹⁴ Redacțional și vocabularul: *diaponeisthai* („a fi iritat”) doar în *Fap* 4,1; 16,18 în Noul Testament; *dia to* + inf. pentru a indica motivul; *didaskain* („a învăța”) folosit pentru activitatea misionară a apostolilor (*Fap* 4,1.18; 5,21.25.28.42; 11,26; 15,35; 20,20; 21,28); *kataggellein* („a vesti”):

4,3. Cei doi apostoli – împreună cu ologul vindecat!? (v. 10) – sunt arestați¹⁵. Învățătura s-a prelungit de la orele 15.00 (Fap 3,1) până la apunerea soarelui. Acum, un proces nu poate avea loc noaptea și trebuie să reținem că membrii sinedriului ar fi trebuit să aibă timp să se adune. Scena amintește de Lc 22,66¹⁶.

4,4. Luca introduce acum o cifră care are mai degrabă valoare simbolică decât reală și care marchează creșterea numerică constantă și de neoprit a credincioșilor¹⁷. După nucleul inițial de 120 (Fap 1,15), ridicat la circa 3.000 în ziua de Rusalii (Fap 2,41), acum credincioșii sunt circa 5.000 de bărbați¹⁸.

Pusă acum, vestea subliniază și contrastul tot mai mare între poporul favorabil și conducătorii ostili evangheliei. Israelul se împarte în interiorul său din cauza lui Isus, după cum este rostit în Lc 2,34. Convertirea multora demonstrează că mesajul creștin este într-adevăr în continuitate cu credința părinților¹⁹: în Israelul antic începe să se constituie adevăratul Israel.

4,5-6. Scena procesului începe cu o formulă introductivă tipică lui Luca²⁰; este o prezentare care amintește de procesul lui Isus²¹: dimineața se adună componenții sinedriului, tribunalul suprem al țării, compus din 71 de membri, căruia Luca îi enumeră cele trei categorii²²:

de 11 ori în *Fapte* (încă de 7 ori în *Paul*); tema învierii generale din morți: Fap 4,2; 17,18.32; 23,6; 24,14s.21; 26,6ss.22s; formulare asemănătoare în Lc 20,35.

¹⁵ *Têrêsis* poate însemna arestarea, oprirea sau închisoarea; în Fap 5,18 este vorba despre închisoare.

¹⁶ Vocabularul este lucan: „Au pus mâinile pe ei cu forță”: Lc 20,19 (dif. Mc 12,12); 21,12 (dif. Mc 13,9); Fap 5,18; 12,1; 21,27 (după Haenchen, începe să apară o terminologie caracteristică istoriei martirilor și mărturisitorilor creștini); *tithenai* („a pune”) este frecvent în opera lucană; *eis tēn aurion (hēmeran)*, expresie adverbială („până a doua zi”) (Lc 10,35; Fap 4,5; 23,20; 25,22).

¹⁷ „A crede” fără compl., pentru a indica primirea credinței creștine, este frecvent în Luca și în Paul. Luca ține să sublinieze că credința se naște din ascultarea predicării apostolilor, și nu din vederea unui miracol (cf. Fap 8,12; 13,12.48; 14,1 ecc.).

Logos („cuvânt”) este sinonim cu predica apostolică (Fap 2,41; 8,4; 10,44; 16,6; 19,20; 20,7), chiar dacă în context indică discursul lui Petru.

¹⁸ Luca scrie *andres* („bărbați”); se discută dacă termenul este și sinonim cu „sufolete” (Fap 2,41) și include și femeile (după cum, probabil, în Lc 9,14; așa rețin Bauernfeind, Stählin) sau este mai bine să se înțeleagă în sensul de bărbați exclusiv (este teza lui G. Schneider, R. Pesch, Bruce). Luca, de altfel, când se referă și la femei, o scrie în manieră explicită (de ex., expresia „bărbați și femei” în Fap 8,12).

Cifra de 5.000 de oameni este neverosimilă din punct de vedere istoric, dacă se ține cont că la Ierusalim erau în acea perioadă circa 55.000 de locuitori (după J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jesus*, cit., 122, nota 146).

¹⁹ SCHMITHALS, 49.

²⁰ *egeneto de* („s-a întâmplat”), exclusiv în opera lui Luca: Lc: 17; Fap: 21 (J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, cit., 25).

²¹ Cf. Lc 22,66; este o posibilă aluzie la Ps 2,2 citat în v. 26: capii (*archontes*) se reunesc (aceiași verb) împotriva lui JHWH și a Unsului său (J. Dupont, comentariul la *Bible de Jérusalem*, in loco).

²² Cele trei substantive sunt precedate de pron. *autôn* (la genitiv): capii *lor*: se presupune ai iudeilor sau ai poporului (v. 1), și nu ai credincioșilor (v. 4). Mențiunea Ierusalimului este superfluă, dar dă o anumită solemnitate frazei.

– capii (*archontes*), de identificat cu marii preoți (v. 23)²³;
 – bătrânii, capii aristocrației laice, care, ca marii preoți, aparțin grupării saduceilor;

– cărturarii, în schimb, experți ai Legii, sunt în majoritate farisei;

Luca autorul continuă menționând numele câtorva personalități de top²⁴:

– mai ales Ana, marele preot (o scăpare a lui Luca?), membru foarte influent al sinedriului, dar care nu mai e în funcție (a fost mare preot din 6 până în 15 d.C.);

– Caiafa, ginerele său, care era mare preot tocmai în acea perioadă (din 16 până în 36 d.C.);

– Ioan și Alexandru sunt necunoscuți²⁵;

– „și toți câți erau din neamul arhieresc”: cu această vagă expresie, autorul vrea să completeze lista membrilor aristocrației sacerdotale prezentă la proces; dificil (vezi sg.) ca Luca să se gândească la cele 4 familii de mari preoți: a lui Boeto, a lui Anna, a lui Kamith și a lui Ismael ben Phiebi.

În sfârșit, Luca îi grupează pe cei mai cunoscuți adversari cărora apostolii trebuie să le reziste.

4,7. Fără multe preliminarii și formulând-o deja în vederea răspunsului, Luca pune pe buzele sinedriului întrebarea care îl interesează. Ea nu privește problema învierii (v. 2), ci se întoarce la tema vindecării în numele lui Isus, chiar dacă, pentru creștinul Luca, cele două realități sunt intim legate.

Autoritatea iudaică se opune apostolilor puși în mijlocul adunării²⁶. Ca și în *Lc* 20,2, întrebarea este dublă și privește persoana (= numele) de la care apostolii au primit puterea²⁷ de a face miracolul. Luca se întoarce astfel la argumentul central al secțiunii (*Fap* 3,6.16) și dezvoltă o altă dimensiune: a mărturisi că

²³ *Archontes* are un sens general, care trebuie să fie precizat din când în când din context. În cazul nostru este sinonim cu marii preoți, chiar dacă, în *Lc* 23,13; 24,20, Luca îi distinge (*archiereis* și *archontes*); în *Fap* 4,8 îi definește capii poporului și în v. 23 marii preoți (în *Lc* 22,66 vorbește de bătrânii poporului, diferiți de marii preoți și de scribi). Pare, în sfârșit, că Luca are o noțiunea aproximativă despre diferitele componente ale sinedriului. Acest termen din urmă este menționat doar în v. 15.

²⁴ Construcția v. 6 este stângace. Autorul începe cu un *kai*, ca și cum ar continua lista precedentă; dar în loc să folosească *ac.*, recurge acum la nominativ: intenționează, fără îndoială, să deschidă o paranteză pentru a enumera unii din cei care aparțin grupului capilor amintiți în v. 5 (și nu pentru a continua lista).

²⁵ Ioan ar putea fi identificat cu Ionatan (cum face *D*), fiul lui Ana și succesorul lui Caiafa în 36 (de la Paște până la Rusaliele din 37, după *J. JEREMIAS, Jérusalem au temps de Jesus*, cit., 269; despre marii preoți în iudaismul târziu, vezi și *J. SIEVERS*, în *LThK* 5, 1996³, col. 222).

²⁶ După Mishna, membrii sinedriului se dispun în semicerc în jurul acuzatului (*Sanh.* 4,3) pentru a se putea vedea unul cu celălalt. Dar e puțin probabil ca Luca să cunoască această uzanță; formularea reflectă în realitate „un scenariu specific lukan” (*G. SCHNEIDER* 346, nota 33); vezi *Fap* 1,15; 17,22; 27,21; verbul *histanai* („a pune, a așeza”) într-un context asemănător: *Fap* 1,23; 5,27; 6,6.13; 22,30; *pyntanesthai* („a întreba”) este tipic lui Luca: *Lc*: 2; *Fap*: 7; vezi și *Mt* 2,4 și *În* 4,52 în Noul Testament.

²⁷ Termenul *dynamis* este deseori în raport cu acțiunea Duhului (cf. *Lc* 1,35; 4,14; 24,49); nu trebuie renunțată la ipoteza că este folosit în raport cu puterea taumaturgică, aproape că acțiunea sa ar fi limitată în Luca la mărturie. Pentru evanghelist, chiar dacă nu o manifestă explicit, există o legătură strânsă între eficacitatea numelui lui Isus și Duhul Sfânt (vezi observația lui *L. Tosco, Pietro e Paolo ministri del giudizio di Dio*, cit., 154, nota 57).

doar în numele lui Isus se obține mântuirea; el este unicul mediator al acțiunii definitive a lui Dumnezeu.

4,8. Este mereu Petru cel care ia cuvântul, dar o face ca reprezentant al colegiului apostolic (v. 20). Luca are grijă să sublinieze acum prezența eficace a Duhului Sfânt; primit de orice credincios (Fap 2,38), Duhul se manifestă în mod special în mărturie (în slujirea cuvântului: Fap 6,3,5; 11,24) și în înțelegerea cristologică a Scripturii (v. 11). În asistența Duhului Sfânt se realizează promisiunea lui Isus: ajutorul Duhului dat apostolilor conduși în fața tribunalelor (Lc 12,11s; 21,15).

Petru se adresează în mod convențional „conducătorilor poporului” (adică *archontes* din v. 5, de identificat cu *archiereis* din v. 23) și „bătrânilor”, așadar, către *elita* sacerdotală și laică de tendință saducee a sinedrului, fără a-i numi pe scribi, poate doar pentru că titlul de „cârturari” nu stă bine ca vocativ la începutul unui discurs²⁸.

Pentru a construi intervenția lui Petru, Luca se inspiră din schema tradițională a discursurilor adresate iudeilor: enunțarea kerygmei referitoare la moartea și învierea lui Isus (v. 10), argumentarea scripturistică (v. 11) și apelul la convertirea implicită în v. 12.

4,9. Petru începe de la miracolul săvârșit, prezentând consecința paradoxală a acestuia: a se găsi judecați pentru a fi făcut binele²⁹. Dar era inevitabil, întrucât, cu acest „bine”, apostolii se situează deasupra ordinii stabilite de autoritatea iudaică. Apoi, Petru se leagă de întrebarea sinedrului³⁰ pentru a proclama în formă concisă kerygma morții și învierii lui Isus, terminând cu o adevărată confesiune publică a puterii numelui lui.

Luca alege intenționat verbul *sôzein* pentru a folosi dubla semnificație pe care o are în limba greacă: a vindeca și a salva. În acest fel, el poate să treacă de la realitatea vindecării fizice la cea a mântuirii în sens absolut (v. 12); vindecarea ologului, în gândirea lui Luca, devine semnul mântuirii operate de Dumnezeu în Isus.

4,10. Apologia lui Petru devine proclamare pentru întregul Israel³¹. Apostolul atrage atenția („să fie cunoscut”) asupra numelui lui Isus care a vindecat ologul.

²⁸ Versetul este redacțional. Verbul *pimplêmi* asociat la „Duhul Sfânt” se întâlnește doar în Luca: Lc 1,15.41.67; Fap 2,4; 4,8.31; 9,17; 13,9; cf. Lc 4,1; Fap 6,35; 7,55; 11,24. D și alte mss. amplifică adăugând „lui Israel” după bătrâni.

²⁹ Aceeași situație pentru Isus în Lc 6,7ss. Vocabularul versetului în discuție provine din ambientul elen: *anakrinein* este folosit de Luca în contextul judecătoresc pentru un interrogatoriu; în greaca antică se referă la cercetarea preliminară (în Noul Testament se întâlnește de 10 ori în 1Cor și de 6 ori în opera lui Luca); *euergesia*: favoare, beneficiu sau binefacere (spus și despre o operă publică împlinită de un prinț în favoarea unei cetăți): un *hapax* în Luca; se întâlnește și în 1Tim 6,2 (doar Luca, în Noul Testament, folosește și alți termeni din aceeași familie: verbul *euergetein* și adj. *euergetês*); *sôzein* („a salva”) și derivații sunt frecvenți în ambientul comunităților elenistice.

³⁰ *en tini* („în cine”, adică „prin cine”); pron. poate fi neutru, referindu-se la *onoma* („nume”) (așa, Baurnfeind, Haenchen), sau masc. (ca *en toutô[i]* în v. 10d), referindu-se la Isus (G. Schneider).

³¹ V. 10a reflectă stilul lui Luca: adj. *gnôstos* („știut, cunoscut”; Lc 2; Fap: 10; și doar încă în In 18,15.16 și Rom 1,19; vezi, în special, Fap 2,14.36); „tot poporul”; Lc 2,10.31; 3,21; 8,47 etc.; Fap 3,9.11; 4,10; 5,34; 10,41; 13,24.

Afirmația este solemnă (vezi titlul „Isus Cristos, Nazarineanul”), dar gramatical este întreruptă de o dublă propoziție relativă: „pe care voi l-ați răstignit – pe care Dumnezeu l-a înviat din morți”.

Sunt condensate la maximum formula kerygmatică tradițională a morții și învierii lui Isus³² și contrastul dintre modul de operare al iudeilor, iar acțiunea lui Dumnezeu față de Isus apare cu o mai mare incisivitate.

Isus Cristos este, așadar, la originea vindecării ologului care, ocazional, este prezent la scenă, ca mărturie pentru judecătorii lui Israel³³.

4,11. Mărturisirea cristologică din v. 10 este întărită de un citat scripturistic luat din Ps 118,22 (Ps 117 LXX)³⁴, care reafirmă cu un limbaj metaforic contrastul

³² Pentru U. Wilckens (*Die Missionsreden...*, cit., 131s), Luca a sintetizat *Fap* 3,13-15 (idem, Lüdemann, G. Schneider). Pentru L. Schenke, autorul sacru folosește o antică formulă kerygmatică de contrast, luată din ambientul predicării primare, îndreptată către convertirea iudeilor. În favoarea unei formule tradiționale:

- construcția: propoziția relativă (caracterizează stilul formulelor primare de mărturisire: *Rom* 3,25; 4,25; *Fil* 2,6 etc.; stilul liturgic semitic, după Haenchen): vezi *Fap* 3,15; 13,37;
- paralelismul antitetic;
- întrerupe logica gândirii dintre *Fap* 4,10a și 10d; menționarea învierii lui Isus apare fugitivă, culmea apologiei este în vv. 11-12.

Schenke citește formula în perspectiva deuteronomistă a destinului violent al profeților, ca punct de plecare pentru apelul la convertire. Este o lectură care poate fi discutată: contrastul dintre acțiunea oamenilor și cea a lui Dumnezeu apare și în tradiția slujitorului suferind (*Die Kontrastformel Apg 4,10b*, in BZ 1 [1982], 2ss).

³³ *En toutô(i)* („în virtutea sau prin acesta”): din punct de vedere gramatical, pron. se referă la *en tô(i) onomati*; în realitate, se referă la „Isus Cristos Nazarineanul” (cf. v. 11).

Hygiês („sănătos”) este un *hapax* în opera lucană.

³⁴ Luca nu urmează traducerea LXX, „piatra pe care au aruncat-o constructorii (verbul *apodokimazein*), ea a devenit (*houtos egenêthê*) piatră unghiulară”. El scrie: „Aceasta (*houtos*) este piatra *disprețuită* (verbul *exouthenein*) de voi, constructorii, care a devenit (*ho genomenos*) piatră unghiulară”. Diferențele sunt explicate în mod diferit:

– redactorul adaptează în mod liber citatul la context; o asemenea explicație ar putea să argumenteze adăugarea lui „acesta este” și „de voi”, dar nu a alegerii verbului „a disprețui” *Lc* 20,17 evanghelistul urmează LXX, ca sursa sa, *Mc*);

– sau, mai bine, Luca citează din tradiție urmând o versiune care nu e bazată pe LXX (T. Holtz, *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas*, Berlin 1968,162). După J. Dupont, alegerea verbului „a disprețui” este datorată unei influențe din *Is* 53,3, dar nu după LXX (care nu folosește verbul *exouthenein*); exegetul trebuie, așadar, să presupună că, încă înainte de epoca creștină, a fost o revizuire a LXX, plecând de la textul ebraic care a tradus verbul original cu *exouthenein* în loc de *atimazein* (LXX) (*Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 301, nota 56; urmat de B. Rigaux, *Dieu l'a ressuscité*, cit., 85).

Cum se explică prezența citatului în *Fap* 4,11? Luca l-ar fi putut lua dintr-o culegere de mărturii; existența unei asemenea culegeri pare confirmată de *Lc* 20,17-18, care pune la un loc Ps 118,22 cu o combinație de *Is* 8,14-15 și *Dan* 2,35; și de *1Pt* 2,6-8, unde Ps 118,22 este asociat cu *Is* 28,16 și *Is* 8,14 (vezi Dodd, *Conformément aux Ecritures*, cit., 38s.101s). E posibil, totodată, ca Luca să fi găsit argumentul scripturistic (care presupune o muncă de exegeză iudaică, mai mult decât o reflecție a redactorului) deja legat de formula kerygmatică de contrast din v. 10; un indiciu în acest sens se găsește în inițialul *houtos*, care ar trebui să se refere gramatical la ologul vindecat (v. 10d), dar care se referă, din punct de vedere psihologic, la Isus (ZERWICK, n. 214). O altă ipoteză este că formula ar proveni de la o schemă de omilie a liturgiei iudeo-creștine care actualizează citatul din *Il* 3,5 (*Fap* 4,12) (M. Dumais, în *Le Nouveau Testament*, ed. GEORGE – GRELOT, cit., 141s).

exprimat în v. 10 între acțiunea oamenilor și cea a lui Dumnezeu cu privire la Isus; completează afirmația kerygmatică: Dumnezeu nu doar l-a înviat pe acel Isus pe care iudeii l-au disprețuit, dar l-a pus ca „piatră unghiulară”³⁵, cu alte cuvinte, ca fundament permanent al adevăratului Israel, făcându-l să șadă la dreapta sa³⁶.

Citarea *Ps* 118,22 a fost destul de repede folosită în cateheza creștină pentru afirmarea învierii lui Cristos (*Mc* 12,10s și paral.; *1Pt* 2,7), pusă în contrast cu refuzul din partea reprezentanților lui Israel. Ea era ușor să fie introdusă în viziunea teologică a dreptului suferind sau a destinului violent al profetilor. În contextul actual, constructorii sunt de identificat cu membrii sinedriului, reprezentanți ai țării. Este din nou subliniată responsabilitatea lor în uciderea lui Isus. Dar Dumnezeu, înviindu-l, l-a constituit Domn (*Fap* 2,36).

4,12. Apologia lui Petru se termină cu un apel implicit la convertire, sub formă de proclamare solemnă a credinței: de persoana (= numele) lui Isus sunt legate exclusivitatea și universalitatea mântuirii³⁷.

Tema mântuirii în raport cu Numele amintește *Il* 3,5 citat în *Fap* 2,21, dar care abia acum este dezvoltată în aplicația sa cristologică³⁸: mântuirea obținută în invocația numelui lui JHWH se împlinește în credința în Isus care a primit de la Dumnezeu Numele deasupra oricărui nume (*Fil* 2,9).

De la vindecarea fizică a ologului, Luca a ajuns la afirmarea mântuirii definitive și totale a omului, potrivit planului lui Dumnezeu.

În acest verset este exprimată cu forță convingerea primară și profundă a credinței creștine: mântuirea lui Dumnezeu este făcută numai de Isus pentru toți oamenii. O asemenea convingere explică fie modul de a se apropia de Scriptură, fie impulsul misionar al lui Paul. Acesta este numele pe care apostolii trebuie să îl proclame anunțând cuvântul, despre care *Faptele* relatează răspândirea în lume.

4,13. Apologia lui Petru este terminată. Luca scrie prima reacție a membrilor sinedriului: sunt uimiți de curajul³⁹ apostolilor (Ioan este din nou amintit).

³⁵ *Kephale gônias* poate semnifica „piatră de fundament”, sau „cheie de boltă” pusă deasupra porții (*Iob* 38,6; *Test. Solomon* 22,7ss), sau „piatră unghiulară” (după J. JEREMIAS, în *ThWNT* 1,793), care susține greutatea zidurilor.

³⁶ Targumul interpretează „piatră unghiulară” cu „Rege și suveran” (*BILL* 1,876).

³⁷ Vocabularul mântuirii este foarte prezent în opera lucană (vezi E BOVON, *L'oeuvre de Luc*, cit., 166 și nota) și caracterizează terminologia comunității elene. Expresia *hypo ton ouranon* („sub cerul”) se întâlnește în *Lc* 17,24 (dif. *Mt* 24,27); *Fap* 2,5; 4,12 și *Col* 1,23 în Noul Testament și semnifică: „pe tot pământul”. *To dedomenon* (lit. „cel dat”): part. cu art. în locul unei prop. relative; *en anthrôpois* („oamenilor”): prep. are valoare de dativ (HAENCHEN, 176, nota 7).

Dei: „este necesar” sau „este posibil”, dar, după cum observă R. Pesch (*in loco*), e necesar să se mențină referirea la planul lui Dumnezeu prezent în acest *dei*.

³⁸ De aici, ipoteza unui fragment al unei omilii asupra *Il* 3,5 (Dumais, în *Le Nouveau Testament*, ed. George et Grelot, cit., 141s). Roloff consideră ca fiind o formulă tradițională utilizată în liturgia baptismală. J. Dupont (în comentariu) amintește și reflecția creștină asupra etimologiei numelui lui Isus (*Mt* 1,21).

³⁹ *Parrêsia*, termen tipic grec, care înseamnă libertatea de a vorbi, franchețea cuvântului caracteristic cetățeanului liber. Termenul exprimă, așadar, pentru Luca, ideea de libertate, de curaj, de franchețe într-o situație periculoasă și de certitudine a puterii victorioase a anunțului evanghelic

Uimirea este o reacție general pozitivă în Luca, în fața manifestărilor divine. Și această valoare trebuie menținută în versetul nostru. Curajul lui Petru și Ioan, care nu se sprijină pe nicio artă oratorică sau cunoștință culturală⁴⁰, arată că siguranța lui Petru în vorbire se explică doar ca dar al Duhului Sfânt (*Fap* 4,31). Fără îndoială, „stupoarea (sinedriului) nu este istorică, ci literară”⁴¹. Luca se adresează cititorului și dă aprecierea sa creștină asupra caracteristicii comportamentului apostolic.

Sinedriul își dă seama acum că „erau cu Isus”, adică discipolii săi⁴², fie pentru argumentarea discursului, fie, mai mult, pentru curajul care îi apropie de Maestru: sunt la fel! Comportamentul lui Isus continuă în cel al discipolilor săi.

4,14. Versetul conchide – tot pe linia intenției didactice sau apologetice a lui Luca – reacția sinedriului. Prezența ologului vindecă este cerută ca semn de necontestat, ca și din motive narative: ea explică consultarea stingheră a membrilor adunării între ei, la care naratorul, în logica tehnicii narative, poate să asiste!

Dacă puțin timp mai înainte chiar acești membri ai sinedriului l-au arestat și au făcut ca Isus să fie condamnat, nu este niciun motiv pentru care nu pot acționa în același mod cât îi privește pe apostoli. Dificultatea sinedriului nu este istorică, ci apologetică: ca și pentru Isus (*Lc* 20,26), nu există un motiv legitim care poate justifica o acțiune juridică împotriva predicii și credinței creștine.

În incapacitatea de a contrazice discursul apostolilor se împlinește promisiunea lui Isus: „Eu vă voi da cuvintele și înțelepciunea căroră nu le vor putea rezista toți adversarii voștri, nici contrazice” (*Lc* 21,15)⁴³. Faptele, apoi, evidențiate în cazul nostru de prezența celui vindecă și care nu pot fi negate, dezvăluie obținutarea autorităților iudaice.

4,15-17. În mod abil, naratorul animă scena. Apostolii sunt conduși în afara sinedriului, adică în afara aulei (care?). Și urmează o deliberare pe care Luca o descrie

(*Fap* 2,19; 4,29; 9,28; 13,46; 14,3; 19,8; 26,26; 28,31: substantivul și verbul). Relația dintre *parrêsia* și predica apostolică este tipică lui Luca (și *Ef* 6,19s și *1Tes* 2,2 în Noul Testament).

⁴⁰ *Agrammatos* (*hapax* în Noul Testament): cel care nu știe să scrie, nici să citească; în sens mai extins: incult, cel care nu posedă o cultură generală (în lumea rabinică îl poate indica pe cel care nu a studiat Legea);

idiôtês (*Fap*: 1; Paul 4 ori în Noul Testament), în sens propriu indică un privat (fără sarcină publică); în versetul nostru: un profan, un incompetent (un neexpert într-un câmp anume), deci un incult (practic, sinonim cu *agrammatos*).

Apostolii fac parte din acea categorie de „săraci” pe care Luca îi iubește: lui Dumnezeu îi place să-l exalte pe cel umil și să-și arate astfel puterea.

Cf. *1Cor* 2,1-5. Paul era în schimb fricos și emotiv... ca Isus răstignit: din această „slăbiciune” izvorăsc puterea învierii și forța de a vesti evanghelia cu curaj? (*1Tes* 2,2)

⁴¹ CONZELMANN, comentariu, *in loco*.

⁴² Deja în *Mc* 3,14; expresia desemnează discipolul. Bauernfeind amintește cuvântul servitoarei, „acesta era cu el” (*Lc* 22,54), și imediata renegare a lui Petru; dar acum Duhul lucrează și Petru nu va trăda.

⁴³ În *Lc* 21,15 și în *Fap* 4,14 găsim același verb: *antilegein* („a contrazice, a replica”). Fraza este lukană, în special folosirea prep. *syn*; verbul *therapeuein* în Luca include vindecarea bolnavilor și exorcismul; expresia „a nu avea nimic de replicat” este prezentă în scrierile perioadei elene (vezi G. SCHNEIDER, 349, nota 70).

cu scopul de a-i da cititorului punctul său de vedere: dificultatea adversarilor în fața unui semn care nu poate fi negat, cunoscut de toți locuitorii Ierusalimului.

Predica și activitatea apostolică sunt deci un fapt public, pe care toți îl pot constata și care nu cade în nicio ilegalitate. Ele reliefează mai ales luciditatea scăzută a celor care dețin puterea și care nu vor să piardă autoritatea asupra poporului.

Pentru moment, intervenția lor constă în a interzice în viitor să se acționeze în numele lui Isus; intenția deci este cea de a neutraliza ceea ce constituie conținutul predicii și sursa activității taumaturgice. Interzicerea răspândirii este ineficace, deoarece contrastează cu vestea că toți locuitorii Ierusalimului cunosc deja și recunosc faptul.

Motivul învierii este uitat⁴⁴.

4,18. Chemați din nou, lui Petru și Ioan⁴⁵ le este interzis în mod absolut⁴⁶ fie de a anunța public, fie de a învăța în particular⁴⁷ ceea ce privește numele, adică persoana lui Isus.

Un avertisment, așadar. Nu cred că Luca a avut în minte procedura rabinică ce consta în a avertiza mai întâi acuzatul (mai ales dacă este vorba de un „incult” cf. v. 13) și de a pedepsi doar în cazul în care recidivează. Lui Luca îi place tehnica narativă a *crescendo*-ului.

4,19-20. Răspunsul apostolilor are caracteristicile literare și stilistice ale elenului Luca⁴⁸ și este un *climax* al acestui capitol; poate fi considerat o definiție lucană a funcției apostolice și deci Ioan este din nou asociat lui Petru (diferit de v. 8)⁴⁹.

⁴⁴ Versetele apar redacționale. *Keleuein* („a comanda”): Mt: 7; Lc 1; Fap: de 17 ori în Noul Testament. *Symballein* („a consulta”): doar Luca în Noul Testament (Lc: 2; Fap: 4). Part. *legontes* („zicând”) urmat de o întrebare în mod direct: cf. Fap 1,6; 2,7.12; 17,19 (G. SCHNEIDER). Adj. *gnōstos* („cunoscut, știut”): Lc: 2; Fap: 10; apare numai în In 18,15.16; Rom 1,19 în Noul Testament; în relație cu „locuitorii din...” (*katoikousin*: part. substantivizat al lui *katoikein*: de 22 de ori în opera lucană), vezi Fap 1,19; 19,17; întărit cu adj. *pantes* („toți”), este obișnuit în Luca. În v. 16 este un *men* (*solitarium*, adică fără de) căruia îi va corespunde un *alla* în v. 17. *Sêmeion* („semn”), în sensul de miracol: Fap 2,43; 4,16.22.30; 5,12; 6,8; 7,36; 8,6.13; 14,3 (obișnuit în In). *Di'autôn* („prin ei”): Luca pune accentul pe faptul că apostolii sunt mediatori ai acțiunii lui Dumnezeu. *Mê epi pleion* („nu mai mult”) are valoare temporală (adică să nu se mai divulge), mai degrabă, decât spațială (să nu se divulge în afara Ierusalimului), ca în Fap 20,9; 24,4. *Dianemein* („a răspândi, a divulga”): *hapax* în Noul Testament. *Epi tô(i) onomati* poate fi înțeles diferit: „care privește numele” sau „din cauza numelui” și se poate referi la interzicerea de a pronunța numele sau interdicția de a predica în numele lui Isus.

⁴⁵ Textul occidental începe: „dând lor acordul pentru ideea” (adică au ajuns la unanimitate).

⁴⁶ Adv. *katholou* este o negație întărită („în niciun mod”), prezent în LXX: Ex 22,11; Am 3,3.4; Ez 13,3.22; 17,14; *hapax* în Noul Testament. Și verbul *phtheggesthai* („a emite un sunet, a striga, a proclama cu glas tare”) se întâlnește de 16 ori în LXX și doar de două ori în 2Pt.

⁴⁷ Divulgarea evangheliei *ad extra* e *ad intra*. Pentru H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, cit., 209, nota 1, cele două verbe sunt sinonime; deci o endiadă.

⁴⁸ Introducerea *apokrithentes eipon pros* + ac. e tipic lucană: folosirea pleonastică a part. (part. „grafico”); prep. *pros* + ac. După verbele *dicendi* (Lc: 100; Fap: 49; și In: 14 și Evr: 6 în Noul Testament); folosirea construcției interogative indirecte; expresia „drept înaintea lui Dumnezeu” are stil biblic (cf. 2Tes 1,6); *mallon ê* („mai degrabă decât”) are un sens exclusiv (ZERWICK, n. 445).

⁴⁹ Vezi J. DUPONT, *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 109. În textul occidental (D), part. „răspunzând” este la sg. și se referă la Petru, chiar dacă lui îi este asociat mai apoi Ioan: „răspunzând, Petru, ca și Ioan, zise...”.

Ei formulează un principiu universal recunoscut în orice religie: autoritatea divină (conștiința) este superioară oricărei autorități umane. Concret, Luca ar putea face aluzie la cunoscuta afirmație a lui Socrate: „Voi asculta mai mult de Dumnezeu decât de voi”⁵⁰. Asemănarea implicită a comportamentului apostolilor cu cel al lui Socrate trebuia să câștige, fără îndoială, simpatia cititorului: fiecare elen puțin mai cult știa că Socrate a fost condamnat în mod injust⁵¹. Din partea sa, autorul *Faptelor* demonstrează efortul de a-l face curios pe cititorul elen de mesajul creștin.

Mai mult, principiul autorității absolute a lui Dumnezeu este adresat sub formă de întrebare către sinedriu: și, fără îndoială, sinedriul concordă; dar important este de a ști unde se manifestă acum voința autentică a lui Dumnezeu⁵². Este o trecere a autorității: cea iudaică a decăzut în favoarea unei autorități noi în care se exprimă voința actuală a lui Dumnezeu: mărturia apostolică.

Iar mărturia apostolică se sprijină pe o misiune de la care nu se poate eschiva; ea a fost încredințată celor care au fost aleși pentru „a-l vedea și a-l auzi”⁵³ pe Isus: adică a fi martori ai activității și ai cuvântului său (*Fap* 1,1-2.8; 2,21s), dar și ai învierii sale (în context). Pentru Luca, funcția de apostol nu este transmisibilă, întrucât realizează continuitatea dintre Isus istoric și Biserică.

4,21. Ședința sinedriului se conchide cu o amenințare pentru apostoli. Este prima etapă, după cum am spus, a procedurii care constă în a amenința un inculpat (în cazul în care este un membru al „poporului pământului”) să observe prescrierile Legii, rezervând pedeapsa doar pentru cazul de recidivă?⁵⁴ Luca nu pare să aibă în minte toate acestea. Motivele eliberării sunt două și constituie un *leitmotiv* în opera sa:

- motivul apologetic al legitimității predicii apostolice și al inocenței reprezentanților ei; apare și neputința puterii umane în fața acestei noi forțe care începe să constituie noul popor escatologic al lui Dumnezeu;

- tema fricii în fața poporului (*Fap* 2,47; 5,26; *Lc* 19,48; 20,6.19.26; 22,2)⁵⁵, de care e legat motivul lucan al contrastului dintre poporul favorabil Bisericii (lui Isus, în *Evanghelie*) și autoritatea iudaică ostilă.

Motivele, în versetul nostru, sunt redacționale, și nu istorice.

Din punct de vedere istoric, sinedriul avea toate posibilitățile să-i aresteze pe cei care urmează un răstignit condamnat legitim la moarte de autoritate și fără să se teamă de popor (*Fap* 4,1-3!).

Lauda lui Dumnezeu pentru cele întâmplate, drept concluzie corală, este frecventă în opera lucană (*Fap* 2,47; 3,9; 11,18; 13,48; deseori în *Evanghelie*, în special în concluzia relatării unui miracol). Lauda dă mărturie că Dumnezeu

⁵⁰ PLATON, *Apol.* 29d; și SOFOCLE, *Antigona* 450-460 (lege divină deasupra legii umane); în iudaismul elenistic: *2Mac* 1,2; *4Mac* 5,16-21; Fl. Giuseppe, *An.* 17,158s.

⁵¹ VEZI PRETE-SCAGLIONI, *I miracoli degli Apostoli*, cit., 101; W. SCHMITHALS, 50.

⁵² VEZI O. BAUERNFEIND, *in loco*.

⁵³ „A vedea” precede „a auzi”, ca în *Lc* 7,22; *Fap* 2,33; 22,14; aceeași ordine în *Fap* 1,1; vezi H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, cit., 179.

⁵⁴ VEZI M. ADINOLFI, *Obbedire a Dio piuttosto che agli uomini*, în *Riv. Bib* 27 (1979), 86ss.

⁵⁵ Temă deja tradițională: cf. *Mc* 11,32; 12,12; vezi R. PESCH, *in loco*.

lucra în activitatea taumaturgică a apostolilor; făcând astfel, Luca raportează la cauzalitatea divină evenimentele relatate⁵⁶.

4,22. În versetul final, Luca îndreaptă din nou atenția direct către cel care a fost vindecat, încheind astfel relatarea începută în *Fap* 3,1.

Vestea că omul avea mai mult de 40 de ani putea face parte din relatarea primară (*Fap* 3,1-10); durata bolii sau vârsta bolnavului este un element caracteristic al relatării miracolelor (*Mc* 5,25.42; 9,21; *In* 5,5; 9,1; *Lc* 13,11; *Fap* 9,33).

În relatarea noastră, numărul 40 nu pare să aibă o valoare simbolică (*Lc* 4,2; *Fap* 1,3; 7,30.36.42); el indică faptul că cel vindecat, cunoscut de mult timp de către toți locuitorii orașului, era incurabil. Vindecarea sa, de aceea, este cu adevărat un „semn” (*Fap* 4,16) al acțiunii escatologice a lui Dumnezeu, care amintește și reînnoiește prezența sa salvifică în favoarea poporului lui Israel⁵⁷.

4. Comunitatea în rugăciune: *Fap* 4,23-31

²³ După ce au fost lăsați [să plece], au venit la ai lor și le-au vestit toate câte le spusese-ră arhieriei și bătrânii. ²⁴ Iar ei, când au auzit, și-au ridicat împreună glasul către Dumnezeu și au spus: „Stăpâne, tu, care ai făcut cerul, pământul și marea și toate câte sunt în ele, ²⁵ tu le-ai spus părinților noștri, prin Duhul Sfânt, prin gura slujitorului tău David: «De ce s-au întărit națiunile și popoarele au născocit planuri deșarte? ²⁶ S-au ridicat regii pământului și conducătorii s-au răzvrătit laolaltă împotriva Domnului și împotriva Unsului său». ²⁷ Căci, într-adevăr, împotriva slujitorului tău sfânt, Isus, pe care tu l-ai uns, s-au adunat în cetatea aceasta Irod și Ponțiu Pilat, împreună cu păgânii și popoarele lui Israel, ²⁸ ca să împlinească toate câte mâna ta și voința ta le-au stabilit mai dinainte ca să fie. ²⁹ Și acum, Doamne, privește de sus la amenințările lor și îngăduie servitorilor tăi să vestească cuvântul tău cu toată îndrăzneala ³⁰ și întinde-ți mâna, ca să se facă vindecări, semne și minuni prin numele slujitorului tău sfânt, Isus!” ³¹ Pe când se rugau, s-a cutremurat locul în care erau adunați; toți s-au umplut de Duhul Sfânt și vesteau cuvântul lui Dumnezeu cu îndrăzneală.

Fap 4,23-31 poate fi considerat epilogul întregului compus care pornește cu *Fap* 3⁵⁸. Legăturile literare și de conținut cu ceea ce precede nu lipsesc:

- verbul *apolyein* („a elibera”) din v. 23 trimite direct la v. 21;
- întoarcerea temei „numelui” lui Isus în raport cu activitatea taumaturgică (*sêmeion*), ca și titlurile cristologice de „slujitor” și de „sfânt” (vv. 27.30, cf. *Fap* 3,6.16; 4,7.10.17; 3,13.26; 3,14; 4,16; cf. 5,12; 14,3; 15,12);
- motivul anunțului și al vorbirii cu îndrăzneală (vv. 29.31, cf. 4,13.20);

⁵⁶ „negăsind mod de (*to pōs...*): prop. interog. indirectă substantivizată cu *to*: familiar lui Luca: *Lc* 1,62; 9,46; 19,48; 22,2.4.23.24; *Fap* 4,21; 22,30 (mai apare doar în *Rom* 8,26 și *1Tes* 4,1 în Noul Testament); vezi J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, cit., 67.

Verbul *kolazein* („a pedepsi”) apare și în 2Pt 2,9 în Noul Testament.

Versiunea occidentală scrie: „ne– (*mê*) găsind motiv (*aitian*) (de condamnare)”, ceea ce nu se combină cu *to pōs* care urmează (care indică modalitatea).

⁵⁷ Vezi L. Tosco, *Pietro e Paolo, Ministri del giudizio di Dio*, cit, 175s. *Sêmeion* („semn”) împreună cu binomul *terata kai sêmeia*, ca și *iasis* („vindecare”) fac parte din vocabularul lucan.

⁵⁸ Vezi G. BETON, *Perseguitati...*, cit., 44.104s.109s.

– darul Duhului Sfânt în vederea mărturiei (v. 31, cf. 4,8);
 – menționarea lui Pilat cu referire la pătimirea lui Isus (v. 27, cf. 3,13) și a marilor preoți și a bătrânilor (v. 23, cf. 4,5s)⁵⁹.

Interesul exegeților este concentrat mai ales pe rugăciunea din vv. 24b-29. Structura de bază este tipic biblică: lauda lui Dumnezeu precede formularea cererii (vezi „Tatăl nostru”). Mai detaliat, structura corespunde rugăciunii iudaice: invocație – titluri – privire asupra istoriei – cerere introdusă cu *kai (ta) nyn* („și acum”) – noua invocație⁶⁰.

Mai exact, rugăciunea din *Fap* 4,24b-29 pare să se inspire din schema rugăciunii lui Ezechia din *Is* 38,16-20 (și *2Rg* 19,15-19), și ea formulată în situație de pericol:

- invocație către Dumnezeu, creatorul cerului și al pământului;
- descrierea comportamentului adversarilor;
- întrebarea introdusă cu *nyn de*.

Diferențele, oricum, sunt considerabile:

– rugăciunea lucană, începând cu v. 25b, se prezintă ca un midrash al *Ps* 2,1-2 (citată literal după LXX), aplicat la comportamentul adversarilor în pătimirea lui Isus, identificat cu Unsul din *Psalms*;

– Luca însă nu se limitează să descrie comportamentul adversarilor, el vrea să prindă semnificația divină;

– întrebarea nu are drept conținut eliberarea din pericol, ci, pe linia evenimentelor *Faptelor* (adică în raport cu persecuțiile relatate în continuare în carte), curajul de a proclama evanghelia în ciuda persecuțiilor și în timpul lor.

Indubitabil, Luca folosește material tradițional. Prima parte a rugăciunii (vv. 24b-28) apare în afara contextului, pentru că se referă la situația lui Isus, nu la cea a comunității post-pascale. Dar nu este cazul: Biserica trăiește aceeași soartă a Domnului, începe deci „drumul” pascal, pentru că și în situația de persecuție Dumnezeu lucrează în mod misterios.

Mai ales comportamentul lui Irod și al lui Pilat împotriva lui Isus (v. 27) nu corespunde viziunii lucane, unde ei sunt mai degrabă martori ai nevinovăției sale⁶¹.

Tensiunea dintre v. 27 și v. 29 în expresia „amenințările *lor*” relevă o împletire: *lor*, de fapt, ar trebui să se raporteze la Irod și Pilat, în timp ce, în realitate, se referă la sinedriu.

Folosirea *Ps* 2 drept comentariu teologic la pătimirea lui Isus este singulară: servește la a-l arăta pe Dumnezeu lucrând în acțiunea adversarilor, în timp ce în *Ps* 2

⁵⁹ R. Pesch notează că, pentru prima dată, „marii preoți” este scris la pl. și îl consideră un element prelucan, întrucât Luca preferă să scrie „conducătorii”. Argumentul este prea slab; termenul „mare preot” se întâlnește doar în 4,6 înainte de textul nostru și deci nu permite nicio concluzie; se întâlnește la pl. în *Fap* 9,14.21 etc.

Dar, pentru Pesch, compoziția *Fap* 3 – 4,31 în întregul său este prelucană și deci și ceea ce constituie introducerea narativă a rugăciunii din *Fap* 4,24b.ss.

⁶⁰ Vezi R. PESCH, 173.

⁶¹ Pentru raportul dintre *Fap* 4,27 și *Lc* 23,6-12, vezi G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, Città Nuova, Roma 1992, 947ss.

este folosit, în mod normal, ca dovadă scripturistică a învierii lui Isus (Ps 2,7)⁶².

Dacă, aşadar, asupra folosirii materialului prelucan nu sunt dubii, se discută în schimb asupra consistenţei acestui material. Cine consideră întregul în mod esenţial ca o compoziţie a evanghelistului pe baza elementelor preexistente va insista asupra caracteristicilor lucane prezente în rugăciune: v. 29 de înţeles doar în situaţia din Fap 4; şi reluarea atributelor („slujitor”, „sfânt”: v. 27) din Fap 3,13s⁶³.

Alţi exegeţi, insistând pe elementele non-lucane (de conţinut şi de stil), cred că Luca a reluat din tradiţie întreaga parte a unei rugăciuni antice, cu mici schimbări sau adăugări⁶⁴. Prima posibilitate este de preferat⁶⁵.

După vindecarea paralticului, predica apostolică în templu, arestarea şi începutul persecuţiei din partea autorităţii iudaice, ciclul narativ se încheie cu întoarcerea la viaţa comunităţii, în special la punctul-bază al vieţii apostolice: rugăciunea comunitară, căreia Luca îi dă o valoare primordială. Ea are rolul său de neînlocuit în momentele grave şi importante (Fap 1,14; 6,6; 12,5.12; 13,3; 16,25; 20,36; 21,5), cum era pentru Isus (Lc 3,21; 6,12 etc.)⁶⁶. Biserica este o comunitate care se roagă.

Dumnezeu este recunoscut drept creator, prezent în mod misterios şi operant în pătimirea lui Isus, aşa cum este considerat aproape de Biserica persecutată: persecuţia credincioşilor, ca şi pătimirea lui Isus, intră deci în planul divin care îi dă semnificaţie. În consecinţă, comunitatea unită nu cere să fie eliberată din încercare, nu de a avea forţa doar de a o înfrunta, ci şi de a găsi în ea curajul mărturiei. În sfârşit, comunitatea cere actualizarea eficace a darului Rusaliilor în situaţia concretă de dificultate.

Dumnezeu intervine imediat: Duhul Sfânt coboară asupra celor prezenţi şi îi umple de „francheţe”⁶⁷. Ca în ziua de Rusalii, manifestarea Duhului este însoţită de un semn teofanic: un cutremur⁶⁸. Persecuţia, departe de a împiedica predica,

⁶² Vezi ROLOFF, 85s.

⁶³ Pentru Haenchen, Luca transformă în rugăciune, luând ca model Is 37,16-20, o aplicare primitivă a Ps 2,1s prezentă în relatarea pasiunii lui Isus (186s).

Pentru G. Schneider, Luca reia un *testimonium* cristologic şi îl introduce într-o rugăciune comunitară construită pe modelul din Is 37 (p. 355).

⁶⁴ Aşa, Bauernfeind, Marshall, Roloff, R. Pesch.

Pasajul poate reflecta modalitatea unei interpretări omiletice a Bibliei, folosită şi pentru a formula rugăciuni şi pe care Biserica le-a preluat de la sinagogă.

Şi titlurile „slujitor” şi „sfânt” atribuite lui Isus sunt caracteristice liturgiei creştine (Did. 9,2s; 10,2; 1Clem. 59,2) şi puteau deci să se găsească în rugăciunea prelucană.

⁶⁵ Dömer (*Das Heil Gottes*, cit, 63) sintetizează argumentele în favoarea unei compoziţii lucane: – este dificil să fi fost recitat public, în timpul unei celebrări liturgice, comentariul la Ps 2 care se citeşte în vv. 27-28;

– invocarea (vv. 29-30) este prea legată de contextul narativ din Fap 3-4 pentru a fi tradiţională;

– elementele literare care nu sunt împrumutate din Vechiul Testament reflectă stilul şi tematica lui Luca.

⁶⁶ Vezi comentariul lui Schille, 143s, şi R. Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi*, cit., 240ss.

⁶⁷ Vezi L. MONLOUBOU, *La preghiera secondo Luca*, cit., 219ss.

⁶⁸ Scenă asemănătoare în Fap 16,25s. Prezentarea unui cutremur ca răspuns divin la rugăciune pare să provină mai degrabă din elenismul păgân decât din Vechiul Testament (OVIDIU, *Metam.* 15,665-674; VIRGILIU, *Aen.* 3,88-91: vezi G. SCHNEIDER, 354, nota 6), dar R. Pesch în mod oportun

întărește legătura cu Dumnezeu și provoacă o expansiune mai decisă a evangheliei.

Cititorului cărții îi este prezentat un model veșnic de comportament într-o situație de persecuție.

4,23-24a. Versetele 23-24a, construite de redactor⁶⁹, fac legătura între apariția lui Petru și Ioan în fața sinedriului și rugăciunea comunității și pun, așadar, motivul și conținutul rugăciunii în raport cu cele întâmplate. Reies diverse caracteristici lucane:

– Motivul apostolului care se întoarce în sânul comunității adunate după ce a experimentat un pericol în afară (*Fap* 12,12). Luca folosește expresia „au mers *la ei* (*idious*)”, adică „la ai lor”: este vorba de cercul restrâns al celorlalți apostoli sau, mai larg, al comunității credincioșilor? Exegeții sunt împărțiți⁷⁰, dar este preferabilă a doua posibilitate. Luca nu separă apostolii de comunitatea credincioșilor, chiar dacă ei se dedică în special „slujirii cuvântului” (*Fap* 6,6).

amintește paralela cu *In* 12,28-30 și deci posibilitatea de a găsi modele iudaice (p. 174, nota 19).

⁶⁹ *apolyein* („a elibera”), cf. v. 21; part. + *êlthon* este o *tournure* lucană (*Fap* 13,13.51; 14,24; 17,1; 28,23), ca și *hoi akousantes* + verb finit (v. 24, cf. *Lc* 2,18; *Fap* 5,33; 21,20; vezi G. SCHNEIDER, *in loco*);

apaggellein („a vesti”), frecvent în Luca, are aici sensul profan de a povesti (H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, cit., 205).

Binomul „marii preoți și bătrânii” (v. 23) sintetizează diferite grupuri ostile ale autorității iudaice apărute în *Fap* 4,1.5-6.8;

homothymadon („în unanimitate, în concordanță”) se întâlnește de zece ori în *Fapte* și mai apare doar în *Rom* 15,6 în Noul Testament;

airein phonên („a ridica vocea”): este folosit doar de Luca în Noul Testament (*Lc* 17,13; cf. *Lc* 11,27; *Fap* 2,14; 14,11; 22,22; vezi J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, cit., 203; G. SCHNEIDER, *in loco*); în LXX: *Jud* 21,2; *1Sam* 11,4; 24,17; 30,4; *2Sam* 3,32.

⁷⁰ Vezi lista în A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 401, nota 1;

idiosi = apostoli este preferat de B. Papa, C.M. Martini, J. Leal, L.T. Johnson; motive: contextul anterior privește esențial activitatea apostolilor; și în invocație se cere ajutorul lui Dumnezeu pentru a „vesti cuvântul”, o sarcină care este mai ales a apostolilor;

idiosi = comunitatea credincioșilor: este interpretarea majorității exegetilor (în afară de G. Betori, R. Fabris, Marshall, J. Munck, W. de Boor, G. Schneider, R. Pesch). În *Fapte*, vestirea Cuvântului nu este rezervată Celor Doisprezece (cf. *Fap* 11,19; 13,46; 14,25 etc.); vezi și folosirea lui *idiosi* în *Fap* 24,23, care nu presupune „paritate de nivel între persoane”; pe lângă această expresie, *pros tous idious* presupune un loc unic de întâlnire și este dificil de gândit că apostolii ar fi fost reuniți în altă parte în afara comunității la sosirea lui Petru și Ioan (vezi G. BETORI, *Perseguitati...*, cit., 109, nota 185).

Termenul *idiosi*, în textul nostru, trebuie apropiat folosirii iudaice care apare în *2Mac* 12,22; IOSIF FLAVIU, *Bell.* 1,42; FILON, *Mos.* 1,177, unde are sensul de colegi de luptă sau de conaționali și deci se poate interpreta: tovarăși de credință sau coreligionari.

Vezi și *In* 1,11; 13,1, cu o posibilă aluzie la comunitatea ca *familia Dei* (cf. *Mc* 3,33-35): Stählin, W. de Boor (asupra întregului, vezi G. SCHNEIDER, 356, nota 16).

Nu este nevoie de a face plauzibil din punct de vedere istoric, „a se întoarce la ei”, explicând că nu este vorba de comunitatea celor 5.000 de convertiți din Ierusalim, ci doar de „restrânsa comunitate de prieteni” (Fabris, 148; Marshall), din moment ce 5.000 persoane nu intră cu siguranță într-o casă! Luca nu își pune problema istoric. Cum scrie Haenchen, el are înaintea ochilor propria comunitate creștină adunată pentru liturgie și vrea să o edifice.

– Obişnuinţa „informării”, adică de a face părtaşă comunitatea la experienţele apostolice (Fap 11,4; 14,27). În cazul nostru, totodată, Petru şi Ioan nu povestesc despre miracol şi despre procesul îndurat, ci expun comunităţii interzicerea predicării Cuvântului: Luca rămâne pe linia interesului „misionar” dominant în aceste capitole.

– Locul central al rugăciunii comunitare în viaţa Bisericii (vezi Introducerea) şi al unei rugăciuni făcute în unitate (Fap 1,14; 2,46; 5,12). Necesitatea comunităţii fraterne pentru a trăi raportul autentic cu Dumnezeu şi a obţine ascultarea rugăciunii este o exigenţă prezentă în întreaga învăţătură a Bisericii primare (Mt 5,23-24; 18,19; Rm 15,5-6)⁷¹. Luca insistă asupra concordiei, trăită ideal de Biserica de la origini, dar mereu o exigenţă de împlinit pentru Biserica actuală.

4,24b. Rugăciunea începe cu invocarea directă a lui Dumnezeu; dar, în loc de *Kyrie* sau de *Theos* (ca în *Is* 37,16), Luca alege vocativul *Despota*, „Doamne”, în sensul de Stăpân⁷²; el subliniază deci puterea lui Dumnezeu, dominarea sa absolută asupra a tot; cel care se roagă se pune într-o relaţie de „slujitor” (v. 29, ca în *Lc* 2,29). Şi puterea lui Dumnezeu este universală: el este creatorul Universului. Rugăciunea o exprimă cu o expresie biblică tradiţională⁷³. Întrucât e creator a toate, Dumnezeu este şi stăpân al istoriei; şi, în special, el are grijă de situaţia Bisericii supuse persecuţiei.

4,25-26. După lauda adusă lui Dumnezeu creatorul, cu o a doua propoziţie făcută cu un participiu, rugăciunea se adresează lui Dumnezeu care *vorbeşte* în Scriptură.

V. 25a care introduce citatul *Ps* 2,1-2 este intraductibil⁷⁴. Oricum, Luca regrupează date familiare lui, iar întregul se prezintă ca un concentrat de teologie despre inspiraţie:

– Dumnezeu este autorul prim care vorbeşte;

⁷¹ Vezi J. DUPONT, *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 296ss; critica pozitivă a lui F. Bovon, *Luc le Théologien*, cit., 416s; Id., *L'oeuvre de Luc*, cit., 212ss.

⁷² Ca în *Lc* 2,29; şi *Ap* 6,10 (acest titlu divin se întâlneşte în scrierile târzii ale Noului Testament); de circa 25 de ori în LXX, ca invocaţie a lui Dumnezeu; şi în iudaismul elen, Filon, Iosif Flaviu, şi în scrierile biblice tardive, unde titlul *despotês* e relaţionat cu activitatea creatoare a lui Dumnezeu (*Jud* 9,12; *Iob* 5,8; *Înţ* 6,7; *3Mac* 2,2) (vezi DÖMER, *Das Heil Gottes*, cit., 66; ThWNT 2,43-48; EWNT 1,697s).

⁷³ Construcţia, cu caracter imnic, imită *Is* 37,16: sy («tu») + prop. participială *ho poiêsas*. Dar expresia: care ai făcut „cerul şi pământul şi tot ce e în ele” provine din *Ex* 20,11 sau din *Ps* 145,6 LXX (Fap 14,15; 17,24; *Ap* 14,7). Part. *poiêsas* este obişnuit în LXX pentru a indica opera creatoare a lui Dumnezeu (ThWNT 6,457–463); *ho poiêsas* la absolut este sinonim cu „creator” (*Prov* 14,31, cf. *Evr* 3,2). Pentru alte detalii, vezi DÖMER, *Das Heil Gottes*, cit., 66s. În versiunea lungă a textului occidental, la v. 24 se citeşte: „Ei, auzită aceasta, şi cunoscută puterea lui Dumnezeu, ridicară în concordantă vocea către Dumnezeu şi ziseră: «Doamne, tu, o, Dumnezeule care ai făcut cerul...»”

⁷⁴ Potrivit recenziei alexandrine (P74, *Vaticanus*, *Sinaiticus*...), care este cea mai veche. Fraza este supraîncărcată şi construcţia dezordonată. Se presupune că Luca (şi nu o oarecare glosă posteroară) ar fi voit să completeze cu adăugări o formulare primară. Textul occidental încercă să îmbunătăţească: „Tu, care prin Duhul Sfânt, prin gura lui David, slujitorul tău, ai zis”; şi mss. *Koiné* intenţionează să uşureze expresia: „Tu, care prin gura lui David, slujitorul tău, ai zis”.

– Dumnezeu vorbește prin Duhul Sfânt (afirmație neobișnuită, poate din cauză că ipostaza, cf. vv. 8.31, îi sugerează lui Luca să introducă menționarea Duhului);
 – și vorbește prin gura lui David, considerat autorul *Psalmilor* (*Lc* 20,42; *Fap* 2,25, numit „slujitorul lui Dumnezeu” (ca în *Lc* 1,69), așadar, ales de Dumnezeu ca instrument al planului său și numărat printre patriarhi (ca în *Fap* 2,29)⁷⁵.

Întrucât David este „tatăl nostru”, comunitatea creștină se simte implicată în ceea ce profetul a prezis despre adversitatea cu privire la Isus.

Citarea *Ps* 2,1-2 e singulară în Noul Testament⁷⁶. Aceste versete din *Ps* 2 nu par folosite ca *testimonium* în Biserica primară⁷⁷.

Dar dacă citarea este redacțională, se naște întrebarea de ce Luca a ales tocmai acest text din Scriptură aparent puțin relaționat cu tematica narațiunii, întrucât servește să ilustreze (nu fără forțări) comportamentul poporului și al autorității iudaice cu privire la Isus, fără o legătură explicită cu situația prezentă a comunității.

4,27. Este un frumos exemplu de exegeză literală de tip *peshet*⁷⁸. Reluarea verbului *synagethai* („a se aduna”) din citat introduce comentariul, un fel de parafrază a citatului aplicată la pătimirea lui Isus⁷⁹. Cum scrie Conzelmann în comentariul său: „Aici nu domină stilul rugăciunii, ci al exegezei”.

După cum s-a zis, actualizarea se modelează pe psalm:

– Irod Antipa reprezintă regii citatului și, de aceea, este numit înaintea lui Pilat (care reprezintă „neamurile”), după ordinea din *Psalm*. Luca are în minte *Lc* 23,6ss;
 – „neamurile”, apoi, reprezintă păgânii, concret, soldații romani, așa cum „popoarele” sunt triburile lui Israel⁸⁰.

⁷⁵ Vezi și *Fap* 1,16: Duhul Sfânt vorbește prin gura lui David; în *Fap* 2,30, David este considerat profet. În *Fap* 28,25, Duhul Sfânt vorbește prin Isaia.

⁷⁶ Există la Qumran: *4QFlor.* (= 174) 1,18-19.

⁷⁷ Nu sunt alte exemple în Noul Testament; iar citarea literală din LXX ar confirma caracterul redacțional.

⁷⁸ Acest tip de exegeză era practicat la Qumran: scurtă actualizare a textului scripturistic la situația prezentă; vezi, de exemplu, comentariile la *Nahum* și la *Habacuc* (*4QpNah.*; *lQpAb.*). J. Dupont amintește și *CD* 8,9-12; 19,22-24 (*Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 297ss).

De notat structura chiastică a vv. 25b-27:

a – neamurile și popoarele (v. 25b)

b – regii și conducătorii (v. 26a)

c – Domnul și unsul său (v. 26b)

b' – Irod și Pilat (v. 27b)

a' – neamurile și popoarele (v. 27c) (LÜDEMANN, *op. cit.*, 63).

⁷⁹ Cine consideră redacțional comentariul v. 27 atenționează că aici se dă impresia că împlinirea Scripturii este arătată printr-o anumită prezentare a evenimentelor, în timp ce, în relatările pămîirii, mișcarea este inversă, și anume se pleacă de la evenimente pentru a merge la textul scripturistic care le anunță. Poate că Luca intenționa să imite exegeza literală a *Ps* 15,10 readus în *Fap* 2,25-28 și interpretat în versetul 2,31 (așa, DÖMER, *op. cit.*, 65). Cine consideră că Luca urmează o sursă pune în lumină diferența de perspectivă. După G. Schille (*in loco*), comentariul primar era făcut în cheie apocaliptică (adunarea popoarelor pentru ultima bătălie împotriva lui Dumnezeu și a Unsului său), iar ungerea mesianică se referea mai degrabă la moartea lui Isus (pe linia lui *Mc* 14,3ss). Este o ipoteză mai degrabă hazardată.

⁸⁰ Luca păstrează pluralul ca în versetul psalmului, unde popoarele sunt păgânii; dar aplicarea „popoarelor” la Israel este singulară. Pluralul termenului în Vechiul Testament indică mereu doar națiunile păgâne, niciodată Israelul.

Mențiunea „acest oraș”, care sună ca o acuză, este o adaptare a citatului la faptele pătimirii lui Isus⁸¹.

În centrul *midrash*-ului, Luca pune în relief persoana lui Isus: concentrează asupra lui titlurile de „sfânt” și de „slujitor al lui Dumnezeu” (Fap 3,13.14)⁸², insistă pe strânsa relație de apartenență a lui Mesia la Dumnezeu („sfântul tău slujitor, Isus”) și îi amintește cititorului elen etimologia titlului Cristos: cel care este uns.

În viziunea lui Luca, ungerea mesianică a lui Isus s-a petrecut la botez (Lc 4,18; cf. 3,22; Fap 10,38). Cel care a fost zămislit de Duhul Sfânt și este Mesia încă de la naștere (Lc 1,32s.35), în momentul botezului, este prezentat public ca Mesia care acum începe misiunea sa, care mai apoi va ajunge la împlinire în evenimentul pascal, atunci când Cel Înviat va putea îndeplini în plinătate misiunea sa mesianică și va putea să comunice, la rândul său, pe Duhul Sfânt tuturor credincioșilor (Fap 2,36)⁸³. Luca știe să armonizeze bine diferitele perspective teologice găsite în tradiție.

4,28. Prima parte a rugăciunii se încheie cu un gând caracteristic autorului sacru: comportamentul negativ al adversarilor lui Isus este conform cu planul lui Dumnezeu⁸⁴.

Biserica poate deci să privească cu încredere către Dumnezeu care menține situația și să dea o semnificație pozitivă încercării sale. „Persecuția care se abate asupra micii comunități se introduce în logica proiectului lui Dumnezeu pe care mai întâi Isus l-a făcut prezent”⁸⁵.

Ostilitatea întâlnită de Isus și, după el, de comunitate, în ciuda aparențelor contrarii, face parte din istoria mântuirii; ea se introduce, fără știința responsabililor, în planul divin care duce la mântuirea definitivă.

⁸¹ *ep'alêtheia* („cu adevărat”) e lucan: Lc 4,25; 20,21 (= Mc 12,14); 22,59; Fap 10,34.

Surprinde că, în loc de prep. *kata* + gen. a citatului, el scrie *epi* + ac. („împotriva”), cu sensul de ostilitate; dar această ultimă folosire e lucană: Lc 11,17s; 14,31; Fap 7,57; 13,50 (vezi G. SCHNEIDER, R. PESCH, *in loco*).

⁸² „sfântul slujitor Isus”; cu adăugarea de „sfânt”, Luca pare că vrea să-l distingă pe Isus de simplul „slujitorul David”. Pesch atribuie expresiei și o valoare teologică: „Isus este numit slujitorul *sfânt* al lui Dumnezeu pentru că este uns cu Duhul Sfânt”. Adjectivul „sfânt” unit cu „slujitor” aparține limbajului liturgic (*Did.* 9,1; 10,1).

⁸³ Pentru titlul de „Cristos” în opera lucană, vezi, printre alții, A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 259ss; F. BOVON, *Luc le Théologien*, cit, 201s; R. SCHNACKENBURG, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, 170ss.

⁸⁴ „mâna lui Dumnezeu” (*cheir tou theou*) și „voința” (*boulê*) în sensul de plan divin fac parte din limbajul biblic al lui Luca (cf. Lc 1,66; Fap 7,25.50; 11,21; 13,11; și Lc 7,30; Fap 2,23; 13,36; 20,27). Caracteristică lui Luca este și folosirea verbelor compuse cu prefixul *pro-* în contextul pre-știință sau pre-decizie divină (H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, cit., 141; Dömer, *op. cit.*, 64). *Proorizein* („a prestabili”) e *hapax* în opera lucană; mai frecvent (de 4 ori în raport cu un plan divin) verbul *horizein* („a stabili”). Folosirea metaforică a formulei „mâna lui Dumnezeu” indică în Biblie intervenția puternică a lui Dumnezeu în evenimentele istoriei; în timp ce „voința” face aluzie mai degrabă la înțelepciunea divină care conduce istoria însăși. Dar „mâna ta și voința ta” trebuie considerată o singură expresie (echivalentă cu „voința puternică”: G. SCHNEIDER, 359, nota 41) și deci „mâna” ca subiect al verbului „a prestabili” e în sintonie.

⁸⁵ R. FABRIS, 149.

4,29. Cu formula tipică „și acum”⁸⁶ este introdusă cu adevărat cererea și se întoarce la situația prezentă în comunitate.

Îi este cerut lui Dumnezeu să se ocupe⁸⁷ de „amenințările lor”, nu de amenințările lui Irod și Pilat, ale neamurilor și popoarelor, cum ar sugera construcția gramaticală, ci de cele ale sinedrului (vv. 17,21): Luca, sugestiv, pune comunitatea în urma lui Isus, pe același drum. Și dacă Dumnezeu trebuie să se ocupe de amenințările adversarilor Bisericii, este pe linia manifestată în pătimirea lui Isus: a da lor un sens, întrucât fac parte din planul divin de mântuire.

A doua parte a cererii nu privește eliberarea din persecuții – Luca știe că ele sunt un element constitutiv și constant al istoriei Bisericii –, ci harul *parrêsia*, al vorbirii cu curaj și îndrăzneală. Rugăciunea se preocupă mai mult de răspândirea predicării decât de soarta personală a evanghelizatorilor. Aceștia sunt „servitori”⁸⁸; termenul (corelativ cu „Domn-Stăpân” din v. 24) exprimă conștiința de a avea o misiune de împlinit și de a fi, în același timp, supuși Domnului căruia i se cuvine ascultarea (vv. 19-20, cf. *Lc* 17,7-10).

Versetul reflectă stilul redactorului⁸⁹.

4,30. A treia parte a cererii⁹⁰ privește miracolele care însoțesc predica apostolică. Ele au o mare importanță în opera lucană; sunt în serviciul misiunii (și nu direct al misionarilor). „*Semne și minuni* ritmează în *Fapte* intrarea planului salvific divin, eliberând calea de opoziții și obstacole”⁹¹. Luca reia și (v. 22) termenul specific lui de „vindecare” (*iasis*), cu aluzie la cea săvârșită în precedentă.

Cu această cerere de miracole este deschisă continuarea narativă a *Faptelor*.

Versetul se încheie cu reluarea formulei liturgice „sfântul slujitor (*pais*) Isus” (v. 27)⁹² și cu reluarea tematicii „numelui” (*Fap* 3,6,16; 4,7,10): prin medierea Înviatului (care trimite Duhul: *Fap* 2,33), Dumnezeu intervine cu putere în comunitate.

⁸⁶ *kai ta nyn* („și acum”) e o formulă caracteristică a rugăciunii de intercesiune sau de cerere; are rol de legătură între prima parte a rugăciunii și cerere (A. LAURENTIN, *We'attah – kai nun. Formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques (à propos de Jean 17,5)*, în *Bb* 45 [1964], 168-197.413-432). Expresia *kai ta nyn* se întâlnește numai în opera lucană: *Fap* 5,38; 20,32; 27,22. *Nyn* de se întâlnește și în *Is* 37,20.

⁸⁷ *Epidein* („a privi de sus la”, „a se ocupa de”): apare doar încă o dată în Noul Testament: în *Lc* 1,25.

⁸⁸ *douloi* = servitori, în sensul de sclavi.

⁸⁹ Expresia *meta parrêsias pasês* („cu curaj deplin”) se întâlnește doar o dată, în *Fap* 28,31 (vezi și *Fap* 2,29; 4,31, cf. *Evr* 4,16). *Pas* („tot”) în sensul de „deplin”, vezi Blass, nr. 275/3.

lalein ton logon („a vorbi cuvântul”) este o expresie tehnică a limbajului misionar (*Fap* 4,31; 8,25; 11,19; 13,46; 14,25; 16,32). „Cuvânt” (ca termen de sine stătător, fără alte specificări) este sinonim cu predica.

⁹⁰ Este introdusă cu o construcție familiară lui Luca: *en tô(i)* + inf. („în întinderea...”).

A „întinde mâna” (= intervenție puternică a lui Dumnezeu) și binomul „semne și minuni” (și în *Fap* 5,12; 14,3; 15,12 în această ordine) amintesc în mod special de marile opere împlinite de JHWH în timpul Exodului (*Ex* 3,20; 6,8 etc.).

⁹¹ L. Tosco, *Pietro e Paolo...*, cit., 177.

⁹² Vezi comentariul la *Fap* 3,13.

4,31. Ascultarea divină a rugăciunii nu se face așteptată și se petrece sub forma unei „mici Rusalii”⁹³, o manifestare a eficacității Rusaliilor în istoria ulterioară a comunității.

Vechiul Testament cunoaște fenomenul cutremurului ca manifestare a prezenței lui JHWH (*Ps* 33,8; 68,8s; *Is* 6,4; 29,6 etc.), dar nu ca răspuns la o rugăciune, mai familiar cu elenismul păgân (vezi *In* 12,27-29).

Dumnezeu, cum promisese Isus (*Lc* 12,12), trimite Duhul Sfânt în vederea mărturiei misionare în situații dificile⁹⁴.

Legătura dintre darul Duhului Sfânt și predica misionară este afirmată în mod clar. Ca și pentru Isus, „și în timpul Bisericii, Duhul va continua să fie esențial Duhul cuvântului”⁹⁵. Pentru Luca, misiunea este constitutivă pentru însăși viața Bisericii și „prezența Duhului este legată de această finalitate. Aceasta explică dezinteresul lui Luca pentru manifestările extatice și carismatice produse de Duh, ca și funcția sa specifică în ordinea fundamentului vieții creștine, spre deosebire de ceea ce se poate avea în epistolarul paulin”⁹⁶, chiar dacă nu îl ignoră.

Luca conchide această parte a *Faptelor* deschizând-o către misiune, temă dominantă a cărții; apostolii sunt gata pentru mărturie; în cuvântul lor, însuși Dumnezeu va vorbi și va da mărturie lui Isus. Dar, pentru moment, Luca se oprește la viața internă a comunității din Ierusalim.

⁹³ J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 522. Ca în relatarea Rusaliilor (*Fap* 2), venirea Duhului Sfânt este însoțită de un semn sensibil și găsește comunitatea în atitudine de rugăciune. Dar ipoteza că *Fap* 4,31 este o variantă primară a relatării din *Fap* 2 (Harnack) este de abandonat. V. 31 este în totalitate redacțional. Din cele 23 de ori în care apare în Noul Testament, verbul *deisthai* („a se ruga”) se întâlnește de 15 ori în opera lucană (o dată în *Mt* și de 7 ori în scrisorile pauline); un gen. absolut la începutul frazei este frecvent la Luca;

saleuein („a scutura”): *Mt*: 2; *Mc*: 1; *In*: 0; *Lc*: 4; *Fap*: 4; și *2Tes*: 1 și *Evr*: 3 (frecvent în LXX).

Expresia „a fi umplut de Duhul Sfânt” se întâlnește doar în opera lucană; *Lc* 1,15.41.67; *Fap* 2,4; 4,8.31; 9,17; 13,9; reia aproape literal *Fap* 2,4;

„cu curaj”; *Fap* 2,29; 4,29.31; 28,31; și în *Evr* 4,16 în Noul Testament;

„cuvântul lui Dumnezeu”, sinonim cu mesajul creștin de proclamare: *Fap* 6,2; 11,1; 13,7; 17,13; 18,11; expresia tehnică „a vorbi cuvântul (lui Dumnezeu sau al Domnului)”: *Fap* 4,29.31; 8,25; 11,19; 13,46; 14,25; 16,32 (cf. *Fil* 1,14).

Textul occidental adaugă la sfârșitul versetului: „la orice om care voia să creadă”.

⁹⁴ Verbul *lalein* („a vorbi, a proclama”) este la imperf. (acțiune repetitivă sau continuă, și nu episodică). Luca nu se gândește deci la fenomenul vorbirii în limbi provocat de venirea Duhului, ci la ajutorul permanent pe care Duhul Sfânt îl dă în vestirea continuă a evangheliei.

⁹⁵ G. BETORI, *Lo Spirito e l'annuncio della Parola negli Atti degli Apostoli*, în *Riv. Bib.* 35 (1987), 420.

⁹⁶ *Ibid.*

III. VIAȚA INTERNĂ A COMUNITĂȚII (*Fap* 4,32 – 5,11)

În ciclul narativ inițiat cu *Fap* 3, Luca a prezentat cititorului viața *ad extra* a Bisericii din Ierusalim, orientată către misiunea care se desfășoară prin „semne și minuni” săvârșite de apostoli și prin cuvântul vestit; în aceste două elemente strâns unite lucrează forța Duhului Sfânt, dăruită de Înviaț.

Intenția de a învăța este evidentă. Autorul o face în mod dinamic, servindu-se de experiența comunității pe care o dezvoltă sub formă de teologie narativă, urmând un parcurs care duce de la relatarea vindecării (*Fap* 3,1-10) la mărturie (*Fap* 3,11-26) și la persecuție (*Fap* 4,1-22), care se arată o prezență constantă în predica apostolică și deci în viața Bisericii. Este, aș spune, un mod natural în care relatarea se întoarce în viața comunității și la acel centru care este rugăciunea comunitară (*Fap* 4,23-31), în care creștinii găsesc raportul imediat cu Dumnezeu, izvor permanent al curajului misionar pe care nu îl va putea opri nicio persecuție. L. Tosco sintetizează bine perspectiva lui Luca: „Dumnezeu asistă cu Duhul său comunitatea credincioșilor, pentru ca ea, împotriva oricărei amenințări și opoziții, să continue în vestirea cuvântului lui Dumnezeu, însoțită de semne și minuni. În jurul apostolilor, reprezentați în această unitate narativă de Petru și Ioan (dar cf. 4,23), se realizează adunarea Israelului credincios, în timp ce ghizii tradiționali pierd autoritatea și legitimitatea lor (4,7-12.16-17.19.21.25-29)”¹.

Actuala unitate literară este compusă dintr-un sumar (*Fap* 4,32-35) care insistă asupra unității și comuniunii bunurilor în comunitatea din Ierusalim, temă ce servește de fond celor două exemple (*Fap* 4,36-37; 5,1-11), iluminând ulterior cititorul asupra realității profunde a *koinônia*².

Apoi, narațiunea se redeschide la misiune (*Fap* 5,12-16.17-41) cu o unitate literară paralelă cu *Fap* 3,1 – 4,31.

Întregul este jalonat și structurat de sumare (*Fap* 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16; 5,42), de momente de pauză (nu pentru cititor!)³ și de întoarcere la sursă, care fac trecerea de la un ciclu narativ la altul.

¹ Petru și Paul..., cit., 169s.

² Vezi S.J. NOORDA, *Scene and Summary. A Proposal for Reading Acts 4,32-5,16*, in *Les Actes des Apôtres*, ed., J. Kremer, cit., 475ss.

³ Noorda, după Lubbock, vorbește de „narațiune panoramică” (*op. cit.*, 476).

1. Sumar: viața comunității: *Fap* 4,32-35

³² Mulțimea celor care au crezut era o singură inimă și un singur suflet. Niciunul dintre ei nu spunea că ceea ce are este al său, ci toate le aveau în comun. ³³ Apostolii dădeau mărturie cu multă putere despre învierea Domnului Isus și ei toți se bucurau de mult har. ³⁴ De fapt, nu era niciunul dintre ei care să ducă lipsă, căci toți care posedau terenuri sau case le vindeau, aduceau prețul celor vândute ³⁵ și îl puneau la picioarele apostolilor; apoi se împărțea fiecăruia după cum avea nevoie.

Luca introduce o pauză în desfășurarea narativă⁴ pentru a prezenta din nou un cadru ideal al primei comunități din Ierusalim. Numeroasele contacte literare și tematice⁵ cu ceea ce precede (în special, marele sumar din *Fap* 2,42-47) și ceea ce urmează fac din acest sumar o coloană în structura primei părți a cărții.

Autorul sacru reia tema concordiei dintre membrii comunității (*Fap* 2,42-44), a activității misionare a apostolilor (*Fap* 4,30s; cf. 2,43), dar insistă asupra comuniunii bunurilor, un argument care îi stă la inimă și pe care el îl exprimă cu un limbaj ce îi sugerează cititorului elen un ideal de viață socială făcut popular de filosofi: idealul prieteniei sau visul unei lumi fără proprietăți private, unde totul este în comun, după cum era imaginată umanitatea primordială⁶.

Textul, la prima vedere, nu rezultă curgător; se întrepătrund teme fără legătură între ele; în special v. 33 apare ca un corp străin care întrerupe discursul despre comuniunea bunurilor.

Pe de altă parte, v. 32 nu se armonizează complet cu ceea ce conțin vv. 34-35. V. 32 îi prezintă pe cei care posedă ca administratori ai bunurilor proprii care sunt păstrate de ei, în timp ce în vv. 34-35 proprietarii vând o parte din averile lor⁷.

Aceste tensiuni și aparenta dezordine – relevată deja în *Fap* 2,42-47 – nu dovedesc existența tradițiilor anterioare pe care Luca s-ar forța să le pună împreună. Problema se poate rezolva la nivel de compoziție redacțională.

Luca a construit v. 32 inspirându-se din *Fap* 2,42.44 și modificând însă expresiile, cum se cuvine pentru un scriitor respectabil: el trasează un cadru ideal.

Introducerea v. 33 se explică drept un fel de *mini-entrelacement*, un procedeu literar familiar autorului *Faptelor*⁸. Trecerea de la comunitatea credincioșilor la apostoli pentru a se întoarce apoi la totalitatea credincioșilor se arată și în sumarul din *Fap* 2,42.43.44 și nu este cazuală în gândirea redactorului. Darul *parrêsia* comunicat comunității de Duhul Sfânt (*Fap* 4,30s) se concretizează în mărturia apostolilor. Aceștia din urmă, deși au primit în mod special sarcina predicării, nu trebuie să fie izolați de comunitate. Apostolii sunt trimiși să proclame cuvântul

⁴ Verbele sunt la imperf.; discursul narativ va fi reluat începând cu v. 36 (verbe la aorist).

⁵ Vezi G. BETORI, *Perseguitati...*, cit., 34ss; și în *La Storiografia nella Bibbia. Atti della XXXVIII Settimana biblica*, mai ales 108ss.

⁶ Vezi J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 506ss, care citează Pitagora, Platon, Aristotel, Euripide, Plutarh, Cicero, Seneca etc.; în această perspectivă, și lumea în care Iosif Flaviu prezintă esenienii în *Bell.* 2,122.

⁷ Vezi HAENCHEN, 190; el continuă: „v. 32 prezintă realizarea idealului comunitar al grecilor; vv. 34s, cel al promisiunii veterotestamentare”.

⁸ Acest procedeu este explicat de J. Dupont, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 24ss.

lui Dumnezeu lumii, dar rămânând în unitatea Bisericii, garanția mântuirii comunicate de Dumnezeu.

Vv. 34-35 se întorc la tema comuniunii bunurilor, dar cu atenția îndreptată spre ceea ce urmează. Sunt, de fapt, construite, având prezente cele două relații despre Barnaba și despre Anania și Safira, două amintiri adunate din tradiție și introduse tocmai de versetele în discuție. Luca prezintă acum în mod ideal un comportament concret în care vede că se realizează promisiunea din *Dt* 15,4 LXX: „nu va fi în tine nicio nevoie”.

Pentru redactor nu există contradicții între v. 32 și vv. 34-35. Nu există unitatea inimii și a sufletului fără o atitudine concretă de dezlipire de bani în favoarea fraților nevoiași: aceasta este pentru Luca administrarea sănătoasă a propriilor bogății.

Este evident, pe lângă aceasta, efortul evanghelistului de a împăca radicalismul lui Isus cu situația socială concretă a comunităților post-pascale, cu o atenție specială față de cei bogați, cărora le propune să trăiască exigențele lui Isus, ajutându-i pe săracii Bisericii. „Era conștient de dificultățile pe care le comportă transpunerea mesajului lui Isus în viața concretă a acestei lumi. El rămâne fidel la exigențele radicale ale lui Isus și se străduiește să le actualizeze, pe cât posibil, în realitatea comunităților din timpul său... El angajează bogații, dar fără pretenții excesive. Este un exemplu cum exigențele radicale ale lui Isus trebuie să intre într-o nouă situație și să fie actuale în spiritul lui Isus”⁹.

Generalizând cazuri particulare, verificate istoric în comunitate, Luca vrea să facă valabilă această realitate pentru toți. Confruntând acest paragraf cu predica lui Isus, se realizează că perspectiva este diversă. Dezlipirea cerută de Isus drept convertire personală primește acum o dimensiune socială. Contrar cu Qumran, totodată, ea nu este instituționalizată: rămâne o practică lăsată la libera inițiativă a fiecăruia, deși este o exigență de credință, adică datorată convertirii inimii, iubirii care face disponibil și atent la nevoile celuilalt¹⁰.

4,32. Comunitatea credincioșilor în rugăciune, umplută de forța Duhului Sfânt în vederea misiunii, este acum prezentată în viața sa de unitate¹¹: erau „o inimă și un singur suflet”.

⁹ R. SCHNACKENBURG, *Die Person Jesu Christi*, cit., 223s.

J.A. Fitzmyer (*The Gospel according to Luke I-IX*, 249s) a observat cum în Luca coexistă două tendințe: o atitudine moderată față de bogăție și o atitudine mai radicală. Luca demonstrează aplicarea cu inteligență a învățăturii radicale a lui Isus la situația prezentă.

¹⁰ Vezi J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 505ss; *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 296ss; M. DEL VERME, *La comunione dei beni nella comunità primitiva di Gerusalemme*, in *Riv. Bib* 23 (1975), 353ss; H.-J. KLAUCK, *Gütergemeinschaft in der klassischen Antike*, in *Qumran und im Neuen Testament*, «Revue de Qumran» 11 (1982), 47ss; R.J. CASSIDY, *Society and Politics in the Acts of the Apostles*, cit., 25ss.

¹¹ V. 32 e legat de ceea ce precede cu particula *de* care are valoare copulativ-progresivă, echivalent lui „apoi” (Tosco, *op. cit.*, 16, nota 2). Luca scrie *plêthos* („mulțime”), nu în sensul de „grămadă” (ca în *Fap* 2,6; 17,4; 28,3), ci mai degrabă ca „adunare religioasă” (ca în *Fap* 6,2; 15,12.30; 19,9); termenul amintește „numeroși” (*harabîm*) de la Qumran (frecvent în *Regula Comunității* și în *Documentul din Damasc*).

Pisteusantes, part. aor. cu valoare ingresivă (Blass, n. 331): cei care au devenit credincioși, care au început să creadă.

Binomul „inimă și suflet” se întâlnește în special în Deuteronom, unde indică persoana în realitatea sa profundă, total deschisă lui Dumnezeu¹². În textul nostru, Luca pune în evidență unitatea care leagă credincioșii între ei, efect al convertirii și al credinței.

Lumea greacă cunoștea expresia „o singură inimă” ca ideal al prieteniei¹³, dar nu formula „o inimă și un singur suflet”. Pare deci că Luca a „biblicizat” expresia greacă adăugând „o inimă”. Binomul vrea să-i sugereze cititorului că unitatea trăită în comunitatea din Ierusalim nu reflectă doar modelul grec al prieteniei, ci o comuniune mai profundă bazată pe credință (este comuniunea *credincioșilor*). Ea nu exclude, desigur, prietenia, ci găsește fundamentul său în Dumnezeu și se adresează tuturor: fundamentul legăturii care unește credincioșii între ei nu este, așadar, o simpatie naturală care înflorește în prietenie, ci credința care presupune convertirea.

Această simfonie a inimilor care este darul Duhului Sfânt se concretizează în a pune la dispoziția comunității propriile bunuri. Luca alege din nou expresii familiare pentru urechea cititorului elen: „între ei totul era în comun” (cf. Fap 2,44) amintește proverbul „între amici nimic nu este propriu” (*philôn ouden idion*) sau „între amici totul e comun”.

Iubirea care unește credincioșii vrea, așadar, să se concretizeze. Autorul îi prezintă cititorului o comunitate ideală care a modelat comportamentul său după exigențele lui Isus. A fi discipol al lui Isus presupune acum disponibilitatea de a pune propriile bunuri la dispoziția tuturor fraților, înțeleasă nu ca acceptare obligatorie a unui sistem, ci ca manifestare concretă și spontană, ca exigență profundă a concordiei existente între membrii comunității¹⁴.

4,33. V. 33 întrerupe aparent tema unității și a comuniunii bunurilor în viața Bisericii din Ierusalim. Așezarea sa este, totodată, sugestivă, și nu casuală, întrucât versetul este construit de redactor. Luca prezintă, ca să zicem așa, în mod plastic, apostolii în centrul comunității și la originea predicii lor. Autorul rămâne însă imprecis:

– „Multă putere” se poate referi la *parrêsia* cerută și obținută în rugăciunea din Fap 4,29, dar și „semne și minuni” care însoțesc predica¹⁵, fiind ele însele obiectul rugăciunii (v. 30). Una nu le exclude pe celelalte și Luca probabil voia să se refere la ambele¹⁶. De notat în versetul nostru legătura dintre miracole și învierea lui Isus:

¹² Dt 6,5; 10,12; 11,13; 13,4 etc. (cf. Mc 12,30) B. Gerhardsson sugerează să se vadă în expresie, ca și în succesiva expresie asupra comuniunii bunurilor, o aluzie la *Shema Israel*, la iubirea lui Dumnezeu pentru aproapele, actualizată de comunitate: *Einige Bemerkungen zu Apg 4,32*, în „Studia Theologica” 24 (1970), 142ss.

¹³ Expresia se întâlnește și în 1Cr 12,39; dar paralela cea mai sugestivă cu versetul nostru se găsește în Aristotel, *Etica Nicomachea* 9,8 (1168b), unde se citește „un singur suflet” și „între prieteni totul în comun” (*koina ta tôn philôn*).

¹⁴ Versiunea occidentală (D) redă ideea adăugând după „o inimă și un singur suflet”: „și nu era nicio diviziune între ei”.

¹⁵ *Dynamis*, sinonim cu „miracol”: Fap 2,22; 8,13; 19,11 (R. Pesch).

¹⁶ Pentru discuție, vezi PRETE-SCAGLIONI, *I miracoli degli apostoli*, cit., 202 și nota 7.

Miracolele nu constituie doar o garanție care dă mai multă greutate autorității apostolilor când aceștia afirmă că Isus a înviat; trebuie văzute ca o prelungire în prezent a acțiunii prin care Dumnezeu l-a înviat pe Isus și o manifestare a omnipotenței pe care Isus a primit-o de la Dumnezeu în momentul învierii sale¹⁷.

Luca poate condensa kerygma în proclamarea învierii lui Isus.

– Un „mare *charis*”. Două posibilități: sau Luca se gândește la favoarea, la simpatia de care se bucură Biserica în fața poporului, ca în *Fap* 2,47 (unde *charis* are această semnificație), sau poate, și mai bine, el vorbește de har, de favoarea divină ca în *Fap* 13,43; 11,23; 14,3 etc.; o sugerează, în special, paralela din *Lc* 2,40. Mărturia apostolilor dată cu curaj și cu semne și minuni este susținută din interior de bunăvoința lui Dumnezeu.

– Acest har divin era asupra „tuturor”: toți apostolii sau întreaga comunitate? Dacă harul lui Dumnezeu privește toți credincioșii, atunci el se manifestă nu doar în mărturia apostolică, ci și în viața comunității care se exprimă în comuniunea bunurilor. În consecință, cum scrie R. Pesch, aceeași viață de unitate dă mărturie despre înviere, pentru că numai acțiunea eficace a Înviatului poate explica o asemenea viață¹⁸. R. Fabris explică: „Mărturia învierii stă la originea alegerii creștine și generează noi raporturi interpersonale și sociale care se fondează pe libertatea de a iubi fără profit și dependență”¹⁹.

În această perspectivă, v. 33 este bine integrat în tematica dominantă a sumarului.

4,34-35. Ca efect²⁰ al harului lui Dumnezeu și rod al *koinoniei*, Luca subliniază generozitatea credincioșilor care duce la depășirea diferențelor materiale: „Nu era niciunul dintre ei care să ducă lipsă” se referă la *Dt* 15,4 LXX. Acum perspectiva devine biblică. Ceea ce în textul ebraic al *Cărții Deuteronomului*

¹⁷ J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 468s.

Ordinea cuvintelor în *Vaticanus* (care pare mai apropiat de original) este neobișnuită: *kai dynamei megalê(i) apedidoun to martyrion hoi apostoloi tou kyriou Iêsou tês anastaseôs*: gen. *tou kyriou Iêsou* trebuie acordat cu *anastaseôs*, nu cu *hoi apostoloi* (Luca nu folosește expresia „apostolii lui Isus”). *Alexandrinus* vrea să îmbunătățească aranjarea și scrie: ... *apedidoun hoi apostoloi to martyrion tês anastaseôs Iêsou Christou tou kyriou*.

¹⁸ *in loco*; pe aceeași linie J. Roloff, *in loco*.

¹⁹ *Op. cit.*, p.156.

²⁰ *oude gar* („nu [era], de fapt”) leagă cu ceea ce precede (și *Lc* 20,30; *Fap* 4,12 în opera luciană; și Paul și Ioan).

Vocabularul vv. 34-35 corespunde limbii lui Luca; termenii *chôrion* („bucată de pământ”); *pôlein* („a vinde”); *timê* („preț”); *pipraskein* („a vinde, a face trafic”) se numără diverse ori în *Fapte*; *hyparchein* în locul lui *einai* („a fi”) e caracteristic lui Luca (de 23 de ori în opera sa);

endeês („sărac”) și *ktêtôr* („proprietar al unei case sau teren”) sunt *hapax* în Noul Testament; *endeês* a fost ales sub influența din *Dt* 15,4 (LXX), ca și formularea *en autois* (= în aceasta LXX); *diadidonai* („a distribui”) se întâlnește și în *Lc* 11,22; 18,22 (paral. *Mc*); în 6,11 în Noul Testament. Punerea lângă *Lc* 18,22 pare intenționată: *pôlêson kai diados ptôchois* („vinde și distribuie săracilor”); comunitatea trăiește exigența radicală a lui Isus în practica comuniunii bunurilor.

Tournure finală a v. 35 reia literal *Fap* 2,45c: *kathoti an tis chreian eichen* („după nevoile sale”); particula *an* + imperf. indică o acțiune repetată în trecut (Zerwick, n. 358).

apare ca un îndemn – „Să nu fie săraci în mijlocul tău” – asumă în traducerea greacă (și în Targumul palestinian) tonul unei promisiuni cu rezonanță escatologică: „Nu vor fi săraci în mijlocul tău”²¹. Declarând că în comunitatea din Ierusalim nu mai existau nevoiași, Luca vede împlinindu-se promisiunea din Dt 15,4 LXX. În chiar prima comunitate creștină cititorul poate vedea realizat nu doar idealul grec al prieteniei, dar și așteptarea escatologică exprimată în promisiunea Vechiului Testament, deci un ideal social.

Această caracteristică a „societății noi”, pe care Luca o vede actualizată în Biserica din Ierusalim, el o propune pentru toate comunitățile viitoare ca ideal spre care să tindă.

În vv. 34b-35, autorul precizează dezvoltarea concretă a comuniunii bunurilor. Generozitatea spontană și liberă nu înseamnă, de fapt, dezordonată. Ceea ce se câștiga din bunurile vândute nu este dat de oricine la oricine, ci este depus la picioarele apostolilor²². Luca vorbește, așadar, de existența unui fel de casierie comună, de o organizare centrală, care apoi distribuia banul „fiecăruia după cât avea nevoie”; este, astfel, garantată egalitatea, evitând în comunitate o disparitate progresivă cauzată de o căutare egoistă de a poseda. *Koinônia* inimilor trebuie să se întrupeze într-o solidaritate trăită la toate nivelurile realității umane. „Idealul urmat nu este cu siguranță cel al renunțării și al sărăciei voluntare, ci acela al unei carități care nu poate admite ca frații să fie în nevoi. Sunt abandonate propriile bunuri nu pentru dorința de a fi săraci, ci ca să nu fie săraci printre frați”²³.

2. Exemplul pozitiv al lui Barnaba: Fap 4,36-37

³⁶ Și Iosif, numit de către apostoli Barnaba, care, tradus, înseamnă „Fiul Mângâierii”, un levit, de loc din Cipru, ³⁷ vânzând un ogor pe care îl avea, a adus banii și i-a pus la picioarele apostolilor.

Luca a cules știrea gestului lui Barnaba de la tradiție²⁴ și, plecând de la el, a construit, generalizând cazul, cadrul ideal al sumarului care precede.

²¹ J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 509; *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 303.

²² Vânzând (part. prezent), duceau (imperf.) și depuneau (imperf.): indică o acțiune repetată, deci o practică obișnuită; interpretarea lui Haenchen, că ei vindeau de fiecare dată când era necesar, nu are fundament în text. „La picioarele apostolilor” revine ca un *leitmotiv* în contextul nostru: Fap 4,37; 5,2 (5,10); și 7,58 și 22,3. Luca pune în lumină centralitatea apostolilor în comunitatea din Ierusalim și în funcția de *episkopoi*, de capi ai economiei. În timp ce, în Fap 2,45, vânzarea, ca și distribuirea a ceea ce s-a strâns, era lăsată la libera inițiativă a fiecăruia, acum intră în funcțiune activitatea administrativă a apostolilor: e vorba de o evoluție istorică? (Del Verme, *art. cit.*, 370) Cred că în Fap 2,45 Luca prezintă un cadru general; descrierea mai concretă și detaliată are loc în Fap 4,34-35: e un crescendo literar, după obiceiul scriitorului.

²³ J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 512.

²⁴ Roloff și alții se gândesc la o tradiție (orală) care circula în comunitatea din Antiohia pe seama acestei personalități. Luca ține să pună în lumină rolul activ pe care Barnaba l-a desfășurat în Biserica-mamă din Ierusalim.

Exemplul lui Barnaba, care servește la ilustrarea realității comuniunii bunurilor în Biserica din Ierusalim, este indubitabil istoric, dar arată și faptul că renunțarea la proprietate era lăsată la libera voință a fiecăruia și nu era practică de toți. Un fapt excepțional? Era, dar nu din cauza puținei disponibilități a credincioșilor, ci pentru că creștinii bogați nu par a fi numeroși în prima comunitate a cetății sfinte, compusă în mare parte din galileeni, care l-au urmat pe Maestru, care au lăsat casele lor de origine. Reținem, de altfel, că Luca, din motive narative, vrea încă de pe acum să prezinte personalitatea lui Barnaba, care va avea în continuare un rol important. Nu întâmplător schițează pentru cititor un profil destul de detaliat²⁵.

Ocazia gestului trebuie căutată în necesitățile concrete; Biserica din Ierusalim, de fapt, era în necesitate și avea nevoie de ajutor material (*Gal* 2,10). O asemenea situație făcea să reiasă disponibilitatea interioară a convertitului la condividerea bunurilor sale, răspunzând în acest fel exigențelor lui Isus. Este învățătura pe care Luca ține să o ofere cititorului.

4,36. Dacă istoricitatea gestului lui Barnaba este indiscutabilă²⁶, ridică, în schimb, multe întrebări celelalte informații pe care Luca le furnizează despre figura sa.

– Barnaba nu înseamnă, de fapt, „fiul mângâierii”: un indiciu al slabei cunoașteri a aramaicii din partea autorului nostru (și *Fap* 13,8).

Etimologia mai probabilă este Bar-Nabu: fiul lui (zeul) Nabo²⁷. Dar dacă este vorba despre un nume teoforic, nu putea fi dat ca supranume de către apostoli; dacă e vorba de un nume personal, atunci este improbabil ca Barnaba să fi fost levit (doar dacă părinții săi nu s-ar fi elenizat foarte mult).

Iosif era deci supranumit „fiul mângâierii”?²⁸ Un supranume de acest gen s-ar adapta mai degrabă lui Manaen (*Menachem* = consolatorul, în aramaică), numit în *Fap* 13,1, împreună cu Barnaba și ceilalți. Nu e posibil ca Luca, având sub ochi lista din *Fap* 13,1, să fi făcut o confuzie?

Oricum, pentru Luca, acest supranume exprimă bine o calitate a lui Barnaba: cel care dă curaj²⁹.

²⁵ Autorul intenționează să evidențieze și unitatea lui Barnaba cu colegiul Celor Doisprezece: Barnaba primește *de la ei* supranumele, depune banii *la picioarele lor* (L.T. Johnson, 91).

Când în *Fap* 9,27 Barnaba va reintra în scenă pentru a-l introduce pe Paul apostolilor, cititorul va înțelege că el este omul potrivit.

²⁶ Este dificil însă ca ocazia gestului să fie cea indicată de Luca: nu are sens pentru Barnaba să se pună el însuși, prin această vânzare, în rândul celor nevoiași! Este mai probabil ca Barnaba să fi vândut terenul său înainte de a pleca în Antiohia (*Fap* 11,22) (vezi N. WALTER, *Apostelgeschichte 6,1 und die Anfänge der Urgemeinde in Jerusalem*, NTS 29,1983, 378).

²⁷ Numele a fost găsit în inscripții la Palmyra (vezi G. SCHNEIDER, 367, nota 43).

El sugerează și Bar-nebu'ah: „fiul profeției”, în raport cu faptul că Barnaba este considerat un profet (*Fap* 13,1); dar este dificil de a face să derive transcrierea greacă *Barnabas*.

²⁸ Sau „fiul exortăției”; termenul grec *paraklêsis* are ambele semnificații.

²⁹ De la Paul știm că Barnaba era unul dintre responsabilii-evangelizatori legat de Biserica din Antiohia: *Gal* 2,1.9.13; *1Cor* 9,6 (*Col* 4,10), teologic, aproape de apostolul neamurilor.

– Era originar din Cipru³⁰. Expresia nu este precisă: poate semnifica faptul că Barnaba era născut la Cipru sau că familia sa era originară din Cipru (el, oricum, pare să fi păstrat legăturile cu insula: vezi *Fap* 13,lss)³¹.

4,37. Acțiunea lui Barnaba este în sintonie perfectă cu ceea ce este descris în vv. 34-35³².

Nu este clar dacă Barnaba era rezident la Ierusalim sau doar în trecere ca pelerin, dacă, prin urmare, avea un teren în împrejurimile cetății sfinte sau era proprietarul unui teren în Cipru. Oricum, el vinde un teren, proprietate a sa, și dă ceea ce a obținut apostolilor în calitate de persoane autorizate juridic³³.

³⁰ *Tô(i) genei*: dat. de relație (*Mc* 7,26; *Fap* 18,2.24; cf. *2Mac* 5,22; *3Mac* 1,3) (Zerwick n, 53).

³¹ Iudeii erau numeroși pe insulă (IOSIF FLAVIU, *Ant.* 13,285-88).

³² Regăsim verbele *pôlein* („a vinde”), *pherein* („a purta”), *thitenai* („a depune”), dar acum la aor., ca acțiune punctuală, timpul narațiunii.

Scrie *chrêma* („bani”) în loc de *timê* („preț”).

³³ „A depune la picioarele cuiva” ar putea face aluzie la o formulă antică a dreptului: a pune picioarele pe ceva = a avea dreptul de posesie (*Ps* 8,7).

CAPITOLUL 5

3. Exemplul negativ al lui Anania și Safira: *Fap* 5,1-11

¹ Dar un om al cărui nume era Anania, împreună cu Safira, soția lui, a vândut un ogor ² și, cu complicitatea soției, a reținut din preț și, aducând o parte, a depus-o la picioarele apostolilor. ³ Atunci, Petru i-a zis: „Anania, de ce ți-a umplut Satana inima, ca să-l minți pe Duhul Sfânt și să reții din prețul ogorului? ⁴ Oare n-ar fi rămas al tău, dacă nu l-ai fi vândut și, după ce l-ai vândut, nu rămânea la dispoziția ta? De ce ți-ai pus la inimă o astfel de faptă? Nu pe oameni i-ai mințit, ci pe Dumnezeu”. ⁵ Auzind Anania cuvintele acestea, a căzut și și-a dat duhul. Atunci o mare teamă i-a cuprins pe toți cei care auzeau. ⁶ Cei mai tineri s-au ridicat, l-au luat și, scoțându-l afară, l-au îngropat. ⁷ După un interval de vreo trei ore, a intrat și soția lui, fără ca să știe ce s-a întâmplat. ⁸ Petru a întrebat-o: „Spune-mi, dacă ați vândut ogorul cu atât?” Ea a zis: „Da, cu atât”. ⁹ Atunci, Petru [i-a spus]: „Cum de v-ați înțeles să-l ispițiți pe Duhul Domnului? Iată, picioarele celor care l-au îngropat pe soțul tău sunt la ușă și te vor scoate și pe tine”. ¹⁰ Ea a căzut îndată la picioarele lui și și-a dat duhul. Când au intrat, tinerii au găsit-o moartă și, scoțând-o afară, au îngropat-o lângă soțul ei. ¹¹ Și o mare teamă a cuprins toată Biserica și pe toți cei care auzeau acestea.

Din punct de vedere literar și tematic, povestirea despre Anania și Safira¹ este bine introdusă în context și legată de sumarul din *Fap* 4,32-35, datorită aceluiași vocabular economic². Relatarea este construită în formă de diptic, cu două scene paralele (vv. 1-6.7-11)³. În centru, ca personaj fix, îl găsim pe Petru, iar cuvântul său are caracter de rechizitoriu. Petru, oricum, pune în lumină, nu acționează (Dumnezeu este cel care acționează); el „face lectura teologică a fraudei, situând-o în cadrul luptei lui Dumnezeu și a Satanei”⁴. Petru nu este eroul episodului și relatarea tradițională nu făcea parte din „*gesta* lui Petru”. Interesul este în altă parte, după cum se va vedea.

Tosco apreciază că relatarea aparține genului literar al „judecății lui Dumnezeu”⁵, care are următoarea structură:

– prezentarea faptei comise, demonstrarea ilegitimității acțiunii săvârșite;

¹ Mă inspir în special din lucrarea fundamentală a lui L. Tosco, *Pietro e Paolo ministri del giudizio di Dio*, cit.,; bibliografie amplă la 211-227, de completat cu studii mai recente: B. PRETE, *Anania e Saffira (At 5,1-11). Componenti letterari e dottrinali*, în *Riv. Bib* 36 (1988), 463-486; D. MARGUERAT, *La mort d'Ananias et Saphira (Ac 5,1-11) dans la stratégie narrative de Luc*, în NTS 39 (1993), 209-226 și diverse comentarii, de L.T. Johnson, R. Pesch...

² *pôlein* („a vinde”); *timê* („preț”), „a depune la picioarele apostolilor”; *chôrion* („teren”).

³ Vezi schema și analiza în L. Tosco, *op. cit.*, 62.

⁴ D. MARGUERAT, *art. cit.*, 219.

⁵ Urmând Weiser și alții (p. 112). Exegeții examinează numeroase texte paralele biblice și extra biblice la 64ss.

- rechizitoriul, adesea ca intervenție verbală: el manifestă adevărata față a transgresiunii;
- pedeapsa cu caracter imediat și extraordinar;
- apelul/cererea și îmbunarea sau anularea pedepsei: acest element este absent în relatare.

Centrul de unitate, direcția fundamentală care organizează și dă formă acestui tip de texte este constituită de depășirea imediată și decisivă a unui atentat periculos la valorile recunoscute de comunitatea culturală de la care provine textul... Ceea ce este primar și central nu este aspectul negativ al pedepsirii transgresorului, ci aspectul pozitiv al depășirii unui obstacol, al afirmării unei valori, al realizării voinței divine⁶.

Această optică va orienta interpretarea relatării noastre.

Cercetarea se complică atunci când e vorba de a individualiza tradiția care stă la baza narațiunii actuale și de a urmări dezvoltarea formării relatării, pentru că Luca, la fel ca întotdeauna, a știut să modeleze datul tradițional cu arta sa de compunere⁷. La originea relatării este, fără îndoială, o tradiție iudeo-creștină⁸, probabil palestiniană; dar a reuși să o delimiteze este o muncă practic imposibilă⁹.

⁶ Tosco, *op. cit.*, 119.

⁷ Relevăm caracteristicile stilului lucan: imitarea limbii biblice; folosirea unui vocabular ales, care vrea să fie precis: *parachrêma* („imediat”: v. 10); *ekpsychein* („a-și da duhul”: vv. 5.10); *systemellein* („înfășura”: v. 6). Formulări tipice ale redactorului: folosirea frecventă a lui *pas* („tot”: vv. 5.11), locuțiunea *eipen de* („dar zise”); verbul *dicendi* cu *pros* + ac. (*loco* dativ); expresia „a cuprinde o mare teamă pe cineva”.

Arta narativă a lui Luca: stilul episodico-dramatic caracterizat de diferite elemente: „A înainta cu episoade izolate, independente esențial de context și adesea proiectate pe fondul unui sumar, care le dă o valoare mai amplă, aproape tipică și exemplară; prezentarea lor în forma scenelor dramatice, pline de viață și de ajustări plastice, vivacizate de discursul direct, esențiale și proiectate spre concluzie; finalizarea lor ca să exprime puncte de vedere și, poate, teze programatice ale autorului; intenția lor, în linie cu o anumită ramură a istoriografiei contemporane, de a influența sentimentele cititorului, implicându-l pentru a-l avertiza, a-l mângâia, edifica” (Tosco, *op. cit.*, 126).

⁸ Vezi înseși numele de Anania (*Hananjah* = JHWH e milostiv; sau *Ananjah* = JHWH cultivă intelectual); Safira (Shappira = „frumoasă”, în aramaică); Satan. Expresii care presupun antropologia biblică: „a umple inima” și „a pune în inimă” (inima ca sediu al voinței și al deciziei responsabile); folosirea „picioarelor” ca simbol al persoanei în mișcare (v. 9); expresia biblică „a tenta pe Dumnezeu/Duhul” (PRETE, *art. cit.*, 475ss); dar să nu uităm că Luca știe să imite foarte bine limbajul biblic.

⁹ Se discută asupra diverselor puncte: v. 4 este o glosă redacțională? Scena cu Safira (vv. 7-11) este o dezvoltare ulterioară a unei relatări primare limitate la episodul lui Anania? (Haenchen este de această părere; ipoteză discutabilă, refuzată de G. Schneider, R. Pesch, Tosco, Prete și alții). Se discută și despre episodul biblic care a servit de fundal relatării: o posibilă influență a relatării despre Acan (*Ios* 7,1-26); surprinde, de fapt, folosirea verbului *nosphizein* („a păstra pentru sine, a sustrage”) în *Fap* 5,2,3 și prezent în *Ios* 7,1 (îl găsim și în *Tit* 2,10 în Noul Testament). Istoria lui Acan se desfășoară și ea în jurul unei fraude făcute în ascuns și care este pedepsită sever. Dar diferențele sunt mai numeroase decât punctele de contact (vezi MARGUERAT, *art. cit.*, 222s; acest cercetător găsește mai multe analogii cu *Gen* 3, care ar explica mai bine compunerea în două scene cu protagoniști de la început, un bărbat și apoi o femeie: frauda lui Anania și Safira și complicitatea lor sunt văzute aproape ca replica păcatului original al lui Adam și al Evei; păcatul original al Bisericii este un păcat de atașare de bani; Mammona e devastatoarea Bisericii: 222s). Alte texte veterotestamentare care ar fi putut influența relatarea: *Lev* 10,1-6 (obligția de a muta cadavrele

În consecință, rămâne ipotetică cunoașterea semnificației relatării prelucrate.

În istoria modernă a interpretării, discuția se desfășoară în jurul și plecând de la unele studii, în special al lui Ph.-H. Menoud, J. Schmitt, E. Trocmé, P.B. Brown¹⁰. Marguerat (p. 211) numără cinci lecturi actuale ale relatării:

– o lectură etiologică: relatarea ar fi o legendă cu scopul de a explica moartea lui Anania și Safira, primii morți din Biserica din Ierusalim (Menoud);

– o lectură qumraniană care vede multe asemănări cu disciplina comunitară a sectei eseniene (Schmitt, Trocmé). Pentru J. Schmitt, istoria este narată cu scop catehetic: a avertiza nou-botezații că Dumnezeu pedepsește pe cine murdărește puritatea comunității;

– o lectură tipologică, în perspectiva din *Ios* 7: vina consistă într-o infracțiune gravă contra sfințeniei comunității, așa cum Acan a păcătuit contra unui bine sacru (Prete);

– o lectură instituțională: ar fi un exemplu de aplicare a excomunicării în cazuri grave în viața Bisericii, după regulile exprimate în *1Cor* 5 (Schille, Lüdemann și Roloff la nivelul tradiției);

– o lectură istorico-salvifică: pe linia răspândirii cuvântului, tema *Faptelor*, păcatul lui Anania și Safira se opune acțiunii divine în conducerea istoriei mântuirii (P.B. Brown);

– adaug o lectură ecleziologică: *Fap* 5,1-11 relatează cum comunitatea-multi-tudine (*plêthôs*: v. 32) primește statutul de adunare a poporului lui Dumnezeu (*ekklesia*: termen care apare pentru prima dată în *Fapte*, în v. 11) și îl primește datorită acțiunii judecării divine care îi exclude din comunitate pe cei care nu sunt „o inimă și un singur suflet” (Marguerat, 217).

Pentru cititorul cărții *Faptelor*, relatarea despre Anania și Safira este cu siguranță neașteptată, un fulger din cerul senin, pentru că rupe armonia dominantă până acum în viața comunității din Ierusalim. Nararea apare, de altfel, foarte

din încăpere) și *2Rg* 5,20-27 (episodul lui Gehazi, servitorul lui Elizeu care îl înșală pe maestrul său și care este descoperit și pedepsit grav: Tosco, 138). Pentru G. Schneider, relatarea poate să se fi format pe baza unui slogan frecvent în Deuteronom: „a extirpa răul din sânul propriu”. Care este nucleul istoric la originea tradiției? Imposibil de știut, văzând că nu suntem în prezența unei relatări punctuale (vezi observațiile lui Haenchen, 197: Petru, după trei ore, este încă așezat în același loc; Anania este înmormântat fără să fie anunțată soția!). Este, așadar, oportun a se limita la anumite date:

- practica de a vinde bunurile și de a oferi ceea ce s-a câștigat în favoarea comunității;
- realitatea păcatului în interiorul comunității;
- practica unei discipline comunitare;
- existența lui Anania și Safira; și poate moartea lor neașteptată și aproape simultană, despre care se căuta o explicație (vezi Tosco, *op. cit.*, 133ss).

¹⁰ MENOUD, *La mort d'Ananias et de Saphira (Actes 5,1-11)*, în *Aux sources de la tradition chrétienne*. Mélanges M. Goguel, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel 1950, 146ss; J. SCHMITT, *Contributions à l'étude de la discipline pénitentielle dans l'Eglise primitive à la lumière des textes de Qumran. Les Manuscrits de la Mer Morte* (Colloque de Strasbourg 1955), Paris 1957, 93ss; și *Dictionnaire Biblique*. Supplément 9 (1979), 1008; E. TROCMÉ, *Le Livre des Actes et l'histoire*, PUF, Paris 1957, 197ss; P.B. BROWN, *The Meaning and Function of Acts 5,1-11 in the Purpose of Luke-Acts*, Boston University, 1969.

dură, atât de mult, încât un oarecare cercetător a ajuns să acuze comportamentul lui Petru care, nedând vinovaților ocazia de părere de rău, se pune în contrast cu învățătura lui Isus.

Trebuie, totodată, să se evite o lectură în cheie psihologică și să se mențină atenția la genul literar al textului. Indubitabil, Luca vede din nou în bogăție, în posedarea egoistă a bunurilor, un pericol grav pentru viața comunității, în special pentru unitatea sa. Totodată, nu posedarea în sine este păcat; până și punerea în comun a bunurilor rămâne facultativă: v. 4 o spune explicit, evitând ca cititorul să înțeleagă greșit v. 2: vina nu constă în a fi oprit o parte din câștig, ci în a-l fi mințit pe Duhul Sfânt. Cum s-a concretizat minciuna referitoare la Duh?¹¹ În lumina v. 2 se poate considera o lipsă de integritate: angajarea era liberă, dar trebuia să fie integrală; o inimă împărțită dă spațiu Satanei și împarte poporul escatologic al lui Dumnezeu¹².

În contextul secțiunii, acțiunea lui Anania și Safira este gravă, pentru că sub aparențele binelui – a da o parte din câștig Bisericii – se ascunde o atitudine a inimii stăpânită de interese egoiste (Luca o vede, probabil, ca o consecință a atașării de bogăție) și care lacerează *koinônia* profundă între membri, acea unitate de inimă care mărturisește prezența lui Dumnezeu. Comportamentul soților este o lovitură dată unității comunității și deci adevăratei sale identități de popor escatologic al lui Dumnezeu. Relatarea este finalizată cu păstrarea acestei unități¹³: ea este păzită de însuși Dumnezeu, care nu permite risipirea operei sale.

Ceea ce preocupă mintea redactorului nu este atât o problemă de disciplină comunitară; drama se desfășoară mult mai în profunzime: prin acțiunea păcătoasă a vinovaților înflorește cea a Satanei, adversarul prin excelență care vrea să se opună planului divin, nașterii adevăratului Israel, a cărui caracteristică este aceea de a fi „o inimă și un singur suflet”¹⁴.

Episodul este deci bine așezat în perspectiva întregii cărți. Ceea ce permite și evitarea de a pune probleme textului, la care nu intenționează să răspundă: nu este o lecție despre disciplina eclezială, deci nu dă mărturie despre un proces rigorisat departe de spiritul evanghelic, pentru care și pedeapsa servește căinței; nu urmărește constituirea unei Biserici pure, fără păcătoși în interiorul său¹⁵.

Pe Luca îl interesează să arate cât este de fundamentală *koinônia* eclezială pentru identitatea Bisericii; pierderea sa – pe care Dumnezeu nu o poate tolera – ar risca actualizarea planului divin asupra umanității. În această perspectivă, Anania și Safira nu sunt un caz izolat, ci o amenințare permanentă în interiorul Bisericii; și Luca a relatat episodul pe tonul unui avertisment sever.

¹¹ Nu este oportun de a o pune în relație cu blestemul contra Duhului despre care vorbește Isus (Lc 12,10): conduce pe o pistă falsă. Nu sunt contacte literare și contextul este mult diferit (Tosco, *op. cit.*, 181).

¹² R. PESCH, 202.

¹³ TOSCO, *op. cit.*, 177.

¹⁴ TOSCO, *op. cit.*, 172ss.

¹⁵ Vezi ROLOFF, 96; R. PESCH, 204.

5,1-2. Prezentarea personajelor: Anania, nume frecvent în lumea semitică¹⁶; în schimb, e rar numele Safira, găsit în unele inscripții în capele funerare la Ierusalim.

Soții sunt prezentați împreună, deci solidari în acțiune. Conform mentalității epocii, doar omul acționează; femeia, deși pasivă, este complice, deci responsabilă¹⁷.

Acțiunea este paralelă cu cea a lui Barnaba, generalizată în sumar (*Fap* 4,34s): a vinde o proprietate – a purta banul câștigat – a-l pune la picioarele apostolilor. Toată greutatea diferenței se concentrează în verbul „a ține partea”¹⁸. Unde este răul? De la v. 4 (care nu convine să fie opus la v. 2, cel puțin la nivel redacțional) rezultă că proprietarul era liber să vândă terenul (sau să nu îl vândă deloc), fără să pună câștigul în comun. Anania însă, de acord cu soția, a donat apostolilor – și deci comunității – doar o parte din bani, declarând în schimb că au oferit întregul preț al vânzării. Cu această minciună el a păcătuit contra *koinônia*, contra unității care este dar al Duhului (*Fap* 4,32ss, cf. v. 32); a revărsat veninul falsității în raporturi care nu sunt doar de prietenie, ci sunt fructul planului escatologic al lui Dumnezeu și în care, prin urmare, Dumnezeu însuși este implicat¹⁹.

5,3. Petru ia cuvântul²⁰ în numele apostolilor și ca portavoce a Duhului Sfânt, apărătorul unității. Luca îi atribuie apostolului carisma profetică de a cunoaște inima omului, adică deciziile sale cele mai intime²¹.

Petru împlinește rolul de „minister public”, dezvăluie frauda lui Anania și dă adevărata sa dimensiune. Anania, „făcând aceasta, s-a pus la dispoziție ca instrument al Satanei în lupta sa contra comunității lui Dumnezeu”²². În spatele confruntării Petru-Anania se opun în realitate Dumnezeu și Satana, marele adversar al lui Dumnezeu și părinte al minciunii. După cum deja a făcut cu Iuda (*Lc* 22,3), el „a umplut inima”²³ omului, centrul în care se nasc deciziile sale responsabile.

Minciuna, semn al prezenței Satanei, nu este adresată împotriva lui Petru, ci a Duhului Sfânt, și constă în a declara de a fi dat întregul câștig, în timp ce, de fapt, a fost reținut o parte din el²⁴.

¹⁶ În Noul Testament, vezi *Fap* 9,10; 22,12; și *Fap* 23,2 (un mare preot); în Vechiul Testament, amintim un profet fals (*Ier* 28,1ss.).

¹⁷ Vezi prima pers. pl. în vv. 8,9, când Petru se adresează femeii.

¹⁸ *Nosphizein apo* (mediu) ca în *Ios* 7,1 (vezi Tosco, *op. cit.*, 22, nota 45).

¹⁹ Pentru o analiză mai detaliată, vezi Tosco, *op. cit.*, 22ss. Stilul e al lui Luca: *anêr de tis* (și *Fap* 8,9); folosirea lui *anêr* și *tis* adjectivat este tipică lui Luca și nu se întâlnește în altă parte în Noul Testament (J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, cit., 191); și folosirea dativului *onomati* cu nume propriu (de 28 de ori în opera sa; se găsește doar o dată în *Mc* 5,22 și în *Mt* 27,32 în Noul Testament); construcția inversată *anêr* + nume + *onomati* este rară și apare doar în *Fapte* (*Fap* 9,12; cf. 18,24; 19,24). *ktêma*: posesie; în epoca elenă: câmp, teren.

²⁰ *eipen de* („dar zise”): de 74 de ori în opera sa (și în *In* 12,6 în Noul Testament; J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, cit., 33). Este o întrebare retorică ce nu așteaptă răspuns.

²¹ Vezi Elizeu cu privire la Gehazi (2*Rg* 5,26); Daniel cu cei doi bătrâni: (*Dan* 13,44s); cf. *Lc* 7,39. Cunoașterea gândurilor ascunse este și o caracteristică a lui *theios anêr* din Antichitate.

²² ROLOFF, *in loco*. Amintesc fraza lui Marguerat (*art. cit.*, 219): „Petru face lectura teologică a fraudei sintonizând-o cu cadrul luptei dintre Dumnezeu și Satana”.

²³ „A umple inima”: un ebraism; *P74* și *Vulgata* citesc ca în v. 9: „a ispitit inima ta”.

²⁴ De notat *kai* epexegetic (R Pesch). Pentru un comportament asemănător celui lui Anania era prevăzută o pedeapsă severă și în *Regula comunității din Qumran* (1*QS* 6,24s), desigur, nu moartea; aceasta dă mărturie cât era de grav a minți comunitatea cu privire la bunurile proprii.

Rolul lui Petru, în relatare, este puternic accentuat, în conformitate cu viziunea lui Luca, apostolul care, totodată, nu îl izolează de colegiul apostolic și de comunitate. Petru dă adevărata dimensiune a gestului lui Anania. E interesant de amintit că, din punct de vedere istoric, Paul s-a aflat o dată în situația de a trebui să-i arate lui Petru adevărata dimensiune a gestului său! (*Gal* 2,11-14).

5,4. Petru continuă acuza cu alte două întrebări retorice și conchide cu o sentință care, în paralel cu v. 3, manifestă gravitatea actului.

V. 4 este în general atribuit redactorului²⁵.

Pentru prima întrebare, exprimată în formă paralelă, răspunsul implicit este afirmativ²⁶. Cercetătorii arată tensiunea dintre afirmația unei împărțiri facultative și pasajele din *Fap* 2,44; 4,32.34, în care se spune că credincioșii pun orice lucru în comun. Luca, desigur, nu vede contradicția. În verset, el precizează cititorului cum să înțeleagă corect vina lui Anania; mai mult, arată modul său de a interpreta „a pune totul în comun” (*Fap* 2,44; 4,32.34): o alegere voluntară și liberă, bazată pe a fi o inimă și un singur suflet, și nu pe o prescriere iudaică riguroasă²⁷.

A doua întrebare retorică²⁸ nu așteaptă răspuns și servește de *pendant* pentru acțiunea Satanei în inima lui Anania (v. 3), punând în lumină responsabilitatea proprie a omului. „S-ar putea spune că, în concepția textului nostru, Satana este văzut ca punând stăpânire pe inima lui Anania, în același moment în care acesta lasă loc fraudei”²⁹.

Sentința finală reia ideea minciunii împotriva Duhului Sfânt din v. 3, clarificând că această minciună este îndreptată contra lui Dumnezeu, cel care într-adevăr duce înainte unitatea comunității³⁰.

5,5. După ce Petru a dezvăluit fraudă, judecata lui Dumnezeu este imediată³¹; deși nu este spus în manieră explicită, cititorul înțelege că Dumnezeu lucrează

²⁵ Vezi B. PRETE, *art. cit.*, 466 (în Id., *I miracoli degli apostoli*, cit., 163). Construcția v. 4a este cel puțin confuză; nu este exprimat subiectul verbelor: pentru primele două (a rămâne și a vinde) poate fi „terenul” (*chōrion*: v. 3), în timp ce pentru al treilea (a fi în puterea ta) este „prețul” (*timē* din v. 3) (Tosco, *op. cit.*, 26).

²⁶ *ouchi* (și nu *ouch ho*, cum ipotizează Scheidweiler, în *ZNT* 49, 1958, 136s, pentru a depăși tensiunea cu *Fap* 4,32.34) semnifică: „nu e oare adevărat că...?” (Tosco, *op. cit.*, 26, nota 77); lit: „nu-i așa că, rămânând, îți rămânea și ție?”.

²⁷ Vezi H. Conzelmann, *Apostelgeschichte, in loco*. Dacă *Fap* 2,44 ar reflecta o practică istorică a Bisericii din Ierusalim, ar trebui să se conchidă că Luca în *Fap* 5,4 actualizează o disciplină cu privire la comuniunea bunurilor, în vigoare în trecut și asemănătoare celei de la Qumran.

²⁸ *ti hoti*, forma eliptică a lui *ti* (*gegonen*) *hoti* = de ce („ce s-a întâmplat că...?”); „a pune în inimă”: stil biblic (LXX) care se găsește doar în opera lucană: *Lc* 1,66; 21,14; cf. *Fap* 1,7; 19,21: verbul *tithēmi* + *en*.

²⁹ Tosco, *op. cit.*, 28, nota 87.

Textul occidental (și P74) precizează: „... de a face (această) rea (acțiune)”.

³⁰ Opoziția dintre oameni și Dumnezeu amintește *Fap* 4,19; 5,29.38s.

³¹ „Căzând, muri”: stil biblic; verbul *ekpsychein* este căutat; în Noul Testament se întâlnește doar de 3 ori, mereu în *Fapte*: *Fap* 5,5.11; 12,23; și mereu în relație cu o judecată divină de condamnare (verbul e rar și în LXX: *Jud* 4,21; *Ez* 21,12). Textul occidental (D) accentuează: „căzu imediat (*parachrēma*)”.

și nu este loc pentru a vorbi de o cădere cardiacă și de a căuta o cauză istorică pentru ceea ce trebuie văzut într-o altă optică.

Revine apoi motivul fricii, frecvent în opera lucană. La prima vedere, e vorba de teama în fața a ceea ce s-a întâmplat, dar expresia „mare teamă”³² depășește nivelul psihologic și exprimă reacția omului în fața unei manifestări divine.

Este dificil de înțeles, și încă se discută, dacă această teamă sacră se revarsă doar asupra celor prezenți la episod sau, depășind contextul imediat, îi cuprinde pe toți cei care iau cunoștință de acest fapt. Considerând unitatea literară în întregul său, suntem tentați să credem că teama a fost mai întâi o reacție a celor care erau prezenți la scenă și că s-a răspândit asupra întregii Biserici (v. 11)³³.

5,6. Cu o frază care comportă patru verbe (un singur substantiv și un pronume), Luca reușește să dea ideea rapidității: totul se petrece într-un moment; finalul dramatic este subliniat, dar mai ales este eliberată scena înaintea sosirii Safirei, neștiutoare de eveniment³⁴.

Misiunea de a înmormânta, ca și alte munci mai umile, era încredințată tinerilor comunității³⁵.

³² În Luca, motivul „mare teamă” apare în relatările miracolelor și, în general, în texte cu caracter teofanic: *Lc* 1,12.65; 2,9; 5,26; 7,16; 8,37; *Fap* 2,43; 5,5.11; 19,17. De notat expresia lucană (stil biblic) *ginetai phobos epi tina* („a cuprinde teama pe cineva”: *Lc* 1,65; cf. 4,36) (vezi Tosco, *op. cit.*, 29s). Caracteristic lui Luca: *pan* + *akoueîn*: *Lc* 1,66; 2,18.47; 7,29s etc.; *Fap* 5,5.11; 9,21; 10,44 (DÖMER, *op. cit.*, 16).

³³ În general, se tinde să se atribuie această teamă la toți cei care aud vorbindu-se despre eveniment, dând v. 5b un caracter concluziv care depășește deci situația de moment (pentru G. Schneider, v. 5b e concluzia relatării primitive). În favoarea acestei teze, se notează că Luca vorbește de cei care *ascultau*, în timp ce, dacă ar fi fost vorba doar de cei prezenți, s-ar fi vorbit de cei care au *văzut* (pe această linie Haenchen, Schille, Prete etc.). Se observă și că v. 5b ar trebui să se citească după v. 6. Dar există argumente bune pentru a lăsa v. 5b la locul său și a atribui teama doar celor prezenți. Teamă este consecința judecării lui Dumnezeu (v. 5a), și nu a înmormântării (v. 6). Trebuie, apoi, să se țină cont că verbul „a asculta” formează incluziune la începutul și la sfârșitul versetului și se referă la cuvintele lui Petru: ceea ce explică alegerea verbului „a asculta” și în cazul celor care erau prezenți și au văzut (Tosco, *op. cit.*, 30; pe aceeași linie: Bauernfeind, R. Pesch).

³⁴ Orice particularitate servește narațiunii, nu pentru a compune o cronică a evenimentului; inutil deci a pune întrebări de tip istoric sau psihologic (de ce nu se căiește la timp, nu se sesizează Safira de decesul lui Anania, nu are loc un rit funebru demn...).

³⁵ Unii cred că termenul „cei mai tineri” (*neôteroi*) indică un fel de minister inferior în Biserică, contrapus celui de „bătrâni” (cf. *1Pt* 5,5; posibilă aluzie în *Lc* 22,26) (C. Spicq, în RB 76 [1969], 508ss). E de exclus, oricum, o asemănare cu novicii comunității de la Qumran, după cum e sugerat de J. Schmitt, E. Trocmé. În v. 10, Luca definește acești tineri *neaniskoi* (în loc de *neôteroi*), ceea ce demonstrează că pentru el nu e vorba de o denumire tehnică. Autorul se referă pur și simplu la obișnuința de a pune tinerii să facă anumite munci; așadar, *neôteroi* ar putea fi sinonim cu „cei care fac curățenie” (Tosco, *op. cit.*, 31). Verbul *systemellein* poate semnifica „a înfășura”, „a acoperi” (în limbaj medical: a înfășura în feși, după uzul care era în Egipt: Schille) sau „a aduna” (mai puțin probabil, chiar dacă redă mai bine ideea unei acțiuni făcute în grabă). Luca ar putea avea în minte uzanța funerară de a înveli într-o pânză, fără a se preocupa însă de realismul scenei (tinerii desfășoară misiunea aceasta în fața lui Petru și în mijlocul adunării?!). Part. lui *anistanai* („a se ridica”) + verb (part. grafic) e caracteristic stilului lucan: *Lc* 1,39; 4,29.38.39; 5,25 etc.; *Fap* 1,15; 5,6.17.34; 8,27; 9,18.39 etc.

5,7. Începe a doua parte a relatării³⁶. În ciuda faptului că apare aproape ca o amplificare legendară a primei părți, ar putea aparține relatării primare, ținând cont de regula repetării în relatările populare: un mod literar prin care este mărit efectul dramatic al scenei și este întărită seriozitatea învățaturii care se vrea să fie transmisă.

Au trecut trei ore³⁷, spațiul de timp necesar pentru a da veridicitate „narativă” celui care citește³⁸, și ajunge femeia, care nu știa nimic. Motivul venirii sale este lăsat la fantezia cititorului. În timp ce femeia este în necunoștință de cauză, cititorul – tehnică narativă! – știe cum a sfârșit Anania, cunoaște sentimentele Safirei (complicitatea; v. 2) și prevede cum va sfârși și ea: este o anumită doză de cinism, cum observa Tosco³⁹.

Ignoranța femeii este culmea versetului: ea permite istoriei de a se repeta.

5,8. Petru merge imediat la țintă⁴⁰ și o întreabă pe Safira dacă suma adusă de soț corespunde real întregului câștig din vânzare.

³⁶ Două construcții sunt posibile la începutul versetului:

– „Un interval de circa trei ore a fost, și femeia... a ajuns”: a considera *diastêma* („interval”) ca subiect al verbului *egeneto* („a fost”);

– „Și fu – (trecut) un interval de circa trei ore (propoziție temporală asindetică sau parenetică, cf. *Lc* 9,28) – și ajunse femeia”: o construcție semitizantă (septantism) frecventă în *Evangelhie* (de 33 ori; și în *Mt*: 6; în *Mc*: 2), unică în *Fapte*, dacă se reține cea justă: (*kai*) *egeneto de* + construcție temporală + verb finit precedat sau nu de un *kai* (vezi J. Jeremias, *Die Sprache des hukasevangeliums*, cit., 25ss).

Totodată, faptul că Luca evită acest septantism în *Fapte*, în timp ce este foarte frecvent în evanghelie, dar și apropierea construcției *egeneto phobos* în v. 5, unde *phobos* este subiect al verbului, face să fie preferabilă prima posibilitate (și Tosco, *op. cit.*, 32; Zerwick, în *Analysis Philologica...*, *in loco*).

³⁷ Schille consideră că Luca face imprecisă printr-un „circa” o indicație temporală precisă în tradiție și se referă prin această indicație la intervalul dintre timpul rugăciunii iudaice oficiale și cel al rugăciunii creștine (*Did.* 8,3) sau la durata unei oarecare funcții liturgice festive. Dar indicarea celor trei ore, în relatare, are o funcție narativă, nu cronologică. Luca însoțește regulamentar cifrele cu un „circa”.

³⁸ Chiar dacă ridică întrebări asupra credibilității nivelului istoric (întrebări care nu interesează naratorul). Stilul și vocabularul sunt lucane: *egeneto de* inițial: doar Luca în Noul Testament: *Lc* 17; *Fap*: 21; *diastêma* („interval”): *hapax* în Noul Testament; și doar Luca utilizează verbul *diistanai* (trei ori). Lucan este *hôs* („circa”) în fața unui număr; *mê eidia* („ne-știind”: part. lui *oida*): vezi *Lc* 9,33 și *Fap* 20,22 (cf. *Mt* 22,29); *to gegonos* („înfăptuitul”: part. perf., substantivizat): de 8 ori în opera lucană (se mai găsește doar o dată în *Mc* 5,14 în Noul Testament; vezi Tosco, *op. cit.*, 32, nota 122).

³⁹ *Op. cit.*, 32, nota 116.

⁴⁰ *apekrithê* („răspunse”), folosit pentru a introduce un discurs, fără să fi fost o întrebare precedentă, reflectă stilul biblic al lui Luca; R. Pesch, care presupune o tradiție palestiniană, vorbește de un posibil aramaism; mai bine să se considere că Luca, pentru a anima relatarea, a scos al doilea verb *eipen* („zise”) care adesea îl urmează pe primul (Haenchen). Textul occidental (*D*) corectează și în locul lui „răspunse” pune „zise” (*eipen*); în consecință, scrie *eperôtêsô soi* („îți voi cere”) în loc de *eipe soi* („spune-mi”) și adaugă *ara* („cu adevărat”) după *ei* („dacă”); deci citește: „Petru îi zise: îți voi cere dacă cu adevărat pentru atât...”. Tipic lui Luca: *pros* + ac. (*loco* dativ) după verbele dicendi (*Lc*: 100; *Fap*: 49; *In*: 14; *Evr*: 6 în Noul Testament); expresia *apokrinesthai pros tina* se întâlnește și în *Lc* 4,4; 6,3; *Fap* 3,12; 25,16; doar încă o dată în *In* 8,33 în Noul Testament (J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, cit., 40s).

De notat caracterul procesual al dialogului⁴¹. Întrebarea apostolului nu servește la a arăta ignoranța sa asupra faptelor (Petru este la curent cu fraudă), nici la a-i oferi femeii ocazia de a se căi⁴², ci la a scoate în evidență complicitatea Safirei și participarea sa responsabilă la înșelăciune. Safira minte declarând că suma dată de soț reprezintă întregul câștig⁴³.

5,9. Răspunsul final al lui Petru este dat sub forma unei întrebări retorice⁴⁴ și are caracter rezumativ⁴⁵. Nu era intenția cuplului aceea de a-l ispiți direct pe Dumnezeu⁴⁶, dar recurgând la minciună ei l-au provocat, astfel încât aproape să-i fie imposibil lui Dumnezeu să cunoască și să pedepsească mașinăriile ascunse care atacă unitatea comunității. Cum a făcut deja cu Anania, Petru manifestă gravitatea comportamentului: minciuna pune în pericol *koinônia* al cărei garant și păzitor este Dumnezeu⁴⁷.

Asociați⁴⁸ în aceeași vină, cei doi cad sub aceeași judecată divină de condamnare.

A doua parte a versetului începe cu un „iată”, caracteristic oracolelor profetice de judecată. Iese la lumină, poate, un alt aspect al carismei profetice a apostolului: a prevedea viitorul. Faptul poate fi înțeles și diferit: „Cuvântul nu prezice viitorul, dar, drept cuvânt eficace, realizează epifania puterii divine și, prin aceasta, moartea”⁴⁹.

⁴¹ Petru acuză: „spune-mi”; femeia se comportă ca acuzată.

⁴² Așa consideră unii Părinți ai Bisericii (de ex., Ioan Crisostomul) și, după ei, unii exegeți: Jacquier, Marshall, De Boor, R. Pesch. Dar însăși natura relatării și caracterul său procesual nu merg în același sens. Dacă relatarea ar avea o asemenea orientare, Petru ar fi început cu dezvăluirea femeii despre destinul soțului.

⁴³ *Tosoutou*: gen. lui „preț” (BLASS, n. 179): „cu mult”. Expresia aleasă poate da impresia că banii se află încă la picioarele apostolului.

Luca folosește verbul *apodidonai* la mediu, în sensul de „a vinde” (limbaj cult): și în *Fap* 7,9 și *Evr* 12,16.

⁴⁴ Introducerea eliptică: verbul *eipen* e implicit; și începutul întrebării este eliptic: *ti hoti = ti (gegonen) hoti*, cf. v. 4b.

⁴⁵ V. 9a sintetizează vv. 3-4; vezi și expresia „Duhul Domnului”, care condensează ceea ce e afirmat Duhul Sfânt și Dumnezeu în vv. 3 și 4; de notat pron. *hymîn* (pers. II pl.) care îi pune împreună pe Anania și Safira.

⁴⁶ „A ispiți pe Dumnezeu” e o expresie biblică în raport special cu experiența Exodului (*Ex* 17,2.7; *Num* 14,22; *Dt* 6,16s), cu care relatarea *Faptelor* este pusă în paralel în acest verset.

Kyrios se referă probabil la Dumnezeu (potrivit cu perspectiva veterotestamentară: *Lc* 4,18; *Fap* 8,39) mai degrabă, decât la Cristos (ca în *2Cor* 3,17-18; contra J. Leal).

⁴⁷ Explicația lui C.M. Martini este puțin forțată: gravitatea păcatului ar consta în jignirea autorității apostolice și a originii sale divine; și, referindu-se la v. 11, scrie că scopul relatării este acela de a exalta autoritatea apostolică.

Desigur, autoritatea apostolică este pusă în relief, dar ofensa este adusă comunității și lui Dumnezeu prezent în ea și reprezentat de apostol.

⁴⁸ *synephônêthê* (de la *symphonein*; pasiv impersonal cu dativ): *tournure* care amintește latinul *convenit inter vos*.

L.T. Johnson atribuie alegerii verbului o valoare ironică: pentru a pune în relief contrastul cu a fi o inimă și un singur suflet.

⁴⁹ SCHILLE, *in loco*; și Haenchen.

Ultimele cuvinte ale lui Petru, indubitabil, nu sunt lipsite de patos⁵⁰. Petru, în calitate de glas al lui Dumnezeu (Schille), începe concluzia tragică pe care cititorul deja o cunoaște și o interpretează ca judecată a lui Dumnezeu.

5,10. Concluzia narativă repetă, ca un refren, scena din vv. 5-6⁵¹, accentuând caracterul instantaneu al intervenției divine⁵².

Luca precizează că Safira cade la picioarele apostolului; este un detaliu poate nu casual. Este un joc de rezonanță cu v. 2 și naratorul lasă cititorul liber să-și imagineze că femeia cade pe bani⁵³ sau la picioarele apostolilor cărora le-a sfidat autoritatea⁵⁴.

Tinerii de mai înainte (Luca schimbă termenul față de v. 6), abia întorși de la înmormântarea lui Anania, o duc acum pe Safira pentru a o înmormânta „alături de soțul său”. Într-o incluziune tragică cu v. 1, soții se regăsesc împreună, dar în moarte, puși împreună și de aceleași verbe: „ducând afară, au înmormântat”. Este un efect narativ indubitabil asupra cititorului. Nu este milă pentru vinovați! În acest gen de relatare al „judecății lui Dumnezeu”, nu interesează însă soarta protagoniștilor, ci viața comunității și cititorul: a fi o inimă și un singur suflet, bază a *koinônia* credincioșilor, este sacrosant: vai celui care corupe această realitate!

5,11. Motivul de „mare teamă”, drept concluzie generală a întregii relatări, este acum pus după înmormântare. Teamă este reacția omului în fața manifestării divine, în fața intervenției eficace a lui Dumnezeu, experimentată în moartea lui Anania și Safira. Teamă sacră se extinde acum nu doar la cei prezenți (ca în v. 5b), ci la „întreaga Biserică”⁵⁵, adică la comunitatea din Ierusalim pe care Luca o vede regrupată în jurul apostolilor, atentă la învățăturile lor, o inimă și

⁵⁰ „la picioarele lui”: expresie biblică (*Is* 52,7; 59,7; *Ps* 114,8). Tot versetul are un stil semitizant care duce cu gândul la o sursă palestiniană (Williams, Prete...). Dar cum poate fi distinsă de imitarea LXX din partea redactorului?

⁵¹ Revin aceleași verbe: „a cădea”, „a-și da duhul”, „a duce afară” și „a îngropa”. Construcția v. 10b este identică la v. 6: part. aor. + *de* + subiect; apoi, scurtă prop. principală și o nouă prop. principală cu 2 verbe (part. + verb finit).

Diferențele sunt datorate esențial efortului naratorului de a varia vocabularul și situației diferite (absența tinerilor).

Luca omite „auzind aceste cuvinte” (v. 5) și înlocuiește expresia cu *parachrêma* („imediat”) (*Lc*: 10; *Fap*: 6; de alte două ori în *Mt* în Noul Testament); așază tema „mare teamă” la sfârșit, drept concluzie corală a întregului.

⁵² Trebuie evitată interpretarea psihologică potrivit căreia Safira, știindu-se complice, nu reușește să depășească știrea morții soțului (F.F. Bruce).

⁵³ G. Schneider, Ch. L'Eplattenier (p. 59).

⁵⁴ L.T. Johnson, Tosco (p. 37), care adaugă: „Întreaga sa persoană înlocuiește banii care nu au fost puși la picioarele apostolilor”.

⁵⁵ Apare pentru prima oară în opera lucană termenul *ekklêsia* („Biserică”), frecvent în continuare (de alte 22 de ori în *Fapte*). În LXX (unde traduce expresia *qahal JHWH*) semnifică poporul lui Dumnezeu strâns în adunare (*Dt* 4,10; 9,10; 18,16 etc.; frecvent și în *Psalmi Ps* 21,23; 25,12 LXX, etc.). În *Fapte*, „Biserica” are, normal, sensul de comunitate locală, excepțional de Biserică „universală” (*Fap* 20,28, în gura lui Paul) (G. Schneider).

un singur suflet și care servește ca fond silențios întregii relatări; ea reprezintă comunitatea celor credincioși răspândită pretutindeni în lume și în orice timp și comunitatea cititorului.

Teama se extinde dincolo, „asupra tuturor celor care ascultă aceste lucruri”⁵⁶; nu mai este vorba doar de cei care au ascultat cuvântul lui Petru (v. 5), ci și de cei care ascultă „aceste lucruri” (*tauta*), adică faptele redată în relatare, care s-au răspândit nu doar în toată Biserica, ci și printre cei necreștini⁵⁷.

Pentru toți, istoria lui Anania și Safira sună ca un avertisment sever de a nu-l ispiti pe Duhul Sfânt când este în joc unitatea comunității credincioșilor. „Nu voi mai fi cu voi dacă nu dați afară pe cel care este condamnat” (*Ios 7,12*)⁵⁸.

⁵⁶ *tous akouontas* e un part. prez.

⁵⁷ Așa, Haenchen, G. Schneider, R. Pesch.

⁵⁸ Citat de Ch. L'Eplattenier, 59.

IV. VIAȚA EXTERNĂ. MISIUNE ȘI PERSECUȚII (*Fap* 5,12-42)

1. Sumar: *Fap* 5,12-16

¹² Prin mâinile apostolilor se făceau semne și multe minuni în popor. Toți erau într-un cuget, în Porticul lui Solomon. ¹³ Dar nimeni dintre ceilalți nu îndrăznește să li se alăture. Însă poporul îi preamărea. ¹⁴ Iar [numărul] celor care credeau o mulțime de bărbați și de femei se mărea din ce în ce mai mult prin Domnul, ¹⁵ așa încât aduceau bolnavii chiar și de pe străzi și îi puneau pe paturi și pe tărgi pentru ca, atunci când venea Petru, măcar umbra lui să cadă pe vreunul dintre ei. ¹⁶ Iar mulțimea de prin cetățile din jurul Ierusalimului se aduna aducându-i pe cei bolnavi și pe cei chinuiți de duhuri necurate, și toți erau vindecați.

Din nou, Luca creează un sumar, trecând de la o „narațiune scenică” la o „narațiune panoramică” (Noorda)¹. Sumarul servește ca tranziție: reia și generalizează unele teme precedente care caracterizează viața internă a comunității și deschide către viața externă misiunea cu elementele sale fundamentale: activitatea taumaturgică, predica, persecuția.

Contactele verbale și tematice cu sumarele precedente sunt numeroase². Regăsim temele activității taumaturgice (*Fap* 2,43b; 4,33), adunarea comunității sub Porticul lui Solomon (*Fap* 2,46, cf. 3,11), concordia (*Fap* 2,42.46; 4,32), stima poporului (*Fap* 2,43a.47a), creșterea Bisericii (*Fap* 2,47b; 4,4). În timp ce în sumarele precedente (*Fap* 2,42-45; 4,32-35) Luca dezvoltă în special tema comuniunii bunurilor, acum el insistă asupra activității taumaturgice a apostolilor³, semn evident că rugăciunea comunității (*Fap* 4,30) a fost auzită. Deși figura lui Petru rămâne centrală, Luca ține să sublinieze acum mai mult rolul apostolilor împreună: dacă până în momentul de față doar Petru și Ioan au împlinit un miracol și au fost persecutați (*Fap* 3-4), de acum înainte, aceasta va fi activitatea și soarta tuturor apostolilor (*Fap* 5).

Este un progres și în răspândire: de acum, faima s-a răspândit în afara zidurilor cetății sfinte și mulți din orașele vecine încep să vină către apostoli și comunitate. În viziunea lui Luca, nu convine niciodată a-l izola pe Petru de apostoli și pe aceștia de comunitate. Este justă reflecția lui R. Pesch asupra „umbrei” lui Petru:

¹ Prevalează verbele la imperf.

² Vezi G. BETTORI, *op. cit.*, 35ss; L. TOSCO, *op. cit.*, 169; G. SCHNEIDER, 379.

³ Din acest punct de vedere, Luca a construit sumarul din *Fap* 5,12-16 pe modelul sumarului din *Fap* 4,32-35: tema principală (v. 12a, cf. 4,32) este întreruptă cu motive aparent străine (vv. 12b-14, cf. 4,33), pentru a fi reluată și dezvoltată în versetele finale (vv. 15-16, cf. 4,34-35).

Spațiul mântuirii comunității nu este o insulă închisă, ci un loc de strălucire pentru împrejurimi, în orașe și în sate; prezența credincioșilor este un factor terapeutic, întrucât cine caută vindecarea (mântuirea) se încredințează și se orientează către comunitatea lor (*Gemeinschaft*). Comunitatea (*Gemeinde*), în concepția lui Luca, e un punct focal, a cărei forță pentru împrejurimi crește în măsura în care ea însăși este o comunitate...⁴

Trecerea de la viața internă la viața externă a Bisericii și viceversa, în *Cartea Faptelor*, nu este doar un dat narativ, ci exprimă o legătură teologică între viața de unitate și misiune. F. Bovon o exprimă în acești termeni: „Dacă credincioșii tind la o viață comunitară, nu se închid într-un turn de fildeș: iubirea lor reciprocă aduce roade. Unitatea Bisericii provoacă succesul misiunii, așa cum rezultatul misiunii stimulează comuniunea fraternă”⁵.

Ca alte sumare, și *Fap* 5,12-16 prezintă o succesiune de versete care pare deordonată: v. 13 nu este în sintonie cu v. 14, nu există legătură între v. 14 și v. 15; acesta din urmă, în schimb, s-ar lipi bine de v. 12a. Nu lipsesc cei care vor să restabilească o ordine primară de tipul: vv. 12a. 15-16.12b-14. Sunt propuse două tipuri de explicații. Sunt unii care cred într-o rearanjare a surselor din partea redactorului, în încercarea de a pune împreună material diferit preexistent⁶. Tendința actuală este, totodată, cea de a atribui construcția versetelor în totalitate muncii redacționale⁷, care doar în vv. 15s a folosit o tradiție populară despre „umbra” lui Petru și a reelaborat-o, ținând cont de diferitele sumare evanghelice despre activitatea taumaturgică a lui Isus, ca *Mc* 1,32-34; 3,7-12; mai ales *Mc* 6,53-56, omis în *Evanghelie* poate pentru a-l utiliza în *Fapte*.

5,12. Începe, așadar, un alt sumar în care Luca recapitulează și generalizează anumite exemple precedente. Vindecarea ologului săvârșită de Petru și Ioan (*Fap* 3) era doar un exemplu al activității mult mai extinse și al puterii taumaturgice date tuturor apostolilor. Cu o asemenea generalizare, Luca subliniază cum puterea de a săvârși miracole era parte integrantă a activității misionare (*2Cor* 12,12). Vindecând bolnavul, apostolul este în realitate mâna operantă a lui Dumnezeu⁸. Dumnezeu a auzit, așadar, rugăciunea comunității; sau poate e mai bine spus că, în rugăciune, comunitatea s-a pus în sintonie cu planul salvific pe care Dumnezeu vrea să îl actualizeze prin misiune, pentru moment față de popor (*laos*), adică Israel.

⁴ *Op. cit.*, 208.

⁵ *L'oeuvre de Luc*, cit., 220.

⁶ Și soluțiile sunt diferite: vv. 12b-14 văzute ca o adăugare (BENOÎT, în *Aux sources de la tradition chrétienne*. Mélanges Goguel, Neuchâtel 1950, 3s; ZIMMERMANN, în BZ 5,1961,78; și diferiți comentatori: Wikenhauser, Staählin, J. Dupont...); sau vv. 15-16 ca adăugare posterioară (J. Jeremias) sau doar v. 14 ca amplificare secundară (R. Pesch) etc. Vezi și HAENCHEN (199s).

⁷ Haenchen, Roloff, Weiser, R. Fabris, G. Schneider...

⁸ Aluzia la rugăciune din *Fap* 4,30 este clară (regăsim „mâna” și binomul „semne și minuni”). Expresia „prin mâna lui” este în stilul biblic caracteristic redactorului (LXX traduce ebraicul *beyad*): *Fap* 2,23; 5,12; 7,25; 11,30; 14,3; 15,29; 19,11 (doar încă o dată în *Mc* 6,2 în Noul Testament); echivalent simplei prep. „prin”. (Secondo Stählin, „prin mâna” este de înțeles *ad litteram*: se referă la gestul de a atinge cu mâna bolnavul).

„Semne și minuni”; *Fap* 4,30; 14,3; 15,12 (cf. 2,22.43; 6,8; 7,36).

A doua parte a versetului înfruntă un alt *leitmotiv* al *Faptelor*: concordia⁹. Comunitatea din Ierusalim perseverează în viața de unitate, dar episodul lui Anania și Safira o face să se vadă într-o nouă lumină, mai realistă: acum cititorul este la curent cu faptul că unitatea inimii poate fi amenințată din interior în orice moment, dar e la fel de convins că Dumnezeu o va apăra.

Porticul lui Solomon a fost deja menționat în *Fap* 3,11: este locul de adunare al Bisericii din Ierusalim, dar și al „poporului” care vrea să asculte predica apostolilor (*Fap* 4,2; 5,21.25.42).

5,13. Gândirea e confuză și e dificil de înțeles cu precizie ce vrea să spună autorul. Tentativele de interpretare, așadar, nu lipsesc¹⁰. Mai ales Luca pare să vrea să facă o aluzie la episodul lui Anania și Safira și la teama sacră pe care o suscitase evenimentul și în afara grupului credincioșilor (v. 11): este teama de a se apropia de apostoli sau de comunitate¹¹ din partea celor de afară. Dar Luca, după obiceiul său, se preocupă să completeze sau să precizeze, pentru a evita ca cititorul să înțeleagă greșit: această lipsă de contact nu este datorată motivelor negative, din contră, pune în lumină *mysterium tremendum et fascinosum* (Johnson) care emana din apostoli; în realitate, de fapt, poporul era cuprins de admirație și Biserica din Ierusalim continua să crească.

⁹ *homothymadon*: *Fap* 1,14; 2,46; 4,24; 8,6: Luca subliniază unanimitatea credincioșilor în raport cu rugăciunea (*Fap* 1,14; 4,24), dar și cu învățătura apostolilor (*Fap* 8,6,cf. 2,46); în cazul nostru, menționarea porticului lui Solomon sugerează unanimitatea în ascultarea apostolilor.

Exegeții sunt împărțiți în a identifica „toți”: potrivit contextului imediat, ar fi apostolii (Papa, Martini, Johnson, Pesch); dacă se acceptă o ruptură a temelor între v. 12a și v. 12b, sunt incluși și credincioșii, conform imaginii pe care Luca o dă în *Fap* 2,42.46 (Bauernfeind, Haenchen, Conzelmann, Marshall, Leal, Roloff...).

¹⁰ Cine sunt „ceilalți” (*loipoi*)? Trebuie distinși de „popor”?

1. Cine distinge „ceilalți” de „popor” îi identifică:

– cu credincioșii care nu îndrăznesc să se apropie de apostoli (R. Pesch; Martini, chiar dacă nu complet): o idee străină lui Luca, chiar dacă ar rezolva în parte contradicția cu v. 14;

– cu autoritatea iudaică ostilă comunității (Stählin, Leal), pe linia lucană a contrastului dintre capi și popor în atitudinea lor referitoare la Isus sau Biserică (TORREY, în *The Expository Times* 46,1934/35,428s, presupune o traducere greșită din aramaică: „bătrâni”);

Luca ar prezenta cele trei reacții tipice în fața predicării: ostilitate (v. 13a) – simpatie (v. 13b) – convertire (v. 14) (Schille).

2. Soluția cea mai probabilă rămâne oricum cea de a identifica „ceilalți” cu „poporul”; *loipoi* în Luca ar putea fi, de fapt, sinonim cu „cei de afară”, deci necreștinii (cf. *Mc* 4,11 *hoi exō*, pe care Luca îl traduce cu *hoi loipoi*). Dar pentru a evita o contradicție cu v. 14, trebuie discutat asupra sensului pe care Luca l-a dat verbului *kollasthai* în versetul precedent. Semnificația fundamentală e cea de a adera, a se uni la (implică deci o convertire): ceea ce ar comporta o contradicție cu v. 14; este preferabil totuși a atribui verbului în cauză sensul local de a se apropia, a lua contact (Ch. BURCHARD, *Fussnoten zum neutestamentlichen Griechisch*, în ZNW 61,1970,159): o teamă sacră deci îi reținea pe cei necredincioși să se apropie prea mult de apostoli.

W. Schmithals citește *loipoi* în perspectiva adevăratului Israel, prefigurat de comunitatea din Ierusalim, dar la care sunt chemați toți membrii Israelului; „ceilalți” sunt, așadar, israeliții care nu au aderat încă.

¹¹ Pron. *autois* și *autous* se pot referi la comunitate sau la apostoli. Prezența verbului *megalynein* („a exalta, a magnifica”) sugerează „a se gândi”, mai ales la apostoli (vezi totodată, *Fap* 4,33). Verbul este lucan: din 8 ori apare în Noul Testament, de 5 ori este folosit în opera lui Luca.

5,14. Luca introduce *leitmotiv*-ul creșterii Bisericii, poate ca rezonanță a promisiunii divine către Abraham¹². Redactorul precizează că reverența sacră față de apostoli nu împiedica, dimpotrivă, favoriza, adeziunea la credință din partea a mulți israeliți, bărbați și femei¹³. Această creștere, la rândul ei, era un semn al prezenței active a lui Dumnezeu.

Versetul poate fi considerat ca o paranteză¹⁴.

5,15. Versetul se leagă cu greu de cel precedent¹⁵, reia și dezvoltă tema inițială a activității taumaturgice prezentate la superlativ; dar tradiția populară adunată de Luca se concentrează din nou asupra lui Petru. Scena nu omite să amintească viața publică a lui Isus¹⁶, înconjurat nu doar de discipoli, dar și de atâta lume în căutare de ajutor: Biserica înaintea pe urmele lui și Dumnezeu, în ea, continuă lucrarea sa de mântuire care include tot omul și întreaga societate. Luca reia o credință populară despre Petru, făcută din religiozitate amestecată cu superstiție. Ideea că umbra unei persoane sau a unui animal, reprezentând principiul vital al persoanei însăși, ar putea iradia o forță magică, bună sau rea, era răspândită în Antichitate¹⁷. A intra în umbra unei persoane însemna a intra în contact cu persoana înseși și cu puterea care o anima. Că Luca ar fi putut crede într-o asemenea putere a lui Petru nu este niciun dubiu¹⁸, dar într-o putere purificată de orice element de magie. Pentru evanghelist, forța care emană din umbra apostolului nu este magică, ci divină; Dumnezeu acționează în el pentru binele omului¹⁹.

¹² ZINGG, *Das Wachsen der Kirche. Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie*, Fribourg-Göttingen 1974, 19-60.

¹³ Prezența femeilor în comunitate era certă pentru Luca (*Fap* 2,17s). Binomul „bărbați și femei” se întâlnește în *Fap* 8,2.12; 9,2; 22,4. Autorul are un motiv special pentru a le aminti aici? Ce vrea să corecteze *Fap* 4,4, unde vorbește doar de bărbați, nu mi se pare convingător; putea să o facă acolo.

¹⁴ Haenchen, Roloff, G. Schneider. În funcție de modul în care dativul „Domnului” este legat de verbul „a se adăuga” sau „a crede”, se poate citi: „... credincioșii se adăugau Domnului” sau „se adăugau (comunității) câți credeau Domnului”. Pentru Bauernfeind, a uni „Domnul” la „a se adăuga” ar fi posibil, dar artificial; vezi, totodată, *Fap* 11,24. Inițialul *mallon de*, la absolut, are sensul de „mai mult decât înainte” (ca în *Lc* 5,15; *In* 5,18; 19,8; *Fap* 22,2; *2Cor* 7,7) (W. BAUER, WZNT, *in loco*).

Plêthos („mulțime”): *Lc*: 8; *Fap*: 16; de alte 7 ori în Noul Testament.

¹⁵ *hōste kai* („așa încât”). Opiniile diferă: se poate lega de v. 13 sau de v. 12a, sau se poate referi la întreg (Bauernfeind, Haenchen);

klinarion („pătuț”) e un *hapax* în Noul Testament;

krabattos: targă (*Mc*: 5; *Mt*: 0; *In*: 4), se întâlnește doar de 2 ori în *Fapte* în opera lucană.

Part. *erchomenou* (Petrou) poate fi un gen. absolut (vezi textul), sau legat de *skia* („umbră”): „umbra lui Petru care trecea...”.

¹⁶ Poate, cum crede Loisy, Luca reia acum sumarul din *Mc* 6,56s omis în *Evanghelia*; regăsim termenul *krabattos* pe care Luca nu îl agreează; succesiunea *peripherein/ekpherein... tithenai* („a purta împrejur/afară... a pune”); mai ales folosirea lui *kan* („cel puțin”), un *hapax* în *Fapte*.

¹⁷ W. VAN DER HORST, *Peter's Shadow*, în NTS 23 (1977), 204ss.

¹⁸ Vezi paralela pentru Paul în *Fap* 19,12.

¹⁹ Luca se servește de același verb „a acoperi” folosit în *Lc* 1,35 (zămislirea feciorelnică a lui Isus) și în *Lc* 9,34 (schimbarea la față). Pentru Luca, umbra sugerează prezența lui Dumnezeu, ca și în Vechiul Testament (vezi expresia „la umbra aripilor tale”: *Ps* 17,8; 36,8 TM, etc.).

„Dacă Dumnezeu era eficace în mesagerii săi, la umbra lor nu era perceptibil ceva din umbra lui Dumnezeu?”²⁰ Petru iradiază puterea benefică a lui Dumnezeu.

Luca nu informează dacă bolnavii au găsit răspuns la așteptarea lor²¹: pare evident (v. 16).

5,16. Sumarul se încheie cu o prezentare globală despre succesul activității taumaturgice a apostolilor, un cadru care amintește de aproape ceea ce spun evangheliile despre Isus²². Dincolo de a pune în lumină aprecierea generală din partea poporului și continuitatea cu acțiunea lui Cristos datorită puterii de vindecare pe care apostolii au primit-o de la el, Luca obține două efecte narative:

– pentru prima oară, privirea depășește zidurile Ierusalimului; este pregătită narativ²³ misiunea în Iudeea (Fap 1,8);

– succesul suscită reacția ostilă a autorității, deschizând în consecință la relatarea persecuției din Fap 5,17-42. „Persecuția izbucnește exact în momentul în care, după Luca, poate și trebuie să izbucnească: atunci când comunitatea, din cauza numărului mare, era oricum pe punctul de a vesti (cuvântul) în împrejurimile propriului oraș”²⁴.

2. A doua relatare de persecuție: Fap 5,17-41

¹⁷ Ridicându-se marele preot și toți cei care erau cu el, adică gruparea saduceilor, s-au umplut de mânie, ¹⁸ au pus mâinile pe apostoli și i-au aruncat în închisoarea publică.

¹⁹ Dar un înger al Domnului a deschis porțile închisorii în timpul nopții și, scoțându-i, le-a zis: ²⁰ „Mergeți, stați în templu și vestiți poporului toate aceste cuvinte de viață!”.

²¹ Ei au ascultat, au intrat dis-de-dimineață în templu și învățau. Venind marele preot și cei care erau cu el, au convocat Sinedriul și sfatul bătrânilor fiilor lui Israel și au

²⁰ W. De Boor, *in loco*.

²¹ O face recenzia occidentală (D), care adaugă: „erau eliberați de orice infirmitate, fiecare după nevoia sa”. J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 179, vorbește de „tendință petrinizantă” a lui D.

²² Vezi Lc 6,17-18. Regăsim expresia: *hoi (en)ochloumenoi apo pneumatôn akathartôn* („cei care erau chinuiți de spirite necurate”; diff. Mc 3,10s) și verbul *therapeuein* („a vindeca”), pe care Luca și Matei îl aleg de obicei pentru vindecarea bolnavilor, dar în Noul Testament doar Luca îl folosește la pasiv, III, pl.: Lc 6,18; Fap 5,16; 28,9 (G. Schneider, 382, nota 39). În evanghelie, Luca nu scrie din proprie inițiativă „spirite necurate”, ci preia expresia de la un izvor; se poate deduce de aici că în Fap 5,16 o asemenea expresie este „ecoul unei tradiții răspândite” (J. Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, cit., 202). Pentru evangelist, *astheneis* („slabi”) e deseori sinonim cu infirmi (Lc 10,9; Fap 4,9; 5,15.16).

Relativul nedeterminat *hoitines* în locul lui *hoi* este comun în greaca *Koiné*.

Ca vocabular lucan sunt și *synerchesthai* („a veni cu”: Mt: 1; Mc: 2; In: 2; Lc: 2; Fap: 16), și *plêthos* („mulțime”: de 24 de ori în opera sa, din 31 în Noul Testament).

²³ Nu istoric: la originea răspândirii Cuvântului nu se află nici succesul activității taumaturgice, nici faima care rezultă din ea. Menționarea „orașelor” vecine Ierusalimului face parte, pur și simplu, din cadrul ideal trasat de redactor: inutilă tentativa de a traduce „orașe” cu „sate”, din moment ce nu există în împrejurimile Ierusalimului; poate Luca avea în minte Iudeea (Lc 6,17); el arată doar că nu avea o idee precisă despre Palestina.

²⁴ Schille, 158.

trimis la închisoare, ca să-i aducă. ²² Dar când au ajuns, servitorii nu i-au găsit în închisoare. Atunci, întorcându-se, le-au făcut cunoscut: ²³ „Închisoarea am găsit-o încuiată în toată siguranța și pe paznici stând la porți, dar, deschizând, n-am găsit pe nimeni înăuntru”. ²⁴ Când au auzit aceste cuvinte, comandantul gărzii templului și arhieriei erau nedumeriți cu privire la ei: ce ar putea însemna aceasta. ²⁵ Dar a sosit cineva și le-a dat de veste: „Iată, bărbații pe care i-ați aruncat în închisoare stau în templu și învață poporul”. ²⁶ Atunci, comandantul gărzii, împreună cu servitorii au plecat și i-au adus, dar nu cu forța, pentru că se temeau de popor că i-ar fi putut bate cu pietre. ²⁷ Aducându-i, i-au pus în [fața] Sinedriului și marele preot i-a întrebat zicând: ²⁸ „Oare nu v-am poruncit cu strictețe să nu învățați în numele acesta? Și iată că voi ați umplut Ierusalimul cu învățătura voastră și vreți să cadă asupra noastră sângele acestui om”. ²⁹ Atunci, Petru și apostolii, răspunzând, au zis: „Trebuie să ascultăm mai degrabă de Dumnezeu decât de oameni. ³⁰ Dumnezeul părinților noștri l-a înviat pe Isus, pe care voi l-ați ucis atârându-l pe lemn. ³¹ Pe el, Dumnezeu l-a înălțat la dreapta sa drept conducător și mântuitor, ca să acorde Israelului convertirea și iertarea păcatelor. ³² Martori ai acestor lucruri suntem noi și Duhul Sfânt pe care Dumnezeu l-a dăruit celor care ascultă de el”. ³³ Auzind acestea, s-au infuriat și voiau să-l ucidă. ³⁴ Atunci s-a ridicat un fariseu din Sinedriu, al cărui nume era Gamaliel, învățător al Legii, stimat de tot poporul, și a cerut ca oamenii aceștia să fie duși afară pentru puțin timp ³⁵ și le-a spus: „Bărbați israeliți, aveți grijă la ce aveți de gând să faceți cu oamenii aceștia. ³⁶ Nu de mult, s-a ridicat Teudas spunând că el este cineva, iar numărul bărbaților i s-au alăturat a fost cam de patru sute; el a fost ucis și toți care îl urmaseră au fost împrăștiți și n-a rămas nimic din ei. ³⁷ După el, s-a ridicat Iuda Galileeanul, în zilele recensământului, și a atras poporul după el. A murit el și toți cei care l-au urmat au fost risipiți. ³⁸ Așadar, vă spun: stați departe de oamenii aceștia și lăsați-i, căci, dacă planul acesta sau lucrarea aceasta este de la oameni, se va nimici; ³⁹ dar, dacă este de la Dumnezeu, nu-i veți putea nimici; nu cumva să vă găsiți că luptați împotriva lui Dumnezeu!”. ⁴¹ Iar ei s-au lăsat convinși de el. ⁴⁰ Totuși, chemându-i pe apostoli, după ce i-au bătut, le-au poruncit să nu mai vorbească în numele lui Isus și le-au dat drumul. Iar ei au plecat din fața Sinedriului bucușori pentru că au fost învredniciți să îndure batjocură pentru numele lui [Isus].

În structura sa globală, *Fap* 5,17-42 este paralel cu *Fap* 4,1-21: arestarea apostolilor – procesul în fața Sinedriului – discursul lui Petru, cu afirmația de a asculta mai mult de Dumnezeu decât de oameni – decizia sinedriului: pedeapsa și interdicția de a predica – eliberarea²⁵. În structura relatării „sunt reconfirmate și centralitatea persecuției în viața *ad extra* a comunității creștine și natura procesuală a persecuției însăși”²⁶. Din acest punct de vedere, *Fap* 5,17-42 se prezintă

²⁵ Articularea relatării:

- 5,17-26: arestarea;
 - 17-21a: închisoarea și eliberarea miraculoasă;
 - 21b-26: căutări și găsire;
 - 5,27-41: proces;
 - 27-33: acuza și apărarea;
 - 34-39: deliberare cu intervenția lui Gamaliel;
 - 40-41: sentința punitivă și eliberatoare;
 - 5,42: sumar: predica apostolilor;
- (vezi și G. BETORI, *Perseguitati...*, cit, 45.112ss).

²⁶ BETORI, *op. cit.*, 122.

ca o variație pe tema din *Fap* 4. Totodată, nu este o repetiție; accentele sunt diverse și este un *crescendo* narativ evident:

- nu doar Petru și Ioan, ci toți apostolii sunt implicați;
- componenții autorității iudaice sunt puși intens în lumină, ceea ce conferă mai multă gravitate procesului;
- reacția la discursul lui Petru nu mai este uimirea (4,13.16), ci decizia de condamnare la moarte (5,33);

– procesul se încheie nu doar cu o amenințare, ci cu o biciuire²⁷. Ipotezele despre formarea relatării pornind de la surse nu se mai bucură de o mare favoare²⁸, nici opinia lui K. Bornhäuser și J. Jeremias, potrivit căreia suntem în fața unui proces de pedeapsă pentru recidivare, după un prim proces care servise de avertisment (prevăzut pentru persoanele care nu cunosc Legea)²⁹.

Relatarea din *Fap* 5,17-42 este o compoziție lucană, chiar dacă Luca s-a servit de diferite tradiții³⁰. Față de *Fap* 4,1-22, el a introdus elemente noi:

- Eliberarea miraculoasă a apostolilor (vv. 19-20)³¹ apare aproape introdusă secundar în relatare³². Istoria este foarte concisă; nu sunt detalii descriptive, caracteristice ale acestui *topos*. Foarte probabil, Luca a sintetizat o tradiție care aparținea ciclului relatărilor despre Petru și pe care o va folosi în *Fap* 12,3-11, punând accentul nu pe eliberarea în sine, ci pe mandatul angelic (v. 20) care reînnoiește invitația la a predica, cu asigurarea concretă însă de a se bucura de protecția divină³³. „Relatarea miracolului eliberării apostolilor din carceră este așezată la începutul complexului narativ din 5,17-42, întrucât propune principiul teologic

²⁷ Pentru întreg, vezi analiza lui PRETE-SCAGLIONI, *I miracoli degli apostoli*, cit., 93-107, în special, 96.

²⁸ Aceasta este puțin și linia lui R. Pesch, potrivit căruia relatarea eliberării miraculoase, în nucleul său, se bazează pe o tradiție proprie, chiar dacă Luca se servește de *Fap* 12,119; 16,11-40 pentru a compune relatarea actuală; și procesul se bazează pe o tradiție istorică: o intervenție a autorității iudaice împotriva apostolilor, urmată de o biciuire, și amintirea unui sfat moderat din partea lui Gamaliel (211.222). Pentru diferitele ipoteze, vezi HAENCHEN, 209s.

²⁹ *Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte*, în Abba, Göttingen 1966, 238ss. Vezi criticile în Haenchen (p. 209) și Roloff (p. 100). Jeremias se gândește la un drept rabinic care probabil nu exista încă în primul secol și care oricum privea cazurile de proces capital; mai mult decât o pedeapsă, în *Fap* 5,40 bătaia apare un avertisment de o severitate majoră.

³⁰ Nu lipsesc greșelile în succesiunea faptelor, care, totodată, în contextul relatării, produc un efect relevant: apostolii, de ex., predică în templu, în timp ce membrii Sinedriului nu știu despre cele întâmplate și îi așteaptă în tribunal; nu este întreprinsă nicio cercetare din partea sinedriului pentru a ști cum au fost eliberați apostolii; niciun interogatoriu al gărzilor; intervenția nu mai puțin „miraculoasă” a fariseului Gamaliel, maestru al persecutorului Saul, în favoarea apostolilor și împotriva părerii unanime a tuturor celorlalți din Sinedriu; în ciuda adevizării la sugestia sa, apostolii au fost oricum supuși biciuirii și le-a fost interzisă predicarea (vezi și PRETE-SCAGLIONI, *op. cit.*, 95).

³¹ Povestiri de eliberări miraculoase în favoarea oamenilor ai zeului există în literatura elenă (mitul lui Dionisiu), nu în cea biblică; făcea parte din propaganda religioasă (vezi J. JEREMIAS, în TWNT 3,175s; A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 73).

³² Nu se face nicio menționare în interogatoriu; ea nu mai are niciun rol narativ; vv. 27ss se leagă mai bine de v. 18.

³³ R. Pesch (p. 222) vede în episod și o aluzie la experiența eliberării Israelului din sclavia Egiptului: îngerul îi conduce afară de apostoli, așa cum JHWH a scos afară Israelul din țara sclaviei: „în eliberarea apostolilor se concretizează acțiunea salvifico-escatologică a lui Dumnezeu în favoarea

că tot ceea ce e voit și poruncit de Dumnezeu (5,20) nu poate fi împiedicat și cu atât mai puțin nimic de acțiunea omului”³⁴. În acest fel, cel care scrie îi indică cititorului care este punctul de vedere pentru a interpreta corect relatarea: trebuie luate în considerare reacția negativă a Sinedriului, exemplele falșilor agita-tori ca Teuda și Iuda, intervenția înțeleaptă a lui Gamaliel; eliberarea apostoli-lor, în sfârșit, nu face decât să confirme adevărul potrivit căruia Dumnezeu intervine în favoarea celor pe care el îi trimite și nu este nicio autoritate religi-oasă sau politică ce poate opri răspândirea cuvântului vieții.

– Intervenția lui Gamaliel e un element atât nou, cât și neașteptat. În interi-orul Sinedriului, de fapt, prevala soluția cea mai radicală: apostolii merită moar-tea (v. 33). „Când, de acum, se aștepta descrierea uciderii apostolilor, ajunge *deus ex machina* care aproape răstoarnă situația”³⁵. Și intervenția lui Gamaliel poate fi considerată cel puțin „providențială”; protecția lui Dumnezeu se dove-dește imediat operantă. Gamaliel reușește să facă să se schimbe decizia Sinedriu-lui, obține eliberarea predicatorilor și deci continuarea misiunii. Roloff³⁶ vede în cuvintele lui Gamaliel centrul relatării. Rabinul fariseu îi revelează cititorului motivul profund pentru care autoritatea iudaică nu poate împiedica comunita-tea din Ierusalim să proclame evanghelia: când o mișcare vine de la Dumnezeu, nu este niciun om care să o poată opri³⁷.

Deci una dintre personalitățile cele mai stimate ale iudaismului (Luca ține să o sublinieze) era favorabilă comunității din Ierusalim. Se poate ca Luca să fi adunat o tradiție referitoare la o atitudine a lui Gamaliel față de comunitatea creștină, dar descrierea pozitivă a rabinului fariseu, ca și cuvintele sale sunt de natură redacțională³⁸.

poporului său”. Comparația ar fi mai bună, dacă s-ar fi tratat despre eliberarea întregii comunități din Ierusalim.

³⁴ PRETE-SCAGLIONI, *op. cit.*, 105.

³⁵ G. BETORI, *op. at.*, 121, nota 205.

³⁶ *Op. cit.*, 100.

³⁷ Diferită interpretarea lui L.T. Johnson (p. 103): Gamaliel îi pune pe același plan pe Isus, Teuda și Iuda, în timp ce ar fi trebuit să înțeleagă că moartea lui Isus nu a fost un faliment; din contră, că miracolele și predica apostolilor demonstrează că el a înviat... Pentru Luca, Gamaliel e un ipocrit, ca fariseii care resping planul lui Dumnezeu. Cuvintele sale sunt doar prudență diplo-matică, de tipul: așteaptă și vezi ce se întâmplă! Deși sugestivă, această interpretare nu merge cu logica narativă (și teologică) a relatării. Este probabil, totodată, ca exegetul să fi orientat atitudi-ne istorică a lui Gamaliel față de tânăra Biserică: așteaptă și vezi!

³⁸ A prezenta anumite personalități (mai ales romane) într-o lumină favorabilă este tipic lui Luca. Luca pare să fi pus pe buzele lui Gamaliel o zicală proverbială; conceptul se întâlnește și în Mishna, mult mai târziu: „R. Johanan, făuritor de sandale, zice: orice unire care are loc în numele lui Dumnezeu (Cer) la sfârșit va rezista, dar cea care nu are loc în numele lui Dumnezeu (Cer) la sfârșit nu va rezista” (*Avoth* 4,11) (vezi PRETE-SCAGLIONI, 102). Este apoi evident anacronismul: faptele care l-au avut ca protagonist pe Teuda s-au verificat la zece ani după intervenția lui Gama-liel! Insurecția lui Iuda Galileanul precede istoria lui Teuda, și nu viceversa; și recensământul, în mod eronat, se petrece pe timpul lui Irod cel Mare (*Lc* 2,1s). Evident, Luca realizează ceva ce nu mai știe să ordoneze și să situeze în timp, neputând citi Iosif Flaviu.

Și figurile lui Teuda și Iuda Galileanul sunt istorice; menționându-i, se revelează interesul redactorului de a-l așeza pe Isus sau evenimentul creștin în contextul istoriei profane, chiar dacă cititorul se află în prezența unor date mai degrabă confuze și expuse de un autor care doar a auzit vorbindu-se vag despre ele³⁹.

5,17. Începutul celei de-a doua relatări de persecuție este scris în formă abreviată; cititorul poate să completeze singur pornind de la Fap 4,1s, și știe deci că predica apostolilor este cea care mișcă adversarii, în special vestirea învierii lui Isus. Sunt cei pe care Luca îi judecă ca adversari tradiționali ai comunității din Ierusalim, aceiași care l-au arestat și condamnat pe Isus: aristocrația sacerdotală și laică, mai precis marele preot în persoană și *entourage*-ul său, adică saduceii⁴⁰, cei care negau învierea. Ei sunt mânați de zel⁴¹: zel pozitiv în apărarea religiei sau, mai probabil, un sentiment negativ de invidie pentru succesul predicii apostolilor.

5,18. Arestarea și încarcerarea. Luca reia practic expresiile din Fap 4,3⁴², dar este un *crescendo* față de prima relatare:

- nu doar Petru și Ioan, ci toți apostolii îndură închisoarea;
- este o închisoare de stat, deci mai bine supravegheată: eliberarea și deci ajutorul vor fi cu atât mai prodigioase.

Textul occidental (D) continuă: „și fiecare se întoarce acasă”.

5,19. Luca introduce acum scena eliberării miraculoase servindu-se, într-un mod concis, de expresii din Fap 12,6-7⁴³, dar folosind un *topos* cunoscut în literatura elenă (cu scop misionar: răspândirea unei noi religii)⁴⁴. În continuare, și protagoniștii cărții, Petru (Fap 12,3-19) și Paul (Fap 16,23-34), sunt favorizați de un asemenea miracol.

³⁹ Vezi HAENCHEN, 211s.

⁴⁰ În Fap 4,1s se vorbește de „preoți”; marele preot intră în scenă abia în v. 6, unde este vorba de Ana. Poate, de aceea, în textul nostru, unele mss. latine citesc *Annas* în loc de *anastas* („ridicându-se”).

Anastas la începutul frazei este un part. „grafic”. Luca folosește deseori în opera sa (un biblicism); în capitolul nostru se întâlnește în Fap 5,6.17.34.37, cf. v. 20;

pantes hoi syn autô(i): „toți care cu el” = după el; *hê* (art.) + *ousa* (part.) + *hairesis* (atribut) ar putea proveni din limbajul de cancelarie: „prezentul + nume”; dar este posibil și ca art. să aibă valoare de neutru și expresia să fie echivalentă la „ceea (ce este) + nume”;

hairesis („sectă”) nu are încă valoare negativă de erezie, ci este sinonim cu grup, partid, școală; creștinii sunt numiți cu acest nume de cei din afară, în Fap 24,5.14; 28,22; Iosif Flaviu (Bell. 2,199) prezintă cu acest nume grupările religioase ale fariseilor, saduceilor și esenienilor.

⁴¹ Expresia *eplêsthêsan zêlou* („erau plini de zel”) se regăsește în Fap 13,45, unde „zel” are sensul negativ de „invidie”; verbul *pimplêmi* + gen. partitiv e frecvent în LXX.

⁴² „A pune mâinile pe...” (Fap 4,3; și Fap 12,1; 21,27; Lc 20,19; 21,12); „a pune în închisoare” (în Fap 4,3 la ac.); *têrêsis* în sensul de „pază, închisoare” se întâlnește doar în Fap 4,3 și 5,18 în Noul Testament;

dêmosios („public”) se întâlnește și în Fap 16,37; 18,28; 20,20. Adjectivul poate fi luat ca adverb: „fi puseșeră public în închisoare”; sau se poate înțelege legat de *têrêsis*, *paza publică* este o formă mai severă de închisoare (închisoarea de stat).

⁴³ Vezi PRETE-SCAGLIONI, op. cit., 98.

⁴⁴ J. JEREMIAS, în TWNT 3,175; R. KRATZ, în EWNT 2,397s.

În cazul nostru, eliberarea miraculoasă este complet inutilă din punct de vedere narativ (și istoric), pentru că apostolii eliberați se află din nou în situația precedentă și din nou în închisoare. Valoarea eliberării este teologico-narativă și se percepe în cuvintele pe care îngerul Domnului⁴⁵ le adresează apostolilor; ca mesager al lui Dumnezeu, el comunică voința sa.

5,20-21a. Îngerul reconfirmă în mod clar care este pentru apostoli voința lui Dumnezeu, misiune pe care Isus înviat le-o încredințase deja:

– ei trebuie să predice⁴⁶ „cuvintele acestei vieți”, adică să anunțe vestea care, odată primită, comunică viața adevărată, și anume: mântuirea (*Fap* 13,26)⁴⁷.

Apare evident pentru cititor că orice opoziție la o asemenea veste se arată ca o opoziție împotriva lui Dumnezeu și a voinței sale salvifice;

– ei trebuie să predice poporului în templu, adică în centrul religios al lui Israel, cum a făcut Isus. Pentru apostoli, după planul schițat în cartea *Faptelor*, voința divină constă pentru moment în a aduna Israelul. Mai târziu, tot în templu, aceeași voință divină îl va îndemna pe Paul să iasă în grabă din centrul de cult al poporului ales pentru a predica națiunilor păgâne (*Fap* 22,17-21).

Apostolii ascultă imediat: dis-de-dimineată, sunt în locul sacru și învață: un cadru ideal care amintește imediat învățătura lui Isus în templu (*Lc* 21,37-38), înainte să fie arestat și omorât⁴⁸.

5,21b. Ca în v. 17, reapar marele preot și cei care îl urmează⁴⁹ pentru a convoca Sinedriul și a-i supune judecății pe prizonieri... în timp ce cititorul știe că apostolii nu se mai află în închisoare, ci în templu, ca să predice poporului! Scena

⁴⁵ Îngerul Domnului, adică al lui Dumnezeu (nu al lui Cristos), este o locuțiune biblică, adesea sinonimă pentru Dumnezeu însuși în apropierea sa de om și în intervențiile sale în istoria lui Israel. În Luca, îngerul este mesagerul divin (vezi *Lc* 1,11.26; 2,9). Este o aluzie la eliberarea din Egipt? Poporul, pe drum, noaptea, precedat de îngerul Domnului (*Ex* 14,19-20).

⁴⁶ Vocabularul este tipic lui Luca: „a vorbi”, sinonim cu „a predica, a vesti”; formula *lalein rhēmata*, paralelă cu *lalein ton logon*. Și verbul *didaskein* („a învăța”; v. 21) indică activitatea misionară și deci este sinonim cu „a vesti” (cf. *Fap* 4,2.18; 5,25.28 etc.) (PRETE-SCAGLIONI, *op. cit.*, 98s, note 15 și 16; H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, cit., 204ss).

„Mergeți”, ca formulă de trimitere: vezi *Lc* 5,24; 7,50 (R. Pesch); „a sta (în picioare)” este atitudinea oratorului, dar Luca vrea să sugereze ideea de curaj (*parrêsia*).

⁴⁷ Expresia „cuvintele acestei vieți” este curioasă, dar rezumă bine mesajul creștin, întrucât mesajul de mântuire este de viață (cf. *Fap* 11,18). În *Fap* 3,15, Isus este definit *archêgos* al vieții. În siriană, același termen traduce „viață și mântuire” (Haenchen).

⁴⁸ Luca imaginează deci poporul în templu dis-de-dimineată, mai înainte de răsăritul soarelui: ideea reflectă poate o practică liturgică a comunității sale? (G. SCHNEIDER, 390, nota 30).

În afară de *In* 8,2, doar Luca folosește termeni ai rădăcinii *orthros* („dis-de-dimineată”: *Lc* 24,1; *Fap* 5,21), *orthrinos* (*Lc* 24,22) și verbul *orthrizein* (*Lc* 21,38).

⁴⁹ Formularea este identică, lipsește doar „toți”.

Part. *paragenomenos* („ajuns”) se întâlnește și în altă parte în opera lui Luca, în special în *Fapte* (în Noul Testament îl găsim doar în *Evr* 9,11).

Recenzia occidentală (*D*) scrie: „ajungând marele preot și cei care erau cu el, treziți de dimineată, având convocat Sinedriul... (și) trimiseră...” Naratorul rămâne coerent, dat fiind că mai înainte a trimis acasă marele preot și cei care erau cu el, dar transformând verbul finit „a convoca” într-un part., el a uitat să scoată înainte de „trimiseră”, *kai*, devenit superfluu.

nu este lipsită de o ironie subtilă, iar Luca, un bun narator, are grijă să o sublinieze. Mai mult, pare că vrea să meargă pe urme, adaugă Sinedriului senatul fiilor lui Israel⁵⁰ și dă, astfel, impresia unei adunări impozante, prin totalitatea autorității iudaice. Și în acest caz suntem în prezența unui *crescendo* narativ față de relatarea din Fap 4.

Este dat ordinul de a aduce acuzații⁵¹.

5,22. Funcționarii – adică poliția templului – trimiși să aducă apostolii se întorc anunțând că închisoarea este goală.⁵² „A căuta și a nu găsi” este o temă a relatărilor de eliberare miraculoasă (vezi Fap 12,19)⁵³.

Textul occidental (D) scrie: „... *deschizând* închisoarea, nu îi găsiră înăuntru”.

5,23. Pentru a face vivace relatarea, naratorul redă răspunsul funcționarilor în formă directă⁵⁴. Ei nu descriu faptul, ci spun ceea ce au constatat: închisoarea închisă bine⁵⁵ (îngerul nu a uitat să închidă porțile!), paznicii în picioare, adică treji și atenți: totul confirmă o fugă imposibilă din punct de vedere uman. Sumarul este mărturia unei eliberări prodigioase.

5,24. Raportul suscită perplexitatea pe care Luca o exprimă cu o construcție literară căutată⁵⁶, care poate fi tradusă în mod diferit: „ce înseamnă toate astea”, sau „ce s-a întâmplat”, sau „cum se vor termina toate astea” (propoziția este o interogație indirectă). Este introdus prefectul templului: el este responsabil cu paza și, prin urmare, el este în dificultate în fața acelei situații inexplicabile.

⁵⁰ Expresia „senatul (*gerousia*) fiilor lui Israel” provine din Ex 12,21 LXX: simpla imitare a stilului biblic (Haenchen, Conzelmann, Schille) sau aluzie voită la Exod (Fabris)? Pune probleme întreaga formulare: Sinedriul și senatul... Trebuie să înțelegem că senatul este sinonim cu Sinedriu (vezi 1Mac 12,6; 2Mac 1,10) și *kai* are valoare epexegetică, Luca dorind să explice cititorului elen ce e Sinedriul? În acest caz însă, el ar fi trebuit să dea explicații în Fap 4,15; în afară de aceasta, *kai* este înțeles ca epexegetic doar pentru cel care știe deja că Sinedriul și senatul sunt identice (Bauernfeind). Se poate și ca Luca să se fi gândit la două entități distincte, cum erau la Roma senatul și colegiul judecătorilor (Roloff, Schneider...), ceea ce denotă puținele sale cunoștințe despre instituțiile din Ierusalim.

⁵¹ *desmôtêrion* („închisoare”): cu excepția lui Mt 11,2, se întâlnește doar în Fapte (de 3 ori) în tot Noul Testament;

achthênai: inf. aor. pas. al lui *agein* („a conduce”); pentru G. Schneider, aparține limbajului de tribunal; vezi și Fap 5,26; 18,12 și, poate, 17,19.

⁵² *paragenomenoi* („ajunși”), ca în v. 21b („ajunși”); *anastrephein* („a se întoarce înapoi”), intransitiv, este folosit și în Fap 15,16 în acest sens; în altă parte, verbul are alte semnificații: „a se adresa, a se comporta”; *apaggellein* („a anunța, a duce vestea”): Lc: 11; Fap: 15; și de alte 19 ori în Noul Testament. Toate sunt verbe ale vocabularului lui Luca.

⁵³ R. PESCH, 214, nota 23.

⁵⁴ *hoti* este echivalent cu două puncte.

⁵⁵ *asphaleia* și alți termeni din aceeași rădăcină („siguranță”) fac parte din vocabularul lucan (vezi G. SCHNEIDER, în EWTN 1,423s; și în ZNW 68, 1977, 128ss).

⁵⁶ *ti an genoito touto*: un optativ potențial cu *an* (exprimă o posibilitate teoretică); numai Luca folosește o asemenea construcție (cf. Fap 10,17); verbul *ginomai* poate este în locul aor. care lipsește, al verbului *eimi*: ZERWICK, în *Analysis Philologica, in loco* (vezi Blass, n. 386/1; 299/2; ZERWICK, n. 356).

Verbul *diaporein* („a fi nedumerit, în încurcătură”) este folosit numai de Luca în Noul Testament (Lc 9,7; Fap 2,12; 5,24; 10,17).

5,25. La momentul oportun (din punct de vedere narativ)⁵⁷, cineva anunță că apostolii sunt în templu și, urmând literalmente porunca îngerului (cunoscută cititorului), sunt în picioare și predică poporului. Așadar, nu doar că nu s-au ascuns, dar nu ascultă deschis de porunca de a tăcea (*Fap* 4,18). Elementele de surpriză se adună. Este inutil a se întreba cum este posibil ca o persoană oarecare să intre în Sinedriul reunit în sesiune plenară: sosirea sa era necesară pentru continuarea relatării.

5,26. Versetul face trecerea: conchide prima parte a relatării și introduce procesul. Prefectul templului în persoană, cu aghiotanții săi⁵⁸, iese pentru a lua apostolii și a-i conduce, nu în închisoare, ci direct în fața Sinedriului⁵⁹. Autorul găsește oportun să reintroducă la acest punct tema favoarei poporului (*Fap* 4,21): el pune în lumină prestigiul apostolilor, contrastul dintre popor și autoritatea iudaică, așa cum s-a întâmplat cu Isus. Aceeași situație a lui Isus o trăiesc acum apostolii și comunitatea creștină⁶⁰. Dar cititorul știe și că autoritatea iudaică nu deține decât o putere aparentă și că, în realitate, a greșit deja: poporul lui Dumnezeu (*laos*) recunoaște autoritatea autentică în responsabilii adevăratului Israel.

Apostolii sunt deci arestați fără să se folosească forța⁶¹: autoritățile iudaice se tem de lapidare din partea poporului⁶². Din acest moment nu se va mai vorbi de miracolul eliberării.

Luca a obținut efectul dorit asupra cititorului: acesta din urmă știe de acum că protecția divină nu se va micșora nici în situațiile potrivnice.

5,27. Versetul introduce scena procesului⁶³, paralelă fundamentală a relatării din *Fap* 4,7-21⁶⁴, dar care constituie continuarea, întrucât începe unde se termină primul, și aceasta, cu interdicția de a predica. Pornind de la acest punct, procesul continuă până la a ajunge la decizia de condamnare la moarte. Intervenția lui Gamaliel întrerupe, totodată, acest *crescendo* fatal, readuce sentința în limitele unei pedepse și redeschide la libertate și deci la predica apostolilor către popor

⁵⁷ *paragenomenos de* („dar ajuns”) pentru a introduce o nouă acțiune: este deja a doua oară în relatare (v. 21b; același part. și în v. 22).

„Sunt în templu, stând în picioare și învățând”: construcția nu este în mod necesar perifrastică: verbul „a fi” (*eisin*) poate avea valoare în sine (Conzelmann).

⁵⁸ *hypēretai* („funcționari, miniștri, servitori, aghiotant”), ca în v. 22.

⁵⁹ *Tote* + part. ca început de frază: vezi *Fap* 4,8; 7,4; 13,3.12; 21,26.33; 25,12 etc. (G. Schneider).

⁶⁰ „pentru că se temeau de popor”, lit. ca *Lc* 22,2.

⁶¹ *bia* („violența”) apare doar în *Fap* 5,26; 21,35; 27,41 în Noul Testament. Codicele *D* a uitat negația în fața lui *meta bias*.

⁶² *lithazein* („a lăpida”) ca în *Fap* 14,19; în relatarea despre Ștefan, Luca preferă verbul *lithobolein* (și în *Fap* 14,5 și în *Lc* 13,34). Sunt unii care dau o valoare mai mare verbului, gândindu-se la pedeapsa prevăzută de Lege pentru păcatul de blestem, întrucât poporul își dă seama că autoritatea acționează direct împotriva lui Dumnezeu (Stählin, Johnson). Poate e mai bine a traduce cu „a arunca cu pietre”: Luca intenționează să sublinieze contrastul dintre popor și autoritate, și nu să vorbească de o sancțiune religioasă.

⁶³ „Sinedriul” face incluzie cu v. 41.

⁶⁴ Vezi PAPA, 165ss.

(vv. 25 și 42), arată neputința substanțială a persecuției în fața vestirii lui Cristos⁶⁵. Nu doar atât, dar persecuția a dat ca fruct o maturizare, a făcut posibil un salt de calitate al vestirii apostolice, a făcut cunoscută bucuria care derivă din conformarea cu Cristos predicat, a intensificat și dilatat predica, nereducând-o la interiorul templului, ci purtând-o din casă în casă. Persecuția este deci pentru Biserica un moment de creștere⁶⁶.

Apostolii, așadar, sunt conduși în fața Sinedriului și interogați.

5,28. Marele preot în persoană începe cu o acuză severă⁶⁷, care se agață de interdicția făcută lui Petru și Ioan⁶⁸ și care, în mintea lui Luca, includea toți apostolii.

Prin gura marelui preot, Luca prezintă cadrul pozitiv al predicii apostolice la Ierusalim⁶⁹: ea a ajuns la tot orașul. Misiunea la Ierusalim, prima etapă a răspândirii cuvântului, a ajuns, de aceea, la împlinire și este gata să se extindă în Iudeea și Samaria.

Ultima afirmație a marelui preot readuce în minte *Mt* 27,25 („sângele lui să cadă asupra noastră”), dar nu depinde de ea. Luca reia, probabil, o acuză care circula în Biserici? Oricum, după cum arată *Lc* 11,50s, el cunoaște acest biblicism care invocă pedeapsa divină asupra celui care s-a făcut vinovat de omucidere⁷⁰. În cazul nostru, marele preot se poate referi la acuza făcută de Petru în *Fap* 4,10 și poate să o interpreteze pe linia legii talionului: apostolii invocă pedeapsa divină asupra celor care l-au răstignit pe „acel om”⁷¹. În realitate, atitudinea Bisericii nu corespunde gândirii marelui preot; după Luca, motivul ignoranței (*Fap* 3,17) le deschide și vinovaților de uciderea lui Isus poarta către căință (R. Pesch). Totodată, „indirect, Sinedriul este acuzat de uciderea lui Isus și de acțiunea lor împotriva apostolilor, ca o vină care merită pedeapsa lui Dumnezeu” (G. Schneider). Reflecția pusă pe buzele marelui preot primește forță în lumina evenimentelor din 70 d.C., pe care Luca, fără îndoială, le are în minte.

⁶⁵ Vezi G. BETORI, *Persegruitati...*, cit., 130.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Diverse mss. reproduc fraza în forma interogativă, introducând-o cu negația *ou*.

Figura etimologică („a porunci cu poruncă”) are valoare de întărire; poate fi un biblicism; Luca o folosește și în altă parte: *Lc* 7,29; 22,15; *Fap* 19,4 etc.

⁶⁸ Luca reia formularea din *Fap* 4,18: „de a nu învăța în (*epi*) nume (lui Isus)”. *kai idou* subliniază contrastul dintre această interdicție și acțiunea apostolilor; este un biblicism frecvent în Luca, fie în discursuri, fie în relatări (vezi Schneider, 394, nota 74).

⁶⁹ „a învățării voastre”: în opera lukană substantivul *didachê* este mult mai rar decât verbul corespondent (e folosit doar de 5 ori față de 33 de ori ale verbului), dar este ales intenționat pentru învățătura lui Isus (*Lc* 4,32), a apostolilor (*Fap* 2,42; 5,28) și a lui Paul (*Fap* 13,12; 17,19): reiese concepția lukană despre continuitatea între Isus, apostoli și Paul (observație a lui G. Schneider, 394, nota 75) și, de aceea, a faptului că învățătura primită de Bisericile păgâne este înrădăcinată în cea a apostolilor și a lui Isus.

⁷⁰ *Gen* 4,10; *Lev* 20,9; *Dt* 19,10; *2Sam* 1,16 etc.

epagein („a face să vină asupra”) apare doar de încă 2 ori în *2Pt* în Noul Testament; este frecvent în LXX și des în raport cu pedeapsa divină (*Gen* 4,17; 7,4; *Ex* 10,4 etc.)

⁷¹ Marele preot evită să-l numească pe Isus (urmând prin aceasta un obicei iudaic?). Îl numește „om” (*Fap* 2,22; 17,31; *Lc* 24,19), nerecunoscând originea sa divină. Pentru cititorul credincios, totodată, acesta devine un titlu care pune în relief adevărul paradoxal al Celui Înviat, Mesia și Domn.

5,29. Ca purtător de cuvânt al apostolilor⁷², Petru amintește celor prezenți marele principiu expus deja în timpul primului proces (*Fap* 4,19): „Trebuie să ascultăm mai degrabă de Dumnezeu decât de oameni”⁷³. Expresia este mai concisă, mai incisivă, mai aproape de faimoasa expresie a lui Socrate⁷⁴; și aceasta face parte din *crescendo*-ul narativ.

Întregul discurs al lui Petru, cel mai scurt în *Fapte*, se citește în perspectiva ascultării față de Dumnezeu⁷⁵.

Ca răspuns Sinedriului, apostolul proclamă kerygma cristologică; și G. Schneider, pe bună dreptate, trimite la *Lc* 21,13, cuvântul lui Isus pe care apostolii acum îl pun în practică: circumstanța procesului oferă ocazia de a da mărturie despre Cristos.

5,30. Nu întâmplător, Luca pune pe buzele lui Petru o sinteză a predicii misionare adresate Israelului: apostolii trăiesc imediat ascultarea datorată lui Dumnezeu.

Luca reia și modifică schema și conținutul discursurilor misionare precedente (în special, *Fap* 2,23-24.33-38; 3,13-15.19)⁷⁶:

– Din *Fap* 3,13 el alege titlul biblic și iudaic „Dumnezeul părinților noștri”⁷⁷, adaptat la context pentru că nu doar exprimă conștiința Bisericii de a aparține la adevăratul Israel și de a înțelege istoria lui Isus introdusă în istoria mântuirii, condusă de Dumnezeu în Israel, dar sugerează că o asemenea istorie îi privește pe membrii Sinedriului, chiar dacă aceștia se opun ei și, prin urmare, lui Dumnezeu care o duce la împlinire cu învierea și înălțarea lui Isus.

– Formula de contrast⁷⁸ care opune acțiunea omului (mai precis, a membrilor Sinedriului) la cea a lui Dumnezeu față de Isus este caracteristică predicii misionare către Israel (*Fap* 2,23-24; 3,13-15; 4,10). Formula, totodată, este scrisă invers, pentru o mai bună așezare în context⁷⁹: intervenția divină care săvârșește învierea lui Isus este pusă la început și devine o clară mărturie care nu ezită să îl cheme pe Isus cu numele său și să pună în evidență o acțiune divină pe care saduceii o refuză.

⁷² De notat construcția: *apokritheis* (la sg.)... *eipan* (la pl). Expresia „Petru și apostolii” este unică în Noul Testament. Textul occidental (*D*), în tendința sa petrină, scoate „și apostolii” și scrie: „Petru le zise lor”.

⁷³ *dei* („este necesar, trebuie”), care exprimă în evanghelii în manieră semnificativă interpretarea drumului lui Isus către cruce, ca actualizare a unui plan divin, manifestă conștiința apostolilor de a fi în sintonie cu voința salvifică a lui Dumnezeu (M. ADINOLFI, în *Riv. Bib* 27 [1979], 90).

⁷⁴ Cf. PLATON, *Apol. di Socrate* 29d., este sugerată cititorului atitudinea lui Socrate în fața judecătorilor.

⁷⁵ Vezi incluziunea dintre v. 29 și v. 32: în Noul Testament, verbul *peitharchein* („a asculta”) se întâlnește doar în *Fap* 5,29.32; 27,21 și *Tit* 3,1.

⁷⁶ Vezi WILCKENS, *Missionsreden*, cit., 45.

⁷⁷ Și în *Fap* 22,14.

⁷⁸ Vezi analiza lui L. Schenke, în *BZ* 1 (1982), 13s.

⁷⁹ *ho theos* inițial se leagă de *theô(i)* pus în evidență în v. 29 precedent. Luca omite *ek nekron* (înviat „din morți”), o adăugare care nu e necesară, dat fiind că apostolul continuă discursul înfruntând imediat argumentul uciderii lui Isus.

Urmează acuza de ucidere, exprimată cu o terminologie nouă⁸⁰, în special cu o aluzie la Dt 21,22s LXX, un text folosit deja de Paul cu referire la moartea lui Isus pentru a sublinia aspectul scandalos al morții pe cruce ca „blestem”⁸¹. Luca putea deci să găsească Dt 21,22s în tradiție, în raport cu moartea lui Isus⁸². El nu folosește pasajul în discuție cu sensul lui Paul, ci, mai degrabă, pentru a modifica vocabularul; totodată, obține un efect puternic: prin aluzia la *Cartea Deuteronomului*, supliciuul tipic roman al răstignirii devine un supliciu ebraic și deci răstignirea este atribuită în mod direct iudeilor responsabili⁸³.

5,31. Discursul continuă:

– Din Fap 2,33 Luca reia motivul înălțării lui Isus⁸⁴. Cu ea, Isus Înviat a devenit *Archêgos* și Salvator pentru Israel. Binomul reia expresia „*Archêgos* al vieții” din Fap 3,15, și, probabil, are un sens echivalent, dat fiind faptul că „mântuire” este sinonim cu „viață”. Fiind înălțat, Isus este conducătorul către viață, pentru că este primul care a parcurs și a deschis calea către mântuire prin propria moarte, înviere și înălțare; întrucât e Primul, el este la originea acestui dar salvific⁸⁵.

– Urmează motivul care în mod normal încheie discursul misionar: invitația la căință, drept condiție pentru obținerea iertării păcatelor (Fap 2,38; 3,19)⁸⁶.

Formularea este, totodată, originală⁸⁷. În timp ce, în Luca apostolul, căința-convertirea este primul pas pe care omul este chemat să îl facă în noua viață, în

⁸⁰ *diacheirizesthai* („a pune mâna pe, a ucide”) apare și în Fap 26,31.

⁸¹ Gal 3,13.

⁸² Vezi și Fap 10,39; 1Pt 2,24.

Dt 21,22s nu se referă originar la răstignire. Textul biblic e referitor la o pedeapsă care se dorește exemplară, executând mai întâi condamnarea la moarte a vinovatului, atârând apoi cadaurul său de un copac în semn de avertisment. Din *Sulul Templului* (11 QTempio 64,7s) descoperit la Qumran știm că deja, înainte de era creștină, textul în discuție era aplicat supliciuului roman.

⁸³ Este deplasat a-l acuza pe Luca de antiiudaism. El reproduce cu fidelitate o linie a predicii misionare către Israel, exprimată în formula de contrast cu kerygma. Acum, scopul unei asemenea predici nu este acela de a provoca ura împotriva iudeilor, ci, mai degrabă, de a le suscita căința și convertirea. Nu trebuie uitat și că în perioada apostolică o asemenea problemă era esențială în interiorul iudaismului de care Biserica nu se separase încă.

⁸⁴ Ca în Fap 2,33, se poate discuta dacă este vorba de un dativ locativ („la dreapta”, cf. Ps 110,1) sau instrumental („prin, cu dreapta”, cf. Ps 118,16). Cel puțin în Mc 16,19, înălțarea este înțeleasă ca a se așeza la dreapta lui Dumnezeu.

D, poate din neatenție, scrie „la gloria”: *tê(i) doxê(i)* în loc de *tê(i) dexia(i)*.

⁸⁵ Pentru diferitele semnificații ale lui *Archêgos*, vezi comentariul la Fap 3,15. Substantivul *sôtêr* apare pentru prima dată în Fapte; atribuit lui Isus, acest titlu se întâlnește și în Lc 2,11 și Fap 13,23. Desigur, pentru urechea greacă, binomul *Archêgos* și Salvator suna familiar și plin de speranță. În Fap 7,35, un binom asemănător este cu referire la Moise; o relație tipologică între Moise și Isus poate fi implicită (vezi E BOVON, *Luc le Théologien*, cit., 100).

⁸⁶ În Fap 3,19 și 26,20, verbului *metanoein* îi urmează verbul *epistrephein*; cele două verbe se completează: *metanoein* implică ideea căinței pentru un comportament din trecut (în predica pentru Ierusalim, acest comportament privește uciderea lui Isus) și conceptul de convertire include a se îndrepta către Dumnezeu. Vezi J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 421ss.

Legătura dintre *metanoia* și iertarea păcatelor se găsește în Lc 24,47; Fap 2,38; 8,22; 26,18; dar și în Mc 1,4; 4,12.

⁸⁷ Se regăsește în Fap 11,18.

textul nostru, căința este aparent văzută ca dar al lui Dumnezeu, ceea ce ar corespunde perfect cu viziunea biblică a acțiunii divine care are inițiativa (și teologiei clasice a harului *praeveniens*): „Dumnezeu nu se mulțumește cu acordarea iertării; el începe cu a da căința, fără de care iertarea este de neconceput”⁸⁸. Dar poate că Luca a adunat această *tournure* de la tradiție fără sensul original⁸⁹ și deci propoziția trebuie citită în perspectiva lucană obișnuită: Dumnezeu dă posibilitatea, oferă ocazia – în predică – la căință, care rămâne esențial un act responsabil al omului⁹⁰. Desigur, căința și pentru Luca presupune mai întâi acțiunea lui Dumnezeu care oferă mântuirea și întâlnirea sa cu omul în predică; dar, cum bine scrie F. Bovon: „Acțiunea lui Dumnezeu nu exclude deci acțiunea omului, întrucât darul (...) nu este un obiect, ci o relație unde mișcarea unuia provoacă reacția celuilalt”⁹¹.

5,32. Ultima temă, tipic lucană, privește mărturia, rezervată exclusiv apostolilor⁹² și care acum este extinsă și la Duhul Sfânt. Există deci o dublă mărturie⁹³. Luca nu precizează în ce sens Duhul este și el martor față de apostoli. Se deduce din context. Duhul Sfânt desfășoară mai ales o mărturie interioară: comunică certitudinea că Isus a fost constituit Mesia și Domn și, în același timp, iluminează evenimentele – moarte, înviere, înălțare, glorificare – care sunt conținutul anunțului apostolic⁹⁴. Pentru această prezență a Duhului, cuvântul apostolilor în fața tribunalelor nu se reduce la o apărare de acuzări, ci devine anunț (*Lc* 12,11s). În fața Sinedriului și a consiliului, Petru și apostoli proclamă kerygma cristologică⁹⁵.

Dar este și o mărturie exterioară pe care o desfășoară Duhul Sfânt în viața Bisericii, iar aceasta constă în carisme (cf. relatarea Rusaliilor), ca și semnele negative (moartea lui Anania și Safira), și nu ultima, creșterea comunității înseși: manifestări vizibile ale acțiunii divine⁹⁶. Dumnezeu a dăruit Duhul „celor care îl

⁸⁸ J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., mai ales 447ss.

⁸⁹ VEZI H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, cit., 92 e 214, nota 1. În comentariu el este mai clar și critică explicit studiul lui J. Dupont.

VEZI ȘI A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 358; F. BOVON, *Luc le Théologien*, cit., 297ss.

⁹⁰ R. MICHIELS, *La conception lucanienne de la conversion*, în *Eph. Theol. Lov.* 41 (1965), 42ss. Luca urmează o linie a iudaismului elen de tendință sapientțială (*Sap* 12,10; IOSIF FLAVIU, *Bell.* 3,127).

⁹¹ *Luc le Théologien*, cit., 306.

⁹² *Lc* 24,48; *Fap* 1,8.22; 2,32; 10,39.41; 13,31. Și Paul este chemat să fie martor, dar numai al viziunii primite (*Fap* 26,16).

⁹³ VEZI, în tradiția ioanne: *In* 15,26s; 14,26.

⁹⁴ *rhēmata*: Luca păstrează în acest termen pregnanța ebraicului *davar* cuvânt-eveniment împlinit (cf. *Lc* 1,37; 2,15.19.51 etc.; *Fap* 10,37; 13,42).

⁹⁵ Scrie G. BETORI: „«Apărarea» creștină nu este atât un răspuns la acuze, cât o proclamare a istoriei mântuirii” (*Perseguitati...*, cit., 165).

⁹⁶ VEZI G. BETORI în *Riv. Bib* 35 (1987), 433s.439-441; C.M. MARTINI, *in loco*.

Nu cred că în apropierea mărturiei apostolilor cu cea a Duhului Sfânt, Luca să fi avut în minte *Dt* 17,6; 19,15, unde se cere mărturia a doi martori pentru a considera validă o sentință de condamnare (Fabris; E. Rasco, în *Assemblées du Seigneur* 24, Paris 1969, 14).

După Conzelmann, urmat de G. Schneider, apropierea mărturiei apostolilor de cea a Duhului Sfânt este explicată în *Fap* 2,32ss și *Lc* 24,48s. Pentru Lüdemann și Schille, în schimb, versetele în discuție nu sunt cu adevărat paralele.

ascultă” și, de aceea, tuturor credincioșilor⁹⁷. A-i defini în acest context pe credincioși ca pe „cei care ascultă” este echivalent cu a acuza membrii Sinedriului ca fiind cei care nu ascultă. De notat, de altfel, și că, în perspectiva lui Luca, atunci când e vorba de Duhul Sfânt, apostolii sunt una cu comunitatea credincioșilor. Duhul Sfânt, a cărui manifestare se adaptează diferitelor funcțiuni și exigențe, este dăruit fiecărui credincios și în același timp însoțește viața întregii comunități.

5,33. Anunțul cristologic produce în cei prezenți o reacție violentă, descrisă de Luca în manieră expresivă⁹⁸. Intenția de a ucide apostolii pare mai ales fructul unui impuls agresiv decât o decizie legală de condamnare la moarte⁹⁹: persecuția împotriva Bisericii prelungește pătimirea lui Isus (Lc 22,2; Fap 13,28). Reacția puternică a Sinedriului la cuvintele lui Petru nu arată o divergență doctrinală, ci un contrast mult mai profund, născut din faptul că autoritatea iudaică se simte amenințată în puterea sa și deci în existența sa: nu rămâne altceva de făcut decât de a elimina adversarul. „Trebuie subliniat că persecuția este un proces cu totul special, în care acuzații refuză de fapt apărarea, agravează propria poziție cu reconfirmarea anunțului, se ridică drept judecători ai acuzatorilor lor”¹⁰⁰.

5,34. Când totul pare de acum decis, iată intervenția providențială a lui Gamaliel¹⁰¹. Luca îl prezintă într-o lumină favorabilă și pune în relief marea sa autoritate, cum face de obicei cu personalitățile moderate față de creștinism. Intervenția lui Gamaliel trebuie să fie înțeleasă la nivel redacțional, și nu istoric¹⁰²: el

⁹⁷ Cf. Fap 2,17ss.33; 10,44; 15,8; și In 7,39.

⁹⁸ *diapriein*: „a fi plin de ură” (lit. „a tăia în bucăți”); naratorul folosește verbul pentru aceeași situație în cazul lui Ștefan (Fap 7,54; nu apare în altă parte în Noul Testament).

anelein: inf. aor. II al lui *anairein*: „a îndepărta, a ucide”: verbul e lucan: Lc 2; Fap 18; în Noul Testament apare și în Mt 2,16; 2Tes 2,8; Evr 10,9.

⁹⁹ Vezi ROLOFF, *in loco*.

Verbul *boulesthai* exprimă o dorință; textul occidental (D) îl schimbă în *bouleuesthai* („a decide, a delibera”) și transformă deci dorința într-o decizie juridică.

¹⁰⁰ G. Betori, *Perseguitati...*, cit., 196.

¹⁰¹ *Gameli'el* („recompensa lui Dumnezeu” sau „Dumnezeu este recompensa mea”): în Vechiul Testament numele se întâlnește în Num 1,10; 2,20; 7,54.59; 10,23.

Era un rabin faimos din secolul I d.C., dar despre care cunoaștem puțin. Aparținea probabil școlii lui Hillel. Dar și despre acesta știm puțin și optimismul necritic din trecut nu mai este la modă: despre Hillel știm, mai ales, imaginea pozitivă pe care academiile rabinice de după anul 70 o descriau (NEUSNER, *The rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, Leiden 19971; *Le Judaïsme à l'aube du christianisme*, coll. «Lire la Bible» 71, Cerf, Paris 1986, spec. 97ss). Gamaliel a fost primul care a primit titlul onorific de *Rabban* („maestrul nostru”). Activitatea sa se desfășoară între anii 25-50. A fost numit Gamaliel cel Bătrân pentru a-l distinge de fiul lui R. Simeon ben Gamaliel I (din perioada războiului iudaic) și de nepotul Gamaliel al II-lea (aprox. 90-110), care a prezidat așa-numitul sinod de la Iafne. Luca îl numește *nomodidaskalos* („doctor al legii”) mai degrabă decât *grammateus* (acest cuvânt are un ecou negativ în evanghelii: Lc 6,7; 11,53).

¹⁰² „Din punct de vedere istoric, e dificil a crede că un fariseu și un doctor al legii, cum era Gamaliel (...), s-ar fi disociat de părerea tuturor membrilor Sinedriului, luând apărarea apostolilor. Într-un alt loc, autorul *Faptelor* vorbește de Paul, fariseu (cf. 26,5), care înainte de convertire era «mereu o amenințare vie și o crimă împotriva discipolilor Domnului» (9,1); datele despre «fariseul» Gamaliel și despre Paul «fariseul» sunt vizibil în contrast” (Prete-Scaglioni, *op. cit.*, 95). Și

va transforma o condamnare la moarte într-o decizie care le va permite apostolilor să continue misiunea lor.

Prezența lui Gamaliel nu este neobișnuită, pentru că fariseii erau membri ai Sinedriului de multă vreme¹⁰³, chiar dacă, până acum, autorul *Faptelor* a evitat să-i numească printre cei care conduc procesul de la început împotriva lui Petru și Ioan și, mai apoi, împotriva tuturor apostolilor. Luca, de fapt, nu îi vede pe farisei ca adversari ai Bisericii în misiunea către Israel: marele apostol Paul era fariseu (și continuă să fie: cf. *Fap* 23,6), ca și alți credincioși (*Fap* 23,6; 26,5; 15,5); în afară de aceasta, fariseii împărtășesc împreună cu creștinii credința în înviere (*Fap* 23,8).

Gamaliel ia situația în mâini, se comportă ca și cum ar fi fost el cel care prezidează Sinedriul și consiliul¹⁰⁴ și reușește singur să facă adunarea să se răzgândească.

5,35. Intervenția lui Gamaliel intenționează să evite ca Sinedriul să asume față de apostoli o decizie care s-ar sfârși prin a-l face „adversarul lui Dumnezeu” (v. 39)¹⁰⁵. Din punctul de vedere al lui Luca, discursul doctorului legii este unul pozitiv, și nu dictat de prudența diplomatică. Apelul său este susținut de exemple luate din istoria acelor timpuri din urmă: o învățătură de aplicat în situația prezentă, evitând riscul de a se pune împotriva lui Dumnezeu.

5,36. Gamaliel aduce exemplul a două figuri mesianice contemporane¹⁰⁶, despre care Luca a auzit vorbindu-se (sau a citit?).

Despre Teuda¹⁰⁷ sunt informații și din partea lui Iosif Flaviu. Pretindea că este¹⁰⁸ profet egal cu Moise (*Dt* 18,15) sau noul Moise și promitea să împlinească un

construcția e în stil tipic lucan: „ridicându-se (*anastas*) unul... cu numele (*onomati*)...”: ca în *Fap* 11,28; cf. *Fap* 1,15; 5,17; 13,16 etc.; „tot poporul”: *Lc* 2,10.31; 3,21; 8,47 etc.; *Fap* 3,9.11; 4,10; 5,34; 10,41; 13,24.

¹⁰³ Din perioada reginei Alexandra Salome (76-67 î.C.).

¹⁰⁴ De ex., dă ordin ca apostolii să fie lăsați să iasă, ca în *Fap* 4,15, pentru ca Sinedriul să poată delibera. Pentru a înțelege cum face Luca să cunoască conținutul adunării secrete trebuie reamintită regula artei narative: naratorul este „atotștiutor”.

¹⁰⁵ Este o inversare în construcția frazei (ca, de exemplu, în *Fap* 20,18; vezi Dörm, *op. cit.*, 110, nota 50). Literal, Luca scrie: „fiți atenți, cât privește acești oameni, la ceea ce faceți”, adică „fiți atenți la ceea ce faceți acestor oameni”. Sensul nu este deci cel de a se păzi de apostoli (ca și cum ar fi fost periculoși; verbul ar cere atunci prep. *apo*), ci de a fi atenți la deciziile referitoare la ei. Stilul e lucan: „Bărbați israeliți!”: vezi *Fap* 2,22; 3,12; 13,16; 24,28; prep. *pros* + *ac.* (*loco* simplu dativ) după verbele dicendi; codicile *D* precizează: „zise capilor și Sinedriului” (ca să fie clar că pron. *autous* nu se referă la apostoli). Imperativul *prosechete* („fiți atenți”) se întâlnește numai la Luca: *Lc* 12,1; 17,3; 21,34; *Fap* 20,28; și expresia *mellôn prassein* („a fi pe punctul de a face”) apare și în *Lc* 22,23 (dif. *Mc*) (G. Schneider).

¹⁰⁶ *pro toutôn hēmerôn*: „înainte de aceste zile” = într-un trecut apropiat; expresia se regăsește în *Fap* 21,38;

anestē („se ridicase”: *Fap* 7,18): de la verbul *anistanai*, frecvent în Luca (mai ales la part.) pentru a introduce un personaj.

¹⁰⁷ Teuda e, probabil, abrevierea lui Theodos sau Teodoro.

¹⁰⁸ „Spunând că este cineva” (*tis* emfatic: Blass, n. 301/1): expresia vrea să facă aluzie la o pretenție mesianică; se regăsește în *Fap* 8,9, referitor la Șimon Magul. Textul occidental (*D*) clarifică adăugând „mare”.

miracol asemănător cu traversarea Mării Roșii sau să repete miracolul lui Iosue (să traverseze Iordanul având picioarele uscate). Iată ce scrie Iosif Flaviu: „În timpul în care procuratorul Fado administra Iudeea, un șarlatan cu numele Teuda indusese unei părți de populație să ia ceea ce au cu ei și să îl urmeze până la râul Iordan. Se proclama profet și afirma că la comanda sa apele râului s-ar fi deschis pentru a-i lăsa să treacă ușor. Cu aceste cuvinte înșelă pe mulți. Dar Fado nu permise ca ei să pună în practică nebunia lor, ci trimise împotriva lor un corp de cavalerie care se năpusti asupra lor pe neașteptate; au ucis și au făcut prizonieri o mare parte din ei, prinzându-l pe Teuda însuși și i-au tăiat capul pe care l-au purtat la Ierusalim. Acestea se petrecură când Fado administra Iudeea”¹⁰⁹. Iosif Flaviu situează episodul sub procuratorul Fado, deci între anii 44-46 d.C. și, de aceea, după presupusa intervenție a lui Gamaliel¹¹⁰. Oricum, chiar dacă Luca a trebuit să îl adapteze, exemplul servește argumentării sale: o mișcare care nu vine de la Dumnezeu nu supraviețuiește mult după moartea fondatorului său. Teuda a fost ucis și cei 400 de discipoli¹¹¹ ai lui au dispărut¹¹², în neant, subînțeles, pentru că mișcarea nu era de la Dumnezeu. În realitate, discipolii lui Teuda au fost masacrați sau făcuți prizonieri de către romani și nu au dispărut în mod natural.

5,37. Al doilea exemplu este referitor la Iuda Galileanul¹¹³; aparținea de o adevărată dinastie de rebeli antiromani¹¹⁴. Iosif Flaviu scrie în diferite rânduri despre Iuda¹¹⁵, ca despre unul care a incitat la revoltă împotriva plătirii tributului

¹⁰⁹ Ant. 20,97-99.

¹¹⁰ Soluțiile propuse pentru a nu pune în seama lui Luca responsabilitatea acestui anacronism sunt diferite, dar puțin convingătoare:

– Eroarea ar fi de imputat nu lui Luca, ci lui Iosif Flaviu, care pune Teuda după moartea lui Irod Agripa (44 d.C.), în loc de după moartea lui Irod cel Mare (4 a.C.) și deci cronologic înaintea lui Iuda Galileanul (Dupont, Martini, Leal). Pentru a o susține totodată, ar trebui mai întâi să se reușească anularea legăturii dintre Teuda și procuratorul Fad!

– Unii presupun existența a doi Teuda: dar aceasta apare ca o soluție disperată (Bruce).

– Nu se poate vorbi nici de o dependență a lui Luca de Iosif Flaviu, chiar dacă acesta din urmă, în *Antichită*, urmează aceeași ordine a lui Luca (mai întâi, Teuda: Ant. 20,97-99; apoi, Iuda: Ant. 20,102), fără să comită erori în ceea ce privește datele. Iosif Flaviu a publicat opera sa după 90 d.C. și contactele literare cu Luca sunt practic inexistente, chiar dacă revelează o anumită analogie în Ant. 20,102 cu construcția: *apetēsēn laon opisō autou* (același verb și folosirea lui *laos*).

¹¹¹ Numărul discipolilor lui Teuda este o informație care îi aparține lui Luca (și nu mai este verificabilă). Luca voia probabil să sugereze cititorului comparația cu cei 5.000 de botezați ai comunității din Ierusalim?;

prosklinesthai („a adera la cineva”): e un *hapax* în Noul Testament, ca și *dialuein*: a dizolva, a împrăști;

anairein („a ucide, a face să moară, a lua”): apare de 22 de ori în opera lukană, mai ales în *Fapte*, din 24 de ori în care apare în Noul Testament;

peithein („a crede, a convinge, a asculta, a avea încredere”): frecvent în Luca și în Paul.

¹¹² *ginesthai eis ouden*: a deveni un nimic (*toumure* singular: G. Schneider).

¹¹³ Era din Gamala, în Gaulanitime.

¹¹⁴ Tatăl său, Ezechiel, a fost ucis de Irod cel Mare; fiii, Iacob și Simon, au fost răstigniți și nepotul, Menahem, supus unei torturi până la moarte. Doar de la Luca știm că și Iuda a fost ucis: e probabil! După Iosif Flaviu, Iuda, împreună cu fariseul Sadoc, a fost la originea mișcării zelote.

¹¹⁵ Bell. 2,56; 2,117s; 2,433; 7,252s; Ant. 18,4s.

către romani și la a se sustrage recensământului lui Quiriniu amintit de Luca în 2,1s: Luca trimite cititorul la acest eveniment din *Evanghelie*¹¹⁶.

Naratorul demonstrează, și în acest caz, că are cunoștințe aproximative despre cronologia istoriei Palestinei: Iuda, de fapt, trăise și murise înaintea lui Teuda, iar recensământul avusese loc în 6-7 d.C., atunci când, după destituirea lui Arhelau, Iudeea a devenit provincie romană și Quiriniu era legat al Siriei, și nu când mai trăia încă Irod cel Mare, cum crede Luca.

El orientează din nou faptele în direcția subiectului său, scriind că mulțimea care îl urma pe Iuda a fost răspândită¹¹⁷. În realitate, după moartea lui Iuda Galileanul, mișcarea zelotă luase amploare până la războiul iudaic din 66-70 d.C. și nu se stinsese nici după aceea. Desigur, Luca judecă fenomenul din punctul de vedere al celui care trăiește după ce s-au petrecut faptele și în afara Palestinei. Cum scrie și G. Schneider, Gamaliel exprimă viziunea teologică a istoriei după Luca: iată ceea ce contează.

5,38-39. Discursul lui Gamaliel nu se mai încheie cu un ton de invitație la prudență, ci cu unul de avertisment; verbele sunt la imperativ: nu vă ocupați de acești oameni și lăsați-i să meargă¹¹⁸. Urmează o dublă ipoteză: dacă proiectul¹¹⁹ în fața căruia se află membrii Sinedriului are o origine umană, precum cele ale lui Teuda și Iuda, va cădea de la sine; dar dacă e adevărat, cum afirmă apostolii, că vine de la Dumnezeu, atunci nimeni nu va reuși să îl oprească¹²⁰.

Cititorul cunoaște deja răspunsul și va judeca fiecare mișcare de persecuție contra Bisericii ca o opoziție lui Dumnezeu însuși. Continuarea relatării va revela că autoritatea și mulți iudei vor sfârși prin a se arăta „adversari ai lui Dumnezeu”¹²¹.

¹¹⁶ *apographê* („recensământ”) se mai întâlnește doar în *Lc* 2,2.

¹¹⁷ Luca scrie *laos* fără articol: popor în sensul de mulțime (*D* adaugă „mult popor”). *Tournure* *opisô* + gen., foarte frecventă în LXX, pentru Luca exprimă discipolatul (a merge în urma cuiva) în sens pozitiv (*Lc* 9,23; 14,27) sau negativ (*Lc* 21,8; *Fap* 5,37; 20,30) (Dömer, *op. cit.*, 34).

Repetă formularea din v. 36: „și toți cei care au crezut”. Utilizează verbul *diaskorpizein*: a împrăști, a răspândi (în câmpul de bătaie), care în LXX poate însemna distrugerea totală a inamicului (*Num* 10,35; *Ps* 52,5; 58,11 LXX etc.) (L.T. Johnson). Amintim că în *Evanghelia* sa Luca evită să spună că apostolii fugiseră și se împrăștiaseră după arestarea lui Isus (*Mc* 14,26.50).

¹¹⁸ *aphistanai* (intr.: „a se îndepărta, a se separa”), cu *apo* + gen.: *Lc* 4,13; 13,27; *Fap* 12,10; 15,38; 19,9; 22,29; și în *2Cor* 12,8; *2Tim* 2,19; *Evr* 3,12 (verbul se întâlnește de 10 ori în opera luciană din 14 în Noul Testament);

aphienai: „a lăsa, a amâna, a da drumul” (verbul nu este neapărat lucan); textul occidental adaugă: „fără să vă murdăriți mâinile”, făcând aluzie la decizia de condamnare la moarte (v. 33), și nu la regula purității fariseice. Inițialul *kai ta nyn* („și acum”) în Noul Testament este caracteristic *Faptelor*: *Fap* 4,29; 5,38; 20,32; 27,22.

¹¹⁹ *boulê* („voință, plan”) și *ergon* („faptă”) se completează: proiectul și actualizarea sa (cf. *Lc* 23,51). Luca se gândește la predica misionară ca actualizare a planului lui Dumnezeu.

¹²⁰ *ean* + conj. (= posibilitate ipotetică)... *ei* + ind. (= cond. *realis*). Această construcție aparține limbii grecești specifice lui Luca, și nu aramaicii lui Gamaliel (Bruce, reluat de Marshall, *in loco*). De notat gustul pentru maxime pe care Luca dorește să le introducă din când în când în textul său: *Fap* 5,29; 26,14. După „nu puteți să îi distrugeți”, recenția occidentală adaugă: „nici voi, nici regii, nici tiranii; stați, așadar, departe de acești oameni”.

¹²¹ *theomachos* („care luptă cu divinitatea; inamicul lui Dumnezeu”); verbul corespondent se întâlnește în EURIPIDE, *Baccanti* 45.325.1255; A. VÖGEL, *Lukas und Euripides*, în *ThZ* 9 (1953),

„Ceea ce propune Gamaliel este programa apologetică a lui Luca”¹²². Iar Luca apreciază că fiind convingător discursul său, pentru că Sinedriul și consiliul aderă unanim logicii lui Gamaliel.

5,40. Dacă Sinedriul s-ar fi lăsat convins de discursul lui Gamaliel și ar fi aderat la propunerea sa, decizia cea mai logică ar fi fost cea de a elibera apostolii și de a-i lăsa liberi în activitatea lor: în cazul în care nu ar fi provenit de la Dumnezeu, aceasta s-ar fi terminat de la sine. Apostolii, în schimb, sunt bătuți¹²³ și – contrar cu sfatul lui Gamaliel și în contrast cu azeziunea la sugestia sa – primesc interdicția de a predica¹²⁴. Este, indubitabil, un recurs la tehnica *crescendo*-ului narativ (față de *Fap* 4), dar pentru Luca este vorba de a concilia două date reieșite din relatarea procesului: autoritatea iudaică se arată „în luptă contra lui Dumnezeu” (și aceasta explică biciuirea și interdicția predicării), dar anunțul creștin nu poate fi oprit pentru că vine de la Dumnezeu (iar aceasta explică eliberarea).

5,41. Naratorul conchide întreaga relatare cu o notă edificatoare. Reacția apostolilor este împotriva curentului: nu simt rușine, ci bucurie. Ei sunt descriși ca discipoli perfecți ai lui Cristos și prezența comunității ca model de comportament în acel paradox creștin care este bucuria în suferință¹²⁵, în special în acea suferință tipică pentru „Nume”¹²⁶, care este și un har și o onoare; o suferință de care

415, a dovedit că nu există dependență a lui Luca de Euripide; autorul *Faptelor* urmează un mod de a vorbi al literaturii elene: EPICTET, *Disc.* 3,24,24; LUCIAN DE SAMOSATA, *Iup. trag* 45; HERACLIDE, *Alleg.* 1; și 2Mac 7,19 (pentru Antioh Epifanul); o astfel de gândire se regăsește și în HERODOT, *Hist.* 9,16; FILOSTRAT, *Vita di Apollonio di Tiana* 4,44.

Diferită este judecata lui Luca în fața refuzului de a primi evanghelia. „Nicăieri Luca nu zice că iudeul care nu vrea să se decidă pentru Isus este lipsit de mântuirea lui Dumnezeu și va fi «soteliologic re-păgânizat»” (P.G. MÜLLER, în *Les Actes des Apôtres*, îngrijită de J. KREMER, cit., 529s).

¹²² CONZELMANN, comentariu *in loco*.

¹²³ Luca are în minte dreptul sinagogii de a acorda membrilor infideli 40 de lovituri fără una (cf. *Dt* 25,3); *2Cor* 11,24 (*Mc* 13,9; *Fap* 22,19). Putem crede că apostolii au primit o asemenea pedeapsă ca avertisment sau pentru că nu au ascultat un ordin al sinedriului (v. 28).

¹²⁴ Luca reia, cu ușoare diferențe, construcția din *Fap* 4,18: *paréggeilan + me + inf. + epi tô(i) onomati tou Iêsou* (cf. 5,28).

G. Schneider observă că „numele lui Isus” nu este niciodată rostit de cei din Sinedriu (*Fap* 4,17; 5,28), ci apare numai în părțile narrative (*Fap* 4,18; 5,40).

¹²⁵ Tema bucuriei în suferință este o constantă în Noul Testament: *Rom* 5,3s; *2Cor* 6,10; 8,2; *Fil* 1,29; *Col* 1,24; *Evr* 10,34; *Iac* 1,2; *1Pt* 1,6; 4,13s.

¹²⁶ „Numele” la absolut (cf. *Fap* 4,12) este cel al lui Isus care, ca Domn, a primit demnitate și puteri divine (*Fil* 2,9). Vezi comentariile lui L'Eplattenier, 65, și J. Dupont, în *Bible de Jérusalem*, *in loco*. După *The Beginnings of Christianity*, vol. 4: *English Translation and Commentary* (London 1933), folosirea „Numei” la absolut e creștină și nu provine din ambientul iudaico-aramaic (62s).

Versetul e redacțional: *hoi men oun* („ei, așadar”) este frecvent în *Fapte* pentru a introduce o concluzie sau un moment narativ secundar: *Fap* 1,6; 2,41; 5,41; 8,4.25 etc. (Dömer. 125, nota 101) *Apo prosôpou* („din fața”: stil al LXX) echivalent cu simpla prep.;

hyper tou onomatou („pentru numele”) în legătură cu suferința: *Fap* 9,16; 15,26; 21,13.

kataxioun („a fi judecat demn”) se întâlnește de trei ori în Noul Testament: *Lc* 20,25; *Fap* 5,41; *2Tes* 1,5; *atimazein* („a dezonora, a insulta”; în forma pasivă: „a suferi ofense”): *Mc* 12,4 = *Lc* 20,11; *In* 8,49; *Rom* 1,24; 2,23; *Iac* 2,6.

este legată fericirea promisă de Isus: „Fericiți veți fi când oamenii vă vor urî...din cauza Fiului Omului. Bucurați-vă în ziua aceea și tresătați de bucurie, căci, iată, răsplata voastră va fi mare în cer!” (Lc 6,22-23). Fericirea pune suferința discipolului pe linia sorții profeților; Luca leagă acum această suferință de pătimirea lui Cristos la care este făcut părtaș credinciosul persecutat: el este pus pe calea deschisă de „Archêgos-ul vieții”.

3. Sumar: *Fap 5,42*

¹²⁷ Și în fiecare zi, în templu și prin case, nu încetau să învețe și să-l vestească pe Cristos Isus.

Un scurt sumar încheie privirea naratorului asupra vieții externe a comunității din Ierusalim (*Fap 5,12-41*): răspândirea anunțului creștin în acest oraș, pe fondul persecuției din partea autorității. Sunt numeroase contactele literare cu sumarul din *Fap 2,42-47*¹²⁷: într-o unitate mai extinsă, vine astfel inclusă întreaga secțiune care prezintă apostolii în proces.

În contrast cu interdicția de a predica (v. 40), misiunea apostolilor la Ierusalim ajunge la intensitate maximă¹²⁸: predica apostolică se desfășoară nu doar în templu, cum este până acum descris, dar ajunge la toți locuitorii, fără excepție, în locuințele lor; efortul pentru a converti Israelul este deci total, începând de la Ierusalim, după planul delineat de Isus înviat (*Fap 1,8*). Este de acum timpul pentru a răspândi cuvântul dincolo de zidurile cetății. Dar va fi Dumnezeu cel care va da pornirea, cu ocazia persecuției îndurate de o parte a comunității.

Este pus în evidență conținutul mesajului¹²⁹: Cristos Isus, adică vestea că Isus este Mesia. Luca cunoaște și valoarea titlului *Cristos*¹³⁰, dar îl interpretează în lumina noutății evenimentului-Isus: glorificându-l pe Isus, Dumnezeu l-a „învestit pe deplin cu funcția mesianico-divină, cu puterea de a-l dăruie pe Duhul Sfânt” (*Fap 2,33.36*).

¹²⁷ *didachê/didaskein – kath'hêmeran/pasan te hêmeran – en tô(i) hierô(i) – kat'oikon* (vezi G. BETORI, *Perseguitati...*, cit., 35). Pentru contacte între *Fap 5,42* e și următorul sumar din *Fap 6,7-8*, vezi BETORI, 37.

¹²⁸ *pasan hêmeran* poate să însemne „fiecare zi” sau „toată ziua” (semitism); e de preferat prima semnificație;

ouk epauonto („nu încetau”): expresia are valoare de întărire.

„A învăța și a evangheliza” sunt practic sinonime; sensurile diferiților termeni tind să se confunde (vezi H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, cit., 207), iar lui Luca îi plac îmbinările. Este prima dată în *Fapte* când el folosește verbul *euaggelizesthai* („a evangheliza”, adică a duce vestea cea bună); verbul e frecvent în Luca (Lc: 10; *Fap*: 15; niciodată în celelalte Evanghelii, în afară de Mt 11,5) și în Paul (19 ori); viceversa, substantivul *euaggelion* este absent în evanghelia lui Luca și apare doar de două ori în *Fapte* (*Fap 15,7*; 20,24), în timp ce e mai frecvent în *Marcu* și în *Matei* (Mc: 8; Mt: 4).

Pentru semnificație, vezi H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, cit., 206s; G. STRECKER, în EWNT 2,173-176.

¹²⁹ Vezi și *Fap 8,4.35*; 10,36; 11,20; 15,35; 17,20.

¹³⁰ Vezi J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 369; H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, cit., 159, nota 2.

CAPITOLUL 6

V. VIAȚA INTERNĂ (*Fap* 6,1-6[7])

1. Alegerea celor Șapte: *Fap* 6,1-6

¹ În zilele acelea, crescând numărul discipolilor, eleniștii murmurau împotriva evreilor pentru că văduvele lor erau trecute cu vederea în slujirea de fiecare zi. ² Atunci, cei doisprezece, convocând adunarea discipolilor, au spus: „Nu este bine ca noi să lăsăm la o parte cuvântul lui Dumnezeu pentru a sluji la mese. ³ De aceea, fraților, căutați dintre voi șapte bărbați cu nume bun, plini de duh și înțelepciune, pe care să-i rânduiți pentru [această] slujire. ⁴ Iar noi vom stăruia în rugăciune și în slujirea cuvântului”. ⁵ Și a plăcut cuvântul acesta întregii adunări și i-au ales pe Ștefan, bărbat plin de credință și de Duhul Sfânt, pe Filip, pe Prohor, pe Nicanor, pe Timon, pe Parmenas și pe Nicolae, prozelit din Antiohia. ⁶ Pe aceștia i-au adus înaintea apostolilor care, după ce s-au rugat, și-au pus mâinile asupra lor.

Atenția naratorului se îndreaptă din nou asupra vieții interne a comunității din Ierusalim¹. Unitatea literară este scurtă, pusă între două sumare care dezvoltă tema creșterii numerice a credincioșilor, care, la acest punct, pentru prima oară în *Cartea Faptelor*, sunt numiți *discipoli*. Episodul se leagă de contextul anterior, dar mai ales îl pregătește pe cel care urmează: intră în scenă Ștefan, personajul central al secțiunii până în cap. 8. Comportamentul său va avea repercusiuni ample: începerea persecuției nu doar contra apostolilor, ci contra întregii Biserici din Ierusalim (din punctul de vedere al lui Luca), și răspândirea cuvântului care a urmat, în Iudeea, Samaria și mai departe: se realizează a doua etapă a programei trasate pentru apostoli de Isus înviat (*Fap* 1,8).

Desigur, relatarea are un conținut propriu: o neînțelegere apărută între creștinii eleniști și creștinii evrei și soluția găsită de Cei Doisprezece prin alegerea Celor Șapte². Din nou, brusc, Luca pune sub ochii cititorului o situație concretă, în contrast strident cu imaginea ideală a unei Biserici unite unde nu sunt săraci (*Fap* 2,42-47; 4,32-35). Intenția autorului, totodată, nu este cea de a scoate în relief conflictualitatea, ci de a sublinia soluția pozitivă a alegerii Celor Șapte, printre care Ștefan, viitor protagonist³. Nu lipsesc cercetători care pun în paralel

¹ Vezi G. BETORI, *Perseguitati...*, cit., 45s.

² Problema istorică va fi examinată aparte, în *Excursus*.

³ A susține, cum face Haenchen, că povestirea servește doar să introducă personajul lui Ștefan și să explice cum a ajuns el la poziția pe care o ocupă în interiorul comunității este prea reductiv.

această relatare cu cea a alegerii lui Matia (*Fap* 1,15ss)⁴. Diferențele sunt semnificative: „Cei Șapte” sunt aleși de comunitate și nu sunt trași la sorți, adică direct de Dumnezeu, cum a fost în cazul lui Matia. Mai mult, Luca descrie încredințarea unei sarcini în comunitate prin intermediul rugăciunii și al impunerii mâinilor. Inițiativa și autoritatea Celor Doisprezece rămân necontrastate. Faptul că cei Șapte sunt instituiți de apostoli este de o importanță fundamentală pentru redactor. A doua fază a răspândirii cuvântului în Iudeea și în Samaria nu a fost începută și dusă la capăt de apostolii înșiși: este menționat în mod expres că ei rămân la Ierusalim (*Fap* 8,1). A doua etapă s-a realizat grație Celor Șapte sau cel puțin a unora dintre ei. Pe Luca îl interesează, în consecință, să pună în relief continuitatea dintre misiunea apostolilor și activitatea celor care au evanghelizat Iudeea și Samaria, să sublinieze caracterul lor „apostolic” (plini de Duh, misiune); misiunea în afara Ierusalimului împlinită de aceștia este înrădăcinată în cea a apostolilor și răspunde în același timp voinței Celui Înviat⁵. Are relatarea și alte scopuri? De exemplu, cel de a fonda teologic posibilitatea de a institui noi ministere în Biserică?⁶ Cei Șapte reprezintă, într-un anumit fel, realitatea diferitelor funcții ecleziale, iar Luca intenționează să arate continuitatea dintre aceste ministere și cel al Celor Doisprezece și deci originea lor apostolică? Las întrebările deschise.

Chiar dacă în continuare fie Ștefan, fie Filip desfășoară o activitate asemănătoare cu cea a apostolilor, relatarea în sine nu pare să meargă în această direcție, dimpotrivă, prezintă o împărțire a sarcinilor, intenționată clar să distingă ceea ce este propriu apostolilor de „serviciul la mese” încredințat altora. Apostolii își rezervă sarcini pe linia narațiunilor precedente: rugăciunea și ministerul predicii⁷. Cei Șapte se ocupă, în schimb, de distribuirea cotidiană, chiar dacă apoi Luca îi prezintă doar ca apostoli. Luca ne-a obișnuit cu aceste tensiuni narative, care ascund o problemă de tradiții, în contrast cu propria gândire a autorului.

Fără îndoială că naratorul nostru se servește de o tradiție preexistentă. Diferite elemente nu corespund cu viziunea redactorului și sunt neașteptate: existența unei neînțelegeri în comunitate (și poate motivul unei asemenea neînțelegeri: văduvele unui grup determinat sunt ignorate); prezența numelor proprii (lista Celor Șapte); numărul 7; distincția dintre eleniști și evrei în sânul Bisericilor; un vocabular care nu e lucan; termenii neobișnuiți la nivel redacțional, ca *discipoli* sinonim cu *credincioși* și *Doisprezece* în loc de *apostoli*⁸.

⁴ Pentru asemănări între *Fap* 6,1-6 și 1,15-26, vezi B. DOMAGALSKI, *Waren die „Sieben” (Apk 6,1-7) Diakone?*, în BZ 18 (1982), 28s.

⁵ Vezi și C.M. MARTINI, *Ministères et entraide fraternelle dans la communauté primitiv*, în *Assembleés du Seigneur* 26, Cerf, Paris 1973, 10; L.T. Johnson, 111.

⁶ Așa, DOMAGALSKI, *art. cit.*, 30.

⁷ Luca prezintă apostolii investiți cu autoritate în toate sectoarele: guvernare, administrarea bunurilor, liturgie, învățământ; dar dezvoltă în mod special ceea ce aparține activității misionare; raportul dintre rugăciune și misiune a fost deja pus în lumină în *Fap* 1,24-25 și, mai ales, în *Fap* 4,23-31: comportamentul misionar este un fruct constant al rugăciunii.

⁸ „Discipol” în sensul de credincios apare pentru prima dată în *Fapte* în această relatare, dar se va întâlni des în continuare. „Doisprezece” mai apare doar o singură dată în *Fap* 7,8. Luca

Este dificil de a fi mai preciși. Ipoteza unei combinații de izvoare este alăturată⁹. Luca reia o tradiție care probabil înaintea lui a fost modelată după genul veterotestamentar al „relatărilor de întemeiere”, legată de o creștere a poporului ales¹⁰. Este posibil și ca el să fi găsit în ambientul Bisericii din Antiohia un oarecare obicei care conserva amintirea personalităților-ghid de la începuturi¹¹.

Rămâne întrebarea: suntem în fața unei compoziții lucane pe baza elementelor tradiționale, sau Luca reproduce o tradiție cu corecturi redacționale? În general, se caută datele tradiției în vv. 1b.5 și 6, excluzând vv. 2-4 (discursul apostolilor)¹².

Datele din Fap 6,1-6 erau deja legate de relatarea despre Ștefan în tradiție? Răspunsul este negativ pentru Lienhard și Schneider. Pentru G. Lüdemann și N. Walter, în schimb, este pozitiv: o introducere la martiriul lui Ștefan care să se refere la nașterea grupului Celor Șapte și care să prezinte figura martirului ar fi normală.

Foarte ipotetic de reconstruit geneza lui Fap 6,1-6. Se poate ca, la Antiohia, Luca să fi putut să folosească tradiții referitoare la o neînțelegere (intraeclezială?) dintre evreii și eleniștii din Ierusalim, de care este legat numele Celor Șapte. Redactorul introduce aceste amintiri în argumentul care îl interesează, și anume în viața comunității creștine din Ierusalim¹³, pe linia sumarelor din Fap 4,32-37 (Biserica se ocupă cu grijă de emarginați și de nevoiași) și în paralel cu relatarea din Fap 5,1-10 (depășirea unei tensiuni în favoarea unității și rolul central al apostolilor).

preferă să vorbească de *apostoli* (identificându-i cu Cei Doisprezece), dar poate să fi ales titlul de Doisprezece în contrapозиție cu cel de Șapte: termenul ar putea fi deci redacțional (precum cel de „discipoli”) (G. SCHNEIDER, 424, nota 30).

Folosirea termenului „discipol” în sensul de cel care aderă la o religie este un fenomen creștin; relația discipol-maestru, după moartea lui Isus, este extinsă la relația personală a celui credincios cu Domnul (vezi J.A. FITZMYER, *The designations of Christians in Acts*, în AA.VV., *Unité et Diversité dans l'Eglise*, Libreria Ed. Vaticana 1989, 227ss).

⁹ Ipoteza unei surse antiohene scrise, reluată de Luca în Fap 6,1 – 8,4, este susținută de A. Harnack (comentariu la *Fapte*, 1908), urmat de J. Jeremias (ZNW 36,1937,214s) și în parte de R. Bultmann (vezi critica lui Haenchen, 75s). Luca poate să se fi documentat în Antiohia, dar se preferă să se vorbească de tradiții, nu de izvoare, pentru că amprenta redacțională face imposibilă identificarea unui document scris prelucan. Ca document scris, trebuie considerată lista nominală a Celor Șapte.

¹⁰ *Gen* 41,29-43; *Ex* 18,13-26; *Num* 11,1-25; 27,16-23; *Dt* 1,9-18 (G. SCHNEIDER, 422).

¹¹ Așa, Roloff, 107, care încadrează tradiția primară în vv. 1-2a.5(7?).

¹² Joseph T. LIENHARD, *Acts 6,1-6: A Redactional View*, CBQ 37 (1975), 228-236, urmat de N. WALTER, în NTS 29 (1983), 373, și de comentariul lui G. Schneider.

Pentru Conzelmann (în comentariu, 49), Luca dispunea de o tradiție scrisă. Dar, cum observă G. Schneider (p. 421), dacă nucleul relatării primitive se reduce la aceste puține elemente (vv. 1.5-6), este dificil de admis că ar fi existat în scris. Și Schneider reduce nucleul tradițional (oral?) la elemente prezente în vv. 1 și 5-6 și, la rândul său, primește critica lui R. Pesch: dacă genul „relatări de instituire” a servit ca model, trebuie incluse în această relatare prelucană formulele propunerii alegerii candidaților, calificativul, și consimțământul dat propunerii înseși; deci și vv. 2-3 fac parte din tradiție; sunt redacționale doar v. 4 și câte un element răspândit în alte versete. Relatarea primară se află deci în vv. 1-3.5-6 (221s). Dar v. 6 este chiar redacțional? Rugăciunea și impunerea mâinilor reprezintă un *topos* lucan (Fap 13,3; 28,8, cf. 9,11ss); vezi și S. LÉGASSE, *Stephanos*, cit, 183.

¹³ În acest caz, Luca însuși ar fi dat în Fap 6,1-6 forma unei „relatări de instituire” în raport cu o creștere numerică a credincioșilor (v. 1a este redacțional).

6,1. O vagă indicație de timp¹⁴ introduce o nouă relatare, legând-o narativ de ceea ce precede. Suntem în fața unei schimbări: o nouă situație, personaje noi și un vocabular nou față de capitolele precedente. Se naște un conflict intern din cauza creșterii numărului credincioșilor. Este normal ca prin creșterea numerică a comunității să fie nevoie de mai mulți miniștri; nu se înțelege, totodată, de ce să se nască din aceasta o situație de conflict între grupurile de creștini, referitoare la un serviciu determinat, în locul unei exigențe a comunității în întregul său: este mai degrabă o logică narativă decât istorică; legătura dintre tema creșterii și problema serviciului la mese este artificială.

Pentru prima dată, naratorul ne informează despre existența a două grupuri de creștini în Biserica din Ierusalim: evrei și eleniști. Luca nu specifică identitatea lor¹⁵. Analiza altor indicii prezente în *Fapte* permite să se concluzioneze că *evreii* erau iudeo-creștinii din Palestina care locuiau la Ierusalim și vorbeau aramaică. *Eleniștii* erau și ei israeliți deveniți creștini, dar originari din diaspora. Nu puțini evrei stabiliți în afara Palestinei se întorceau în Israel pentru a petrece ultimii ani la Ierusalim și pentru a fi înmormântați în apropierea orașului sfânt. Ei continuau să vorbească greaca și deci să frecventeze sinagogile unde se citea Biblia greacă a Septuagintei (la Ierusalim erau diferite sinagogi grecești). Deveniți creștini, este de înțeles că simțeau exigența de a se putea aduna pentru serviciul liturgic în locuri diferite de cele ale creștinilor de manifestare aramaică, nu din neînțelegere, ci din motive lingvistice¹⁶.

Deci iudeo-creștinii de limbă greacă rezidenți la Ierusalim se plâneau că în serviciul cotidian văduvele lor (de limba greacă) erau ignorate.

Văduvele erau persoane în pericol, iar Luca are o atenție specială față de această categorie¹⁷, adesea lipsită de resurse și de garanții sociale, mai ales dacă erau văduve expatriate.

¹⁴ *En de tais hêméraires tautais* („în acele zile”) se întâlnește doar în Luca: *Lc* 6,12; *Fap* 1,15; 6,1; 11,27; urmează un gen. absolut; „a se multiplica” în sens intransitiv e *hapax* în Noul Testament. Pentru prima dată, Luca folosește termenul „discipol” = credincios: cu această semnificație, termenul nu apare în scrisorile pauline și în scrierile postpauline, ceea ce este în favoarea unei tradiții, chiar dacă, în continuare, Luca se folosește des; poate că în acest fel se denumeau iudeo-creștinii din Palestina (Haenchen). Pentru Schille, în schimb, termenul este redacțional și în *Fap* 6,1: arta diversificării! Vocabularul v. 1 amintește experiența lui Israel în Exod: poporul se mărea în Egipt (aceiași verb intransitiv); în deșert murmura (*goggysmos/ goggyzein*) împotriva lui JHWH (*Ex* 1,20; 16,2.7-10.12; 17,3).

¹⁵ Termenul *eleniști* re apare în *Fap* 9,29, dar este vorba despre necreștini. *Evrei* se mai întâlnește doar în *2Cor* 11,22 și *Fil* 3,5, dar cu o altă semnificație (*evreii* lui Paul vorbeau curent greaca și citeau LXX).

Problema despre ce înțelegea Luca prin termenii de „evrei” și „eleniști” a fost rezolvată de M. Hengel în *ZThK* 72 (1975), 151ss. Este vorba de grupuri lingvistice prezente la Ierusalim.

Articolul lui R. Pesch, E. Gehard și F. Schilling tinde să aprofundeze ulterior cercetarea lui Hengel, dar pare mai degrabă să complice situația (*Hellenisten und Hebräer*, BZ 23, 1979, 87ss).

¹⁶ Vezi B. PAPA, 190s; LÜDEMANN, 84. Sunt alte diferențe mai profunde, de comportament religios, care vor fi amintite în *Excursus*.

¹⁷ *chêra* („văduvă”) apare de 12 ori în opera sa; de alte trei ori în evanghelii: *Mc*; frecvent în *1Tim* (8 ori), dar este vorba de instituirea văduvelor (*1Tim* 5,3ss), pe care Luca acum nu o are în minte.

Din izvoare rabinice știm că existau două forme de instituții de asistență: *tamhûy* – distribuirea zilnică a alimentelor (pâine, legume, fructe) săracilor în trecere, străinilor; și *qûppah* – o distribuire săptămânală săracilor din oraș (alimente și haine).

Practica creștină prezentată de Luca nu corespunde nici cu *tamhûy*, nici cu *qûppah* (distribuirea zilnică era rezervată doar săracilor în trecere); dar este plauzibil din punct de vedere istoric ca această comunitate creștină să se fi inspirat din acest model iudaic pentru a institui o asistență zilnică a fraților nevoiași ai comunității, în special văduvelor¹⁸.

Văduvele erau ignorate în „slujirea de fiecare zi”¹⁹. Luca se gândește, fără îndoială, la ajutorul caritabil față de cei nevoiași ai comunității (v. 2), gestionat de evrei. Nu este neverosimil, din punct de vedere istoric, că femeile eleniste care și-au urmat soții în Palestina s-ar fi aflat într-o nevoie specială după moartea soților lor și fără sprijinul rudelor care erau departe. Dar nu se înțelege în ce sens erau aceste văduve ignorate: din neglijență vinovată? Din uitare? Sau, întrucât erau eleniste, erau considerate bogate și, prin urmare, nu erau enumerate printre cei nevoiași? Trebuie, de altfel, să nu se excludă că Luca a putut să schimbe date importante ale tradiției pe care le avea și să introducă o temă care îi plăcea (cea a văduvelor ignorate în slujirea zilnică), în timp ce, originar, conflictul dintre creștinii evrei și eleniștii din Ierusalim era mai general²⁰ sau de o altă natură.

6,2. Începe discursul apostolilor (vv. 2-4). El are toate caracteristicile stilului și gândirii lui Luca; imaginea Bisericii din Ierusalim: Cei Doisprezece²¹ în prim-plan,

¹⁸ Vezi J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jesus*, cit., 187; BILL 2, 643s; B. PAPA, 188.

Rămâne deschisă întrebarea dacă iudaismul înainte de anul 70 urma deja sistemul rabinic. Pentru perioada anterioară anului 70 cunoaștem o practică de asistență la esenieni (IOSIF FLAVIU, *Bell.* 2,125.134; *CD* 14,12-16). Pentru problematică, vezi N. WALTER în NTS 29 (1983), 379s.

Există o altă posibilitate de interpretare: conflictul dintre eleniști și evrei din cauza văduvelor este redacțional. Luca, necunoscând sistemul caritativ iudaic, ignoră în consecință că creștinii din Ierusalim participau încă pe deplin la asistența în uz a iudeilor din oraș. El ar fi atenuat, chiar ar fi schimbat (vorbind despre văduvele care erau ignorate), un conflict mult mai profund privitor la Lege (LÜDEMANN, 81.84).

¹⁹ Textul occidental (D) adaugă, pentru a preciza, la sfârșitul versetului: „în slujirea evreilor”.

²⁰ Vezi DÖMER, *op. cit.*, 162, care se gândește la o problemă de principiu despre comuniunea la masă (cu Grundmann, Zimmermann).

²¹ Pentru prima și unica dată în *Fapte*, Luca definește apostolii „Cei Doisprezece” (dar, vezi *Fap* 1,26; 2,14; Cei Unsprezece); termenul este tradițional (*1Cor* 15,5; *Mc* 3,14; 6,5) și Luca, după cum reiese din *Evangelhia* sa, îl cunoaște. Prezența termenului în acest text nu este în mod necesar indiciul unei surse; Luca ar fi putut să îl aleagă în contrapозиție cu „Cei Șapte”.

proskalesamenos („convocat”) cu ac. + *eipan* („au spus”); vezi *Fap* 23,23 cf. *Lc* 15,26; 16,5; 18,16; *Fap* 13,7; 23,17.18 (G. SCHNEIDER, 425, nota 36).

plêthos („mulțime”) are aici sensul de adunare, ca în *Fap* 4,32. *ouk areston estin*: „nu este drept” (subînțeles: în fața lui Dumnezeu) = nu place lui Dumnezeu (stilul LXX: *Lev* 10,19; *Dt* 6,18; 12,8 etc.).

Folosirea „cuvântului lui Dumnezeu” ca sinonim al predicării este tipică lui Luca: *Fap* 4,31; 6,2.7; 8,14; 11,1 etc.

în centrul comunității adunate²²; apostolii, lideri incontestabili, dar nu izolați: garanți ai unității, ei iau inițiativa, propun; comunitatea acceptă și decide²³.

Nu este oportun să se întrebe dacă situația dificilă a văduvelor eleniste scăpa atenției Celor Doisprezece, care aveau grijă de administrarea bunurilor. Trebuie surprinsă perspectiva redactorului: apostolii nu propun de a încredința altora, din exces de muncă, o sarcină pe care ei au îndeplinit-o până în acel moment; apare, în schimb, un nou minister pe care apostolii nu pot să și-l asume, pentru că ei trebuie să se dedice cuvântului lui Dumnezeu. Pentru Luca, nu este vorba doar de a rezolva problema văduvelor neglijate, cât mai ales de a pune în lumină misiunea apostolică a Celor Doisprezece (v. 7). Pe autorul nostru îl interesează să sublinieze că predicarea este voința primară a lui Dumnezeu pentru apostoli. „Slujirea cuvântului lui Dumnezeu” este deci contrapusă „slujirii la mese”, desigur, nu pentru că aceasta din urmă ar fi de natură inferioară față de misiune, cum ar vrea Schille. Nu este clar ce înțelege Luca prin expresia „slujirea la mese”. Contextul sugerează îngrijirea celor săraci. Dar expresia în uzul comun trimite cu gândul la slujirea la mese, în special la slujirea pentru mesele în comun (*Fap* 16,34), poate cele servite în raport cu Euharistia, și deci organizarea *agapei* fraterne. Problema specifică a văduvelor eleniste este depășită.

În trecut era considerat în general *Fap* 6,1-6 ca relatarea instituirii diaconatului și erau identificați Cei Șapte cu primii diaconi ai Bisericii; prima mărturie în acest sens provine de la Irineu²⁴. Totodată, chiar dacă Luca vorbește de „a sluji” și „slujire” (*diakonein*, *diakonia*), nu dă niciodată niciunuia din Cei Șapte numele de *diacon*, ci, din contră, el evită acest termen²⁵. Luca nu-i identifică deci pe Cei Șapte cu primii diaconi și nu are intenția de a se referi cu privire la instituirea acestei misiuni; în sfârșit, nu suntem în prezența unui fel de narațiune explicativă a diaconatului, chiar dacă Luca, la fel ca și cititorul, putea să aibă în minte acest minister. Relatarea, de fapt, vrea să spună ceva (slujirea, originea apostolică, evoluția diferitelor funcții ecleziale) cu privire la diferite ministere, printre care diaconatul, existente în Biserică pe timpul lui Luca (*Fil* 1,1; *1Tim* 3,8); „el face transparent faptul narat prin dezvoltări ulterioare, fără a-l pune într-o relație direct cauzală cu acestea”²⁶.

6,3. Rămâne responsabilitatea comunității să găsească persoane adaptate noii misiuni. Discursul este construit pe modelul genului „relatări de instituire”²⁷.

²² Unde trebuie plasată toată această mulțime (cf. v. 1a) în creștere constantă?!

²³ Vezi F. BOVON, *L'œuvre de Luc*, cit., 217.

²⁴ *Adv. haer.* 1,26,3; 4,15,1 vorbește despre primii șapte diaconi instituți de apostoli.

²⁵ În evanghelii, cuvântul *diakonos* apare în: *Mt* 3; *Mc* 2; *In* 3; *Lc* 0, *Fap* 0 (vezi, în special, *Mc* 10,43 cf. *Lc* 22,26 și omisiunea lui *Mc* 9,35 în *Lc* 9,46-50) (B. Domagalski, în *BZ* 1,1982,21 ș.u.).

²⁶ ROLOFF, 110.

²⁷ Vezi introducerea. Verbul *episkeptesthai* („a alege”), care aparține vocabularului lucan (*Mt* 2; *Mc* 0; *In* 0; *Fap* 4; și de alte două ori în Noul Testament), se citește și în *Num* 27,16ss, LXX: „Moise i-a spus lui JHWH: ca JHWH să aleagă...; ia-l pe Iosue... om care are Duhul în el...” (vv. 16.18). În mod normal, verbul are la Luca sensul de „a vizita” (*Lc* 1,68.78; 7,16; *Fap* 7,2; 15,14.36; *Fap* 6,3 face excepție.)

Textul occidental (*D*) începe: „ce este deci, fraților?...”.

Numărul 7 corespunde deja unui titlu, ca și 12 (Fap 21,8)²⁸. Luca se referă deci la un grup istoric care avea o sarcină a sa în Biserica apostolică.

Cu o dublă expresie – construcție care îi place –, naratorul expune calitățile cerute: plini de Duh și înțelepciune²⁹. Probabil că Luca nu vrea doar să facă aluzie la buna reputație a celor interesați³⁰; aceștia din urmă sunt conformați lui Isus însuși, plin de înțelepciune (Lc 2,40) și de Duh Sfânt (Lc 4,1.14). În contextul unei sfințiri ecleziale, termenii pot face aluzie la darurile necesare pentru exercitarea misiunii primite. Poate fi citită o referire mai precisă la puterea tau-maturgică și la ministerul predicării (Fap 4,30-31; 6,10)?

Din punct de vedere narativ, Luca pregătește terenul pentru a putea introduce o listă a responsabililor importanți ai Bisericii primare, dintre care unii (Ștefan, Filip) aveau să îndeplinească un rol de prim-plan în continuarea cărții.

6,4. Întoarcerea la ministerul apostolilor: slujirea cuvântului³¹ și, pentru prima dată, rugăciunea ca preocupare specială a lor³². Luca nu precizează mai bine acele misiuni, nici legătura reciprocă dintre ele; oricum, conținutul versetului subliniază fără dubii ceea ce Luca consideră a fi sarcina apostolilor: cultul și misiunea.

Fie rugăciunea, fie slujirea cuvântului pot fi înțelese ca o slujire *ad intra* și *ad extra*. Se poate include aici participarea zilnică a apostolilor la rugăciunea publică a iudaismului (Fap 3,1). Sarcina lor de persoane dedicate rugăciunii se desfășoară însă cu precădere în sânul comunității: ne putem gândi la orientarea celebrării liturgice făcute din rugăciuni și cateheze și deci din slujirea cuvântului. În *Fapte*, totodată, expresia „slujirea cuvântului” se referă în special la predicare; și în acest caz, Luca pune în relație misiunea cu rugăciunea (Fap 4,24-31)³³.

²⁸ Nu trebuie exclusă, la origine, o anumită asemănare cu colegiul Celor Șapte conducători ai unei comunități iudaice locale (vezi BILL 2, 641 ș.u.); vezi și colegiul celor *septemviri* la romani.

²⁹ Luca are obiceiul de a vorbi despre faima bună a anumitor personaje: Fap 5,34; 10,22; 15,22; 16,2; 22,12; cu insistență, expresia este aplicată lui Ștefan (Fap 6,5.10). G. Schneider se întreabă dacă o asemenea expresie nu este prelucrată în v. 3 (p. 426, nota 47). „Plin de Duh (Sfânt)” se întâlnește doar la Luca: Fap 6,3.5.8; 7,55; 11,24. Pentru ceea ce privește construcția *kathistanai* cu ac. + *epi* cu gen.: „a pune pe cineva în funcție, dându-i o misiune”, vezi și Mt 24,45; Lc 12,42 (în LXX: Gen 41,41; Num 3,10; Iosif Flaviu, *Ant.* 2,73 etc.). *Chreia* („necesitate”) în ambientul elen are semnificația de „sarcină, minister” (1Mac 12,45; 2Mac 8,9; în afara contextului biblic: vezi Bauer în WZNT; Schneider, 426, nota 48).

³⁰ Amintește, totodată, calitățile de nelipsit, cerute episcopilor și diaconilor pentru o faimă bună (1Tim 3,2-13).

³¹ Formează incluziune cu începutul discursului (v. 2b).

Expresia „slujirea cuvântului” este un *hapax* în Noul Testament; ea amintește preambulul din Lc 1,2 (vezi și Fap 1,25; 20,24; 21,19); termenul *diakonia* în raport cu misiunea aparține limbajului paulin Rom 11,13; 2Cor 4,1; 5,18 etc.

Expresia luciană a fost creată probabil *ad-hoc* de către redactor (Conzelmann, Schneider) și este deci dificil să fie o expresie tehnică asemănătoare formulei rabinice a „slujirii Torei”, adică învățarea tradițiilor părinților (împotriva acestei teze, MARTINI, în *Assemblées du Seigneur* 26, cit.; 6 ș.u.).

³² Despre argument, vezi L. MONLOUBOU, *La preghiera secondo Luca*, cit., mai ales 40-46.

³³ O rugăciune îndreptată spre misiune și care implică comunitatea este prezentă în Paul și în școala sa: Col 4,3; 2Tes 3,1; cf. Rom 15,30; Col 4,12.

Pentru Schneider, rugăciunea apostolilor conduce la creșterea comunității; Haenchen preferă să se gândească la o rugăciune în favoarea mântuirii comunității;

6,5. În stilul biblic tipic lui Luca³⁴, se spune că această comunitate aprobă discursul și că toți împreună îi aleg pe Cei Șapte³⁵: un pasaj pe care Luca îl consideră caracteristic în dezvoltarea ministerelor în Biserică.

La acest punct, autorul poate să introducă lista Celor Șapte așa cum a găsit-o, probabil cu o mică variație în ceea ce îl privește pe Filip, amintit imediat după Ștefan, având în vedere că va fi un protagonist al cărții (*Fap* 8,5-40; 21,8-9):

– Ștefan, probabil, era deja în fruntea listei primare, ca personalitate principală a grupului. Luca îl numește un creștin autentic³⁶.

– Urmează Filip, a nu se confunda cu omonimul din grupul Celor Doisprezece.

– Alții (Procor, Nicanor, Timon, Parmena și Nicolae) nu sunt menționați în altă parte, iar aceasta confirmă că lista provine de la tradiție. Este vorba despre nume folosite în lumea greacă (în afară de Procor, care nu este documentat)³⁷.

– Ultimul, Nicolae, este numit prozelit din Antiohia, adică un păgân care s-a convertit la iudaism și care a devenit un membru al Israelului³⁸, mai înainte de a primi credința creștină. Luca ține să sublinieze că vine din Antiohia (ca și el?), localitate pe care o numește pentru prima oară, dar care va avea un rol de prim-plan în continuare. Începând cu Irineu, tradiția l-a pus în mod greșit pe acest Nicolae în legătură cu erezia nicolaïților (*Ap* 2,6.15)³⁹.

Numele Celor Șapte sunt toate grecești; purtătorii de cuvânt ai eleniștilor sunt deci iudeo-creștini de exprimare greacă⁴⁰. Luca nu îi numește *diaconi*, chiar dacă sarcina lor este un „diaconat” (vv. 1.2.4). Din context reiese că sarcina lor ar fi

proskarterein („a persevera”: este din vocabularul lucan) indică voința de a rămâne fidel unei misiuni; expresia „a persevera în rugăciune” apare deja în *Fap* 1,14.

³⁴ *êresen enôpion* + gen. („a plăcut în fața”): *2Sam* 3,36 (= *2Rg* 3,36 LXX), *Ier* 18,4 LXX; *pan plêthos* („toată adunarea”): *2Cr*, 18 LXX; și verbul *exlegesthai* („a alege”) are rezonanțe biblice (*Num* 16,7; *Dt* 4,37; 7,7; 10,15 etc.; vezi Johnson, *in loco*).

În opera lucană, verbul *areskein* („a plăcea”) este un *hapax*; *enôpion* („în fața a”) este caracteristic stilului său; expresia *pan to plêthos* se întâlnește și în *Lc* 1,10; *Fap* 15,12 în Noul Testament (lucană și expresia asemănătoare: *hapan to plêthos*: *Lc* 8,37 etc.). *Logos* (la absolut) cu sensul de „discurs”: *Lc* 1,29; *Fap* 7,29.

³⁵ Subiectul alegerii (pers. III pl.) este nedeterminat: pentru Luca este vorba, fără îndoială, de comunitate (*plêthos* – „mulțime” – este sinonim cu „comunitate”, „adunare”, ca în v. 2 cf. 4,32) și de responsabilii săi, toți bine uniți (vezi F. Bovon, *L'oeuvre de Luc*, cit., 217).

³⁶ Haenchen pune „plin de credință” în relație cu v. 8: credința capabilă de a face minuni. Mi se pare că Luca alege termeni care caracterizează ființa creștină ca atare: credință și Duh Sfânt; realități care se vor concretiza apoi în puterea taumaturgică (*Fap* 6,8) și în mărturie (*Fap* 7,55);

plêrês pneumatos hagiou apare doar în *Lc* 4,1 și *Fap* 7,55: Ștefan, ca Isus.

³⁷ Vezi G. SCHNEIDER, *in loco*.

³⁸ Pentru semnificația lui „prozelit” (*qrb* la Qumran și în rabinism), vezi J.A. Loader, *An Explanation of the Term Prosêlutos*, în NT 15 (1973), 270ss; recent, J. Sievers, *Lo status socio-religioso dei proseliti e dei timorati di Dio*, în RSB 6 (1996), 183ss; pentru datele epigrafiei, Id., *Individual Conversions to Judaism in late Antiquity: Reconsidering the Epigraphic Evidence*, în *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2 (1996), 35ss.

³⁹ *Adv. haer.* 1,26,2; EUSEBIU, *Hist. eccl.* 3,29, citează Clement din Alexandria despre argument (*Stromata* 2,118), dar nu aprobă.

⁴⁰ Vezi M. Hengel, *L'ellenizzazione» della Giudea nel I secolo d.C.*, „Studi biblici” 104, Paideia, Brescia 1993, 55s.

aceea de a asista văduvele, servirea la mese (în ce sens?) și, în general, asistența celor săraci și a administrării bunurilor pe linia viziunii lucane din *Fap* 2,44-45; 4,34-35. În realitate, apoi, îi găsim pe Ștefan și Filip ca evanghelizatori. Această tensiune duce cu gândul că naratorul ar fi introdus în relatare o listă la origine independentă. Iar această listă îl interesează pentru că aici găsește numele viitorilor protagoniști ai răspândirii cuvântului.

6,6. Luca încheie cu o descriere pe tonul unei ceremonii de investitură⁴¹: comunitatea prezintă candidații apostolilor (= Cei Doisprezece din v. 2); urmează rugăciunea și impunerea mâinilor⁴². Din partea cui? Contextul face să ne gândim la apostoli, însărcinați cu rugăciunea (v. 2) și cu încredințarea sarcinii (v. 3b)⁴³.

Ceremonia amintește de alegerea lui Matia (*Fap* 1,23: prezentarea candidaților și rugăciunea) și, de aceea, a misionarilor Barnaba și Paul (*Fap* 13,3: post, rugăciune și impunerea mâinilor). În cazul nostru, ritul conferă o sarcină în serviciul comunității.

Gestul impunerii mâinilor (sau chiar a mâinii: *Mt* 9,18; *Mc* 7,32) aparține Vechiului Testament, unde putea avea diferite semnificații⁴⁴. În evanghelii, Isus impune mâinile (mâna) asupra celor bolnavi⁴⁵, așa cum vor face Anania și Paul în *Fapte* (*Fap* 9,12.17; 28,8). Luca autorul cunoaște și impunerea mâinilor pentru a-l conferi pe Duhul Sfânt după Botez (*Fap* 8,17; 19,6, cf. *Evr* 6,2).

În *Fap* 6,6, gestul interesează ca rit care transmite un minister și forța divină legată de el⁴⁶. Modelul original se găsește în Vechiul Testament: *Num* 8,10; *Dt* 34,9, în special *Num* 27,15-23 (Moise transmite misiunea lui Iosue), care a inspirat și practica rabinică a *semîkah*, consacrarea care îl promova la gradul de doctor pe discipolul rabinilor⁴⁷. Ceea ce nu vrea să spună că acest rit rabinic ar fi influențat practica eclezială⁴⁸.

⁴¹ Se poate discuta dacă este vorba de un rit propriu-zis de consacrare, de tipul consacrării rabinice (Stählin, Coppens, Pesch, Weiser), sau de o simplă însărcinare oficială (Mussner, Roloff). Mediul este oricum voit liturgic; vezi și *Fap* 1,23s; 13,3.

⁴² Aceeași dezvoltare în *Num* 27: alegerea candidatului (v. 16), calificarea sa (v. 18), prezentarea (v. 19), impunerea mâinilor (vv. 18.23) (vezi R. PESCH, *in loco*).

⁴³ Textul occidental precizează: „Ei i-au prezentat apostolilor și *aceștia*... au impus mâinile peste ei”. În mod normal, o impunere a mâinilor din partea comunității nu este imposibilă (cf. *Num* 8,10: fiii lui Israel impun mâinile peste leviți).

Chiar dacă Luca dă importanță originii apostolice a ministerelor, el nu cunoaște, totodată, problema „succesiunii apostolice”, cum va fi pusă mai târziu în istoria Bisericii (vezi R. FABRIS, 205, nota 10; J. DUPONT, *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 168s).

⁴⁴ Vezi J. COPPENS, *L'imposition des mains dans les Actes des Apôtres*, în *Les Actes des Apôtres*, ed. J. KREMER, *op. cit.*, 433ss.

⁴⁵ *Mc* 5,23; 6,5; 8,23.25; 16,18; *Lc* 4,40; 13,13. În *Mc* 10,16, ea echivalează cu un gest de binecuvântare a copiilor.

⁴⁶ Rit asemănător în *Fap* 13,3 pentru o trimitere în misiune; ca rit de consacrare, cf., mai ales, scrisorile pastorale: *1Tim* 4,14; 5,22; *2Tim* 1,6.

⁴⁷ Vezi J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, 318; J. COPPENS, în *Les Actes des Apôtres*, ed. J. KREMER, 435s; BILL 2, 647ss.

⁴⁸ Potrivit lui J. Coppens, Biserica s-a inspirat direct din textele veterotestamentare.

După G. Schneider și A. Weiser, descrierea pe care Luca o face reflectă practica în uz în Bisericiile din timpul său⁴⁹, și nu practica istorică a comunității din Ierusalim. La această teză se opune R. Pesch, care amintește originea iudeo-creștină a ritului de consacrare (*Num* 27,15-23) și trimite la studiile lui Lohse⁵⁰ și J. Coppens (*art. cit.*)⁵¹.

EXCURSUS

CEI ȘAPTE ȘI ELENIȘTII

Cei Șapte

Episodul narat de Luca în *Fap* 6,1-6, la prima vedere, pare verosimil: s-a născut o ruptură în interiorul Bisericii din Ierusalim între creștinii evrei și creștinii eleniști, pentru că vădulele acestora din urmă erau ignorate în „slujirea zilnică” sau în „slujirea la mese”. Pentru a rezolva problema, comunitatea alege șapte persoane pe care Luca le enumeră și cărora apostolii le încredințează această misiune de asistență, în timp ce Cei Doisprezece își rezervă misiunea rugăciunii și a predicării.

Regăsim preocupări și învățături dragi redactorului:

– Grija comunității pentru membrii cei mai nevoiași⁵². Cu siguranță, neașteptata dezbinare în interiorul Bisericii merge împotriva tendinței lucane de a sublinia unanimitatea credincioșilor și deci suntem în fața unei știri care poate avea valoare istorică. Înțelegerea, totodată, este salvată de acțiunea comună pentru a găsi o soluție.

– Regăsim din nou rolul central al Celor Doisprezece, păzitori ai unității, și intenția lui Luca de a atribui noile ministere voinței divine, făcându-le să se nască din decizia colegiului apostolic.

– Luca a reușit să introducă în relatare și pe cei care – Ștefan și Filip, în special – vor lărgi răspândirea cuvântului în afara zidurilor Ierusalimului; cei care deci, în continuitate cu apostolii, vor actualiza planul divin trasat în *Fap* 1,8.

⁴⁹ Drept confirmare, se trimite la Scrisorile pastorale, care sunt din aceeași perioadă cu a lui Luca. Versetul, în totalitatea lui, este lucan: *histanai* cu sensul de a prezenta pe cineva: *Lc* 9,47; *Fap* 1,23; prep. *enôpion* este caracteristică: de 35 de ori în opera sa, din 93 în Noul Testament (din care 34 în *Fap*); și verbul *proseuchesthai* („a se ruga”) este frecvent în opera sa (în formă de participiu doar în *Fapte* în Noul Testament: *Fap* 1,24; 13,3; 14,23; 21,5).

⁵⁰ În ThWNT 9, 422s; Lohse crede că practica Bisericii iudeo-creștine palestiniene se leagă de cea rabinică; dar existența unei asemenea practici nu este probată înainte de 70 d.C. (vezi M. HENGEL, *Paolo precristiano*, cit., 87s).

⁵¹ Deja Bauernfeind, recunoscând originea iudaică a ritului, admite că gestul impunerii mâinilor în ritualul sfințirii ar putea fi la fel de antic ca și transmiterea misiunii.

⁵² Vezi C.M. MARTINI, în *Assemblées du Seigneur* 26, Cerf, Paris 1973, 10s.

Din punct de vedere istoric, totodată, nu lipsesc dificultățile. Fără îndoială, Luca urmează tradiții, are știri, dar simplifică, face evaluări despre o situație de acum distantă în timp și o expune potrivit punctului său de vedere.

El presupune existența unei organizări de asistență centralizată (Fap 4,34s), poate după modelul propriei Biserici. Sunt deci aceiași apostoli cei care le ignoră pe văduvele eleniste? Pentru ce motiv sunt ignorate? De evitat problema de limbă, pentru că la Ierusalim grecul era acasă de secole, și dacă nu toți eleniștii înțelegeau aramaica, în general evreul din Ierusalim poseda ceva din limba greacă⁵³. Trebuie să ne gândim la o divergență mai profundă, de natură teologică? În acest caz, ar trebui răsturnată relatarea lucană: nu sunt instituți Cei Șapte pentru că văduvele eleniste sunt ignorate, ci o tensiune deja existentă între cele două grupuri creștine ale Bisericii din Ierusalim are drept consecință ignorarea văduvelor⁵⁴. Această interpretare presupune, totodată, că cele două grupuri, cel puțin cât privește asistența celor săraci, ar fi avut o organizare în comun și că o atare organizare ar fi fost în mâna creștinilor evrei. Ceea ce este discutabil.

Punând împreună alte indicii prezente în *Fapte*, este posibil să se facă o imagine diferită de cea a lui Luca. El, de fapt, le atribuie celor Șapte o funcție pe care ei în realitate nu o exercită niciodată. B. Papa o exprimă bine:

Pe de o parte, Cei Doisprezece propun alegerea a șapte persoane (...) ca să se ocupe de „slujirea zilnică” (6,1) sau de „slujirea la mese” (6,2), pe de altă parte însă, Cei Șapte aleși, având toți nume grecești, nu exercită ministerul pentru care sunt constituiți, ci par (cel puțin Ștefan și Filip) să exercite tocmai acel minister pe care Cei Doisprezece intenționau să îl rezerve pentru ei, adică ministerul predicării⁵⁵.

În sfârșit, Cei Șapte erau în realitate responsabili grupării eleniste a Bisericii din Ierusalim; ei desfășurau o funcție paralelă Celor Doisprezece⁵⁶. Pentru a o spune cu cuvintele lui M. Hengel: Cei Șapte constituie „organul carismatic directiv al acestei comunități (al eleniștilor) în mod analog Celor Doisprezece la evrei”⁵⁷. Numele lor grecești (nume neobișnuite în Palestina, în afară celor de Ștefan și Filip) îi enumeră printre eleniști și numărul 7 confirmă rolul lor de conducere⁵⁸.

Nu avem informații despre momentul alegerii Celor Șapte ca responsabili ai eleniștilor. Aceasta ar trebui să se fi petrecut mult mai devreme, în raport cu existența însăși a acestui grup în interiorul Bisericii din Ierusalim. În consecință,

⁵³ Vezi M. HENGEL, *L'«ellenizzazione» della Giudea nel I secolo d.C.*, „Studi biblici” 104, Paideia, Brescia 1993.

⁵⁴ A. WEISER, *Die Apostelgeschichte*, 169.

Textul occidental înțelesese, de aceea adaugă „în slujba evreilor” în Fap 6,1 și interpretează: evreii se ocupau de asistența văduvelor eleniste, pe care apoi, din motive de diviziune, le ignoră (vezi HAENCHEN, 221s).

⁵⁵ *Op. cit.*, p.188. E. Larsson împacă: la origine, Cei Șapte se ocupă de „slujirea la mese”; în continuare devin evanghelizatori în virtutea evenimentelor: răspândirea de la Ierusalim (*Die Hellenisten und die Urgemeinde*, NTS 33, 1987, 212).

⁵⁶ O funcție paralelă, nu de concurență, dată fiind valoarea simbolică unică a Celor Doisprezece.

⁵⁷ *Il Paolo precristiano*, cit., 162.

⁵⁸ Vezi introducerea la Fap 6,1-6 (BILL 2, 641; IOSIF FLAVIU, *Bell.* 2,20,5).

este just să se prezume că între alegerea lor și problema văduvelor ignorate nu există o legătură istorică. Din contră, această problemă din urmă riscă să dispară, fiind de acum redusă la o problemă internă a comunității eleniștilor, nemaifiind motivată, de aceea, de un interes al iudeilor⁵⁹.

Din punct de vedere istoric, totodată, suntem în fața unei tensiuni în interiorul Bisericii sau, mai degrabă, a unui conflict între grupuri de iudei în sinagogile orașului? Se întreabă N. Walter:

De ce o asemenea neînțelegere ar fi trebuit să devină vizibilă în special și mai ales în comunitatea iudaică creștină din Ierusalim?... De ce tocmai comunitatea lui Isus ar fi trebuit să se comporte mai sever în contactul cu bătrânele păgâne (adică cu văduvele eleniste), decât, de exemplu, un grup iudaic de orientare fariseică?⁶⁰

Și Walter propune următoarele ipoteze:

– Episodul văduvelor nu are loc în interiorul comunității creștine, ci al celei iudaice din Ierusalim⁶¹.

– Biserica din Ierusalim nu are încă o organizare proprie de asistență, independentă de cea a iudeilor orașului.

– Există un grup de eleniști din diaspora, de tendință fariseică, dar erau și cei care relativizau elementele fundamentale ca Tora și Templul: de aici, tensiunile; excluderea văduvelor eleniste de la asistența săracilor este o primă consecință.

– Și printre cei care l-au urmat pe Isus există un grup de iudeo-eleniști care fac referire la Ștefan. Ei se solidarizează cu văduvele eleniste care sunt ignorate. Astfel se naște, pentru prima oară, prin lucrarea grupului lui Ștefan, o organizare independentă de cea iudaică⁶².

Sintetizez alte tentative de reconstruire istorică:

– Se poate pleca de la informațiile despre persecuție și despre activitatea misionară la samaritenii și păgânii „temători de Dumnezeu” pentru a ajunge la motivele acestui comportament. Atenția va fi îndreptată, în special, asupra conflictului dintre iudeo-creștinii eleniști și iudei în interiorul sinagogilor eleniste din Ierusalim. Problema văduvelor este considerată o temă redacțională.

– Se poate pune accentul pe o tensiune, în interiorul Bisericii, între evrei și eleniști, aceștia din urmă grupați în jurul lui Ștefan și al celorlalți din Cei Șapte. Tensiunea, de natură teologică, are drept consecință faptul că văduvele eleniste

⁵⁹ Chiar dacă din punct de vedere istoric rămâne plauzibil că soțiile iudeilor din diaspora întorși la Ierusalim, devenite văduve, puteau să se afle într-o situație precară (fără proprietate, fără familie), totodată, eleniștii, în orașul sfânt, nu erau puțini și, în general, nu erau săraci.

Pe de altă parte, în opera sa, Luca are o atenție specială față de văduve, ca persoane deosebit de nevoiaș. Trebuie deci să se țină cont de o posibilă intervenție redacțională a sa în *Fap* 6,1-6 asupra acestui punct.

⁶⁰ *Art. cit.*, 374.

⁶¹ Teză propusă deja de N. Hyldahl în 1974 (Copenhaga).

⁶² N. Walter presupune că creștinii din Ierusalim ar fi participat la instituția de asistență iudaică. Este punctul slab al ipotezei, criticat de R. Pesch: asistența celor săraci era locală (legată de diferite sinagogi), motiv pentru care și tânăra Biserică din Ierusalim ar fi putut să-și facă în scurt timp o asemenea organizare.

sunt ignorate de creștinii evrei care gestionează sistemul de asistență în Biserica din Ierusalim.

Tensiunea în interiorul Bisericii poate fi atribuită – pe linia lui Luca – unei creșteri numerice a comunității (și nu din motive teologice), astfel încât să facă de necontrolat asistența caritativă.

– R. Pesch, viceversa, consideră că la origine stă faptul că văduvele eleniste sunt ignorate din cauza unei creșteri numerice majore a creștinilor de limbă aramaică față de cei de limbă greacă. Aceasta duce la alegerea Celor Șapte; se ajunge, astfel, la distingerea a două grupuri în Biserică și, ulterior, la nașterea unei teologii proprii a eleniștilor⁶³.

Eleniștii

Doar Luca definește ca *hellênistai* un grup creștin al Bisericii din Ierusalim. Termenul apare doar în Fap 6,1 și 9,29 (și într-o variantă de Fap 11,20) și nu este explicat. De respins ideea că ar fi vorba de păgânii-creștini în opoziție cu iudeo-creștinii⁶⁴. Prin „eleniști”, Luca înțelege evreii (Fap 9,29) și iudeo-creștinii (Fap 6,1) din diaspora, veniți pentru a se stabili la Ierusalim și a căror limbă maternă era greaca, în opoziție cu „evreii”, adică cu iudeo-creștinii din Palestina care locuiau în orașul sfânt, care vorbeau aramaica (chiar dacă puteau cunoaște greaca)⁶⁵.

Scrie M. Hengel:

Probabil, Ierusalimul constituia cel mai important loc de pelerinaj al Antichității, care, în fiecare an, pune pe drum sute de mii de persoane. În același timp, era centrul escatologic al lumii, scop al diasporei care se întorcea și al pelerinajului popoarelor, loc al venirii lui Mesia (Rom 11,26, cf. Fap 1,11), ca și al judecării, capitală a împărăției sale viitoare: erau motive destule pentru a se întoarce în acest loc, putându-și permite a petrece ultima perioadă a vieții, a studia în locul sfânt Tora, a fi înmormântați și a aștepta învierea și venirea lui Mesia⁶⁶.

⁶³ Vezi articolul lui R. Pesch, Gerhard, Schilling în BZ 23 (1979), 87ss. Este considerată redacțională de către acești autori expresia „înmulțindu-se discipolii”, din v. 1; în ceea ce privește „adunarea discipolilor” din v. 2, ei consideră că în tradiție se referă la eleniști și că Luca a extins-o la totalitatea credincioșilor; ar fi redacțională, pe lângă acestea, expresia „a lăsa la o parte cuvântul lui Dumnezeu” din v. 2 și tot v. 4 (90s). În acest caz, nu vin luate în serios diferențele datorate limbii.

⁶⁴ Luca distinge între *hellênistai* și *hellênes* („greci”). Doar începând cu secolul al III/IV-lea d.C. termenii din familia *hellênes* primesc semnificația de „păgân” (M. HENGEL, *L'«ellenizzazione» della Giudea...*, cit., 27).

hellênistai nu indică nici prozelitiți din diaspora, chiar dacă Nicola, un prozelit, face parte din Cei Șapte. Însă Nicola este o excepție, iar poziția lui la sfârșitul listei arată că el era considerat un iudeu de categoria a doua. Pentru această problemă, vezi M. HENGEL, *L'«ellenizzazione» della Giudea...*, cit., 129.

⁶⁵ Era deja explicația lui Ioan Crisostomul: eleniștii sunt evreii care vorbesc greaca (Hom. 14, acolo despre Fap 6,1; PG 60,113).

Adverbul *hellênisti* (In 19,20; Fap 21,37), precum și adj. *hebraîs* (referitor la *dialektô[i]*) sunt mereu folosiți în raport cu limba greacă sau ebraico-aramaică (G. SCHNEIDER, *Stephanus, die Hellenisten und Samaria*, în *Lukas, Theologe der Heilsgeschichte*, cit., 230, nota 22; studiu publicat mai întâi în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. KREMER, cit., 215-240).

⁶⁶ *II Paolo precristiano*, cit., 139s.

Exegetul, bazându-se mai ales pe date epigrafice, ajunge la concluzia că circa 10-15% din locuitorii Ierusalimului vorbeau greaca, ca limbă maternă, adică 10.000/15.000 din cei 100.000 de locuitori⁶⁷.

Evreii de limbă greacă stabiliți la Ierusalim aveau obiceiul de a se aduna în sinagogi proprii, unde serviciul religios se făcea în limba greacă. Prin urmare, este normal ca iudeul elenist care a aderat la mesajul lui Isus să continue frecventarea sinagogilor eleniste din Ierusalim⁶⁸, unde se citea textul biblic al Septuagintei. Se constituiau astfel, încă de la început, în interiorul unicii Biserici din Ierusalim, două grupuri lingvistice și sociale distincte și bine structurate, cu o organizare proprie⁶⁹. Grupul elenist se afla sub conducerea Celor Șapte, al căror lider carismatic era Ștefan.

Dar tensiunea în interiorul Bisericii din Ierusalim ar putea fi și redacțională și nu este de exclus faptul că ar fi existat un conflict real între eleniștii creștini și iudeii eleniști din sinagogile de limbă greacă din orașul sfânt. Aceasta ar confirma că creștinii eleniști continuau să frecventeze sinagogile unde se adunau iudeii din diaspora. Sinagogile de limbă greacă din Ierusalim au devenit locul de apostolat al eleniștilor: activitatea acestora s-a sfârșit cu persecuții, ca dovadă a unei vitalități cel puțin provocatoare a grupului lui Ștefan.

Ce idei animau grupul lui Ștefan? Informațiile despre acestea se limitează la ceea ce transmit *Faptele* (*Fap* 6-8) și la mărturia indirectă care provine din activitatea misionară a eleniștilor în Samaria și de-a lungul coastei mediterane⁷⁰, ca și din scrisorile pauline care oferă date despre comportamentul apostolului mai înainte de convertirea sa la creștinism (*Fil* 3,6; *Gal* 1,13ss).

M. Hengel descrie bine mentalitatea iudeilor din diaspora veniți să locuiască la Ierusalim:

Pe lângă acei iudei de limbă greacă, întorși în orașul sfânt din motive religioase, existau, pe de o parte, tendința spre o anumită critică a negoțului din metropola pelerinajelor, a ierarhiei mondenizate a templului și a unei accentuări a prevalenței preceptelor rituale asupra celor etice, pe de altă parte, și o sensibilitate deosebită față de templul lui Dumnezeu și a sfintelor sale legi. Cele două tendințe puteau în anumite cazuri să intre în conflict între ele⁷¹.

⁶⁷ *Ibid.*, 140; *L'«ellenizzazione» della Giudea...*, cit., 35s.

⁶⁸ ... și să se adune în casele proprii pentru *agapē* euharistică, pentru că nu existau încă bazilicile capabile să adune întreaga comunitate.

⁶⁹ Vezi M. HENGEL, *Il Paolo precristiano*, cit., 142s. 183. Aceasta nu înseamnă, evident, că între creștinii evrei și creștinii eleniști există o barieră de netrecut, așa cum arată, de exemplu, adoptarea din partea eleniștilor a invocațiilor aramaice, ca *Abba*, *Maranatha* (M. HENGEL, *op. cit.*, 178). Este, în viziunea lui Hengel, riscul de a prezenta creștinii din Ierusalim împărțiți, încă de la origini, în două Biserici autonome. Este utilă, la acest punct, reflecția lui R. Pesch, E. Gerhard și F. Schilling: la început, Biserica din Ierusalim era formată din iudeo-creștini de limbă aramaică (esențial formată din cei care l-au urmat pe Isus, veniți din Galileea), cărora, încetul cu încetul, li se adăugau cei care erau numiți „eleniști”. Abia mai târziu, atunci când și numărul eleniștilor crescuse, aceștia din urmă au fost deosebiți de alții numiți „evrei”.

⁷⁰ G. SCHNEIDER, în *Lukas, Theologe der Heilsgeschichte*, cit., 249, enumeră: *Fap* 6,1-6.8-15; 7,1.54-60; 8,1-3 cf. și 8,5-40; 9,26-31; 11,19-21 (vezi și *Excursus* 10, în comentariu, la 414, nota 47).

⁷¹ *Il Paolo precristiano*, cit., 184.

Cu alte cuvinte, iudeul care pentru motive religioase abandonează bunuri și localitatea de rezidență pentru a petrece ultimii ani la Ierusalim este, fără îndoială, un iudeu evlavios, și nu „liberal”, pentru care templul și Tora sunt realități sacre. Iudeul din diaspora, în schimb, care a trăit în mijlocul lumii păgâne, într-o oarecare măsură a relativizat fie Legea lui Moise (luând din ea mai ales aspectul universal și preceptele etice), fie templul (subliniind cultul spiritual: virtutea, rugăciunea și iubirea în locul sacrificiilor, comunitatea adunată, ca loc al prezenței *Shekinah*). Toate acestea constituie *humus*-ul natural din care se pot naște în eleniști fie „zelul pentru Lege” până la persecuție, fie impulsul agresiv în confruntarea cu eleniștii creștini, care pot pune în mod serios în pericol valoarea Legii și a templului, până în punctul de a provoca linșajul lui Ștefan și persecuția grupului său.

Care este deci teologia eleniștilor din grupul lui Ștefan? În Fap 6,11.13s, Luca sintetizează acuzele formulate cu privire la el: „L-am auzit spunând cuvinte de blasfemie împotriva lui Moise și a lui Dumnezeu... Acest om nu încetează să spună cuvinte împotriva acestui loc sfânt și împotriva Legii”⁷².

– Pare sigur că grupul lui Ștefan ar fi adus o critică puternică Legii lui Moise și ar fi demonstrat o anumită libertate față de ea, chiar dacă nu în maniera atât de radicală ca a lui Paul. Luca, totodată, nu informează în ce ar consta concret această critică împotriva Torei. Nu se limita cu siguranță la polemicile pe linia profeților, împotriva abuzurilor și încălcărilor, sau la discuțiile de școală dintre rabini.

Două date sunt orientative. Pe de o parte, activitatea misionară a eleniștilor alungați din Ierusalim: ei se adresează samaritenilor și „temătorilor de Dumnezeu” de pe coasta Feniciei, ceea ce presupune cel puțin renunțarea la circumcizie și la preceptele de puritate. Pe de altă parte, reacția violentă izbucnită la Ierusalim și doar împotriva eleniștilor: linșajul lui Ștefan, persecuția grupului său. Paul, care trăia într-un asemenea ambient înainte de convertirea sa, ne dă referitor la aceasta o mărturie de primă mână. El însuși afirmă că a „persecutat” (*diôkein*) Biserica și că a dorit, „în zelul pentru tradiția părinților”, să o poată „nimici” (*porthlein*) (*Gal 1,13.23*). Persecuția lui Saul avea ca țintă tocmai grupul eleniștilor creștini judecați ca periculoși, pentru că puneau în mod serios în dubiu tradiția părinților. Saul, în acea perioadă, era probabil un tânăr maestru care își

⁷² Evident, se discută despre valoarea istorică a acestor acuze și, în general, despre discursul lui Ștefan (Fap 7) și despre contextul său narativ (Fap 6,8-14). Trebuie să se țină cont de amprenta lucană, să se examineze dacă tradiția folosită reflectă teologia eleniștilor din Ierusalim sau o teologie iudeo-creștină elenistă posterioară etc. (Vezi A. WEISER, *Zur Gesetzes- und Tempelkritik der „Hellenisten”*, în *Das Gesetz im Neuen Testament*, „Quaestiones Disputatae” 108, Herder, Freiburg 1986, 146ss). Opiniile referitoare la aceasta sunt divergente. E preferabil de dedus care ar fi fost teologia eleniștilor din libertatea cu care, izgoniți din Ierusalim, se adresau samaritenilor și „temătorilor de Dumnezeu”.

Larsson neagă că eleniștii iudeo-creștini au avut o teologie proprie: problema Legii și a templului. După părerea sa, s-a născut din circumstanțe, în dezbaterile cu iudeii din diaspora stabiliți la Ierusalim (*Die Hellenisten und die Urgemeinde*, în NTS 33, 1987, 223).

desfășura activitatea în ambientul sinagogii de limbă greacă din Ierusalim⁷³. Limbajul apostolului este violent („a persecuta, a nimici”) și lasă să se intuiască cât de provocator sunau afirmațiile eleniștilor.

Se consideră, pe bună dreptate, că eleniștii ar fi fost deschiși într-un mod aparte mesajului lui Isus despre acest punct. Și Isus s-a arătat critic față de Lege, care trebuie să se plece în fața exigențelor iubirii mai ales a celor marginalizați, devenind în acest fel o expresie a îndurării escatologice a lui Dumnezeu (cu depășirea ulterioară a preceptelor de puritate, sabbat, post).

De aici, întrebarea: „Eleniștii au legat critica pozitivă a Legii făcute de Isus și activitatea sa de ajutorare în favoarea tuturor marginalizaților de propria situație în raport cu misiunea în diasporă și au început astfel, pornind de la Ierusalim și cu o renunțare graduală la circumcizie și la legile rituale, să adune poporul lui Dumnezeu constituit escatologic din iudei, samariteni și păgâni, dar unde nu se ajunsese încă la critica radicală a legii făcute de Paul?”⁷⁴ Răspunsul este afirmativ. Eleniștii alungați din Ierusalim găsesc în mesajul și în comportamentul lui Isus libertatea de a se apropia de toți „marginalizații” din afara Iudeii. Nu se pune, într-un oarecare fel, în pericol identitatea religioasă a iudeului? Se explică însă zelul pentru Lege din partea unui Saul, gata la orice violență pentru a apăra onoarea lui Dumnezeu.

– Mai puțin așteptată este critica eleniștilor împotriva templului⁷⁵. Ea este, totodată, probabilă din punct de vedere istoric: putea să se sprijine pe un cuvânt

⁷³ Vezi M. HENGEL, *Il Paolo precristiano*, cit., 163ss.184s.

⁷⁴ A. WEISER, în *Das Gesetz im Neuen Testament*, cit., 165s.

⁷⁵ Pentru G. Schneider (*Lukas, Theologe der Heilsgeschichte*, 251s), *Fap* 6,13-14 e 7,48b-50 sunt redacționale și critica împotriva templului aparține, prin urmare, teologiei lucane (*Fap* 17,24). În comentariul său, el se exprimă într-un mod mai voalat: poziția mai distantă față de templu aparține unui stadiu mai vechi al discursului (nu aparține însă eleniștilor din Ierusalim) și a fost „reactivată” de autorul *Faptelor* (p. 414).

Și pentru Sasagu Arai, *Fap* 6,14 este sigur redacțional (*Zum „Tempelwort” Jesu in Apostelgeschichte 6,14*, în NTS 34, 1988, 398s).

În *Fap* 6,14 este vorba despre a ști dacă Luca este cel care pune în relație cu Ștefan cuvântul lui Isus referitor la templu (*Mc* 14,58) sau dacă el știe din tradiție că Ștefan, în critica sa adusă templului, a făcut apel la cuvântul lui Isus. A. Weiser consideră că, dacă Luca omite acest cuvânt al lui Isus în relatarea pătimirii și îl folosește acum pentru Ștefan, o face pentru că este impulsivat de tradiție la aceasta. Din punct de vedere istoric, Ștefan și eleniștii au criticat templul făcând referire la atitudinea lui Isus (*Das Gesetz im Neuen Testament*, 162).

Pe aceeași linie, F. Mussner: Luca știa despre o polemică împotriva templului din partea eleniștilor din Ierusalim. Nu este, prin urmare, doar o polemică „lucană” (*Wohnung Gottes Und Menschensohn nach der Stephanusperikope*, în *Jesus und der Menschensohn*. Fest. für A. Vögtle, cit., 284s).

Reacție a lui S. Légasse (*Stephanos*, cit., 82ss, cf. 64s): Luca nu polemizează contra templului; la aceasta se opune întreaga sa operă. Și în discursul lui Ștefan, Luca nu vorbește împotriva templului, ci „se opune oricărei concepții care ar limita transcendența lui Dumnezeu” (p. 86). Când scrie Luca, templul nu mai exista. „Dacă Dumnezeu a permis să fie distrus înseamnă că nu avea o valoare absolută în ochii săi” (p. 87). Légasse nu ține cont de diferitele etape (tot ipotetice) parcurse de discurs în tradiție.

Realitate pozitivă în epoca lui Isus și a Bisericii din Ierusalim, templul devine o realitate depășită, cum era pe timpul lui Luca, atunci când Biserica depășește granițele iudaismului.

al lui Isus despre templu (Mc 14,58, cf. Fap 6,14) și pe gestul său profetic al „purificării templului”. Iar Isus a experimentat pe propria piele cât era de periculos de a profeti la Ierusalim împotriva templului⁷⁶. Pe linia lui, și grupul lui Ștefan ar fi putut relativiza rolul templului în perspectivă escatologică (proclamând venirea, de acum aproape, al împărăției lui Dumnezeu), nelimitându-se la a critica abuzurile, cum făceau profeții.

– Dacă, în plus, eleniștii ar fi prins în toate consecințele sale semnificația salvifică a morții lui Isus, adică valoarea sa mântuitoare⁷⁷, atunci ei ar fi negat templului rolul său principal: locul unde se *iartă* păcatele pentru Israel. Cultul templului, în acest caz, este considerat inutil, este zădărnicită funcția sa mediatoare a mântuirii și edificiul sacru este redus la „casă de rugăciune”. Dacă discuția lui Ștefan și a grupului său din sinagoga de limbă greacă din Ierusalim s-a sfârșit cu un lișaj, trebuie să se țină cont serios de posibilitatea că a fost o asemenea critică a templului.

– Trebuie să fi influențat mult ostilitatea care putea să trezească adeziunea la mesajul și la persoana unui răstignit, condamnat în numele Legii și considerat „blestemat”. Sunt fapte recente, sculptate profund în memorie. Paul, câțiva ani mai târziu, subliniază reacția iudeului în fața răstignitului: „scandalul” (1Cor 1,23): „tânărului fariseu doct (Saul) de nouă orientare, instigatorii apar a fi violatori blestemați ai Legii și urmași și vestitori ai unui seducător blestemat al poporului: nu era destul pentru a rupe breșa ca Pinhas⁷⁸ în «zelul pentru Tora»?”⁷⁹

În sfârșit, menționând tensiunea internă a Bisericii din Ierusalim dintre evrei și eleniști, Luca deschide o portiță spre existența unui grup creștin elenist, a cărui importanță este foarte cunoscută în istoria Bisericii primare. Ei au găsit în învățătura și în comportamentul lui Isus și în reflecția despre moartea sa motive la care erau sensibili într-un mod special. Mișcați de Duh, cu un entuziasm de natură escatologică⁸⁰, au exprimat idei și au desfășurat tot în Ierusalim, în mediul sinagogilor de limbă greacă, o activitate care a trezit neîncrederea iudeilor de limbă aramaică, mai legați de tradițiile părinților, și ura sfântă a iudeo-eleniștilor sinagogii, până în punctul de a provoca uciderea liderului lor, Ștefan, și persecutarea grupului. Însuși Paul îi va persecuta până la Damasc.

⁷⁶ Vezi K. MÜLLER, în *Der Prozess gegen Jesus*, „Quaestiones Disputatae” 112, Herder, Freiburg 1989, 41ss.

⁷⁷ Discuția are loc în jurul istoricității expresiilor ca Mc 10,45; 14,24 și în jurul originii afirmațiilor creștine din Rom 3,25; 1Cor 15,3.

Rom 3,25 pune moartea lui Isus în relație (în opoziție) explicită cu funcția expiatoare a templului. Că afirmația din Rom 3,25 poate aparține, cât privește conținutul, eleniștilor din Ierusalim este admis de Stuhlmacher, *Zur neueren Exegese von Röm 3,24-26*, în *Jesus und Paulus. Fest. für W.G. Kümmel, Vandenhoek und Ruprecht, Göttingen 1978* 2, 321s; H. MERKLEIN, *Studien zu Jesus und Paulus*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1987, 185.

⁷⁸ Vezi Num 25,6-13.

⁷⁹ M. HENGEL, *Il Paolo precristiano*, cit., 189; și 187s.

⁸⁰ Numeroasele referiri la Duhul Sfânt în raport cu Ștefan și cu eleniștii pot să nu fie cazuale: Fap 6,3.5.9-11; 7,54s etc. N. Walter (*art. cit.*, 375) este critic față de Hengel cu privire la presupusul „entuziasm escatologic” al eleniștilor.

Grupului lui Ștefan i se datorează începutul misiunii către samaritenii erefici⁸¹, „temătorii de Dumnezeu” ai Feniciei și ai Siriei, și, în cele din urmă, către păgâni, cu libertatea progresivă față de Lege, pe care o comportă această activitate. Datorită eleniștilor, Biserica devine conștientă de propria autonomie religioasă față de iudaism⁸². Ei sunt punctul de legătură dintre evanghelia Celor Doisprezece și cea anunțată de Paul.

2. Sumar: *Fap 6,7*

⁷ Și cuvântul lui Dumnezeu se răspândea, iar numărul discipolilor în Ierusalim se înmulțea foarte mult și o mare mulțime de preoți se supuneau credinței.

6,7. Înainte de a începe relatarea despre Ștefan, Luca construiește un mic sumar⁸³, ca și cum ar indica o pauză și ar propune cititorului o panoramă mai amplă despre răspândirea Bisericii: reapare tema vestirii sub forma „creștere a cuvântului lui Dumnezeu”⁸⁴, legată de motivul creșterii numerice a credincioșilor⁸⁵. Cuvântul semănat aduce, așadar, rod: Dumnezeu lucrează în proclamarea Cuvântului de unde se naște comunitatea. Trimite la parabola semănătorului⁸⁶.

⁸¹ O. Cullmann a subliniat legătura dintre eleniști, Samaria și grupul ioaneu, care au în comun refuzul cultului din templu. Această legătură face în așa fel încât eleniștii, alungați din Ierusalim, să se îndrepte spontan către Samaria (vezi *L'opposition contre le temple de Jérusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant*; și *La Samarie et les origines de la mission chrétienne*, în *Des Sources de l'Evangile à la formation de la théologie chrétienne*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1969, 25-41.43-49; *Von Jesus zum Stephanuskreis und zum Johannesevangelium*, în *Jesus und Paulus. Fest. für W.G. Kümmel*, cit., 44-56).

Teza lui Cullmann, deși sugestivă, este primită cu reticență; identificarea sa pentru *alloi* (In 4,38b) cu eleniștii din Ierusalim găsește, totodată, consens (M. HENGEL, *La storiografia protocristiana*, cit., 109). Pentru critică, vezi G. SCHNEIDER, în *Lukas, Theologe der Heilsgeschichte*, 235s: nu există afinitate între Samaria și teologia eleniștilor. Este negat și un fond samaritean în discursul lui Ștefan (*op. cit.*, 237ss; S. LÉGASSE, *Stephanos*, cit., 172ss). Pentru misiunea în Samaria, vezi lucrarea recentă a lui R. Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, cit., 95ss.

⁸² G. SCHNEIDER, *Lukas, Theologe der Heilsgeschichte*, 252.

⁸³ V. 7 formează incluziune cu v. 1. Pentru contacte literare cu *Fap 5,42* și 8,1b, vezi G. Betori, *Perseguirati...*, cit., 37. Betori extinde acest sumar și la v. 8 și explică astfel: „La aceasta conduc permanența verbului la imperfect și caracterul generalizant al întregului. Apariția personajului solitar, Ștefan, nu trebuie să inducă în eroare: sumarele, după cum se va vedea, «nu au doar o funcție recapitulativă, ci și una anticipatoare...»” (p. 36, nota 74).

Prefer însă să leg v. 8 de relatarea succesivă, amintind că Luca introduce frecvent o relatare cu un cadru inițial la imperfect, în care introduce apoi acțiunea (la aor.): *Lc 13,6; 14,25; 15,11; 18,15; 24,36* etc. (vezi și folosirea construcției perifrastice: *Lc 8,40; 11,14* etc.) Iar v. 8, cu apariția lui Ștefan, nu are o funcție anticipatoare, ci introductivă.

⁸⁴ Folosirea expresiei „Cuvântul lui Dumnezeu (al Domnului)” pentru a defini conținutul anunțului creștin este tipică lui Luca: *Fap 4,31; 6,2.7; 8,14; 11,1; 12,24* etc. (de 19 ori în *Faptele*).

⁸⁵ „Creștea și se înmulțea...”: vezi *Fap 12,24; 19,20*. Binomul este biblic: *Gen 1,22.28; 9,1.7; 35,11; Ex 1,7*. E posibil ca Luca să vadă în această creștere împlinirea promisiunii divine făcute lui Abraham (cf. *Fap 1,17*) și lui Iacob cu privire la poporul lui Dumnezeu.

Și „a se înmulți foarte mult” aparține stilului LXX: *Gen 1,18; 17,2.20; 34,12; Dt 6,3* etc. (vezi G. SCHNEIDER, *in loco*)

⁸⁶ *Lc 8,11ss*; dar interpretarea parabolei, în Luca, e parenetică.

Localizând la Ierusalim creșterea cuvântului și a credincioșilor, redactorul arată clar hotarele predicării. Totodată, această primă etapă a programei trasate în *Fap* 1,8 este spre sfârșite. Cu lapidarea lui Ștefan, activitatea misionară va fi dusă în afara zidurilor orașului sfânt.

Sumarul se termină cu o informație: mulți preoți iudei „se supuneau credinței”⁸⁷, adică adevărau la creștinism; imperf. indică faptul că este vorba de o adeziune progresivă, nu de o adeziune în masă.

Vestea, la nivel redacțional, are importanța sa: dă sensul de plenitudine creșterii comunității din Ierusalim⁸⁸. Adeziunea la credința creștină din partea acestor preoți nu trebuia să fie incompatibilă cu funcția lor în cultul templului⁸⁹. În rest, nu le este rezervată acestor noi credincioși o poziție specială ca preoți în comunitatea creștină, ci devin frați între frați.

Vestea nu este nici în contrast cu ostilitatea continuă a castei sacerdotale față de predicarea apostolică, un motiv pe care Luca îl subliniază în opera sa. Nou-converțiții nu provin, de fapt, din aristocrația sacerdotală, ci fac parte din numeroșii preoți „comuni”, deseori de condiție săracă⁹⁰.

⁸⁷ „A se supune credinței” este o expresie unică în Luca, dar amintește de *Rom* 1,5; 16,26. De notat tendința de a obiectiviza credința, văzută drept conținutul a ceea ce este predicat (nu doar anunțul kerygmei cristologice, dar și efortul concret în viață pe care îl comportă primirea sa).

⁸⁸ De notat *crescendo*-ul: în *Fap* 2,41 se vorbește de „3.000 de suflete (persoane)”; în *Fap* 4,4, de „5.000 de oameni (bărbați)”; în *Fap* 5,14, de „mulțimi de bărbați și femei”; iar acum, de „o mulțime de preoți” (vezi S. LÉGASSE, *Stephanos*, cit., 110).

⁸⁹ „Nu este sugerat că acești preoți ar fi abandonat funcția lor sacerdotală” (F.F. Bruce, 123).

⁹⁰ Se presupune că ar fi fost circa 7.000/8.000 de preoți (18.000, inclusiv leviții); pentru calcule, vezi J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jesus*, cit., 271ss. E improbabil să fie vorba de preoți eseniți de la Qumran (prea puțin numeroși), cum credea H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, Tübingen 1966, 153, și, recent, autori ca B. Schwank, E. Ruckstuhl, B. Pixner, în *Christen und Christliches in Qumran?*, cit., 112.129.136.

VI. VIAȚA EXTERNĂ. MARTIRIUL LUI ȘTEFAN (*Fap* 6,[7]8 – 8,1a)

La acest punct, Luca își îndreaptă atenția către Ștefan, unul din Cei Șapte, și, pe baza unei tradiții a martiriului său, compune o relatare în trei părți: un discurs central (*Fap* 7,2-53), introdus între două secțiuni narative¹: procesul (*Fap* 6,8-15) și uciderea lui Ștefan (*Fap* 7,54 – 8,1a)².

Este a treia relatare de persecuție, în continuarea celor două precedente (*Fap* 4,1-21 și 5,17-41)³. Și aici persecuția are caracter procesual judecătoresc, iar procesul se desfășoară în fața Sinedriului; apare din nou motivul neputinței adversarilor (*Fap* 6,10, cf. 4,14; 5,24b). Față de relatările precedente, acuzele sunt precizate: de la un reproș împotriva „numelui lui Isus” (*Fap* 4,7) se trece la acuza de neascultare a unei interdicții (*Fap* 5,28) și, în cele din urmă, la cea de a vorbi împotriva templului și împotriva Legii (*Fap* 6,13 și urm.). În paralel, este înăsprită sancțiunea: de la simpla amenințare (*Fap* 4,21) la biciuire (*Fap* 5,40), pentru a conchide cu moartea prin lapidare.

De fiecare dată, totuși, persecuția produce ca efect o predicare mai intensă și o creștere numerică a comunității din Ierusalim. Moartea lui Ștefan constituie o adevărată schimbare în realitatea istorică și în derularea cărții: evanghelia se răspândește în afara zidurilor Ierusalimului; se deschide calea spre lumea păgână și, în același timp, devine mai rigidă închiderea iudeilor din orașul sfânt față de Biserică: acum și „poporul” ia o atitudine ostilă (*Fap* 6,12)⁴. Pe timpul lui Luca, Biserica are în fața ei un iudaism palestinian ca entitate socio-religioasă închisă integral la predica creștină, un iudaism legat de Tora, dar care a pierdut templul: și tocmai această tematică – pentru moment concentrată pe templu – este cea pe care Luca o dezvoltă în relatare. Pentru teologul și istoricul Luca, moartea lui Isus, neascultarea iudeilor și distrugerea templului sunt legate împreună. Pentru cititorul creștin, este important să știe că distrugerea acelui pilon religios al iudaismului, care este templul, nu are urmări pentru credința creștină: Cel

¹ „privind atent (verbul *atenizein*)... văzură/văzu (verbul *eidon/eiden*)” în *Fap* 6,15 și 7,55 formează o adevărată incluziune literară a discursului lui Ștefan (vezi B. Papa, 211); pentru alte corespondențe între cele două părți narative, vezi S. LÉGASSE, *Stephanos*, cit., 117.

² Global, structura este aceea a relatărilor precedente de persecuții: arest și proces – cuvântul acuzațiilor – sancțiune (*Fap* 4,1-21; 5,17-41).

³ Vezi G. BETORI, *Perseguitati...*, cit., 165ss, 190ss.

⁴ Despre temă, vezi J.T. SANDERS, *The Jews in Luke-Acts*, cit., 244ss; B. Papa, 204s. Până acum, poporul a reacționat pozitiv la semnele și minunile înfăptuite de Petru și de apostoli și era de partea lor. Acum, puțin câte puțin, se precizează situația dintre Biserică și iudaism (palestinian), pe care o cunoștea istoricul Luca.

Preaînalt, de fapt, nu locuiește în case construite de oameni (*Fap* 7,48), ci în cer, unde se află Isus, cel răstignit (*Fap* 5,5)⁵.

Cum trebuie interpretată construcția din *Fap* 6,8 – 8,1?

Suntem în fața unui tot armonizat cu stângăcie, în care Luca se străduiește să amestece materiale de proveniență diferite? Este impresia pe care poate să o dea discursul lui Ștefan, ale cărui conținut și argumentare nu răspund aparent la contextul narativ (s-ar fi așteptat o apărare la acuze) din *Fap* 6,8-15⁶.

O altă întrebare: în acuzele aduse lui Ștefan (*Fap* 6,13 și urm.) și în discursul său surprindem un ecou al predicării și deci al teologiei iudeo-creștinilor eleniști, sau totalitatea trebuie interpretată la nivel redacțional, deci ca problematică lukană? Se discută mult referitor la aceasta. Exegeții, totodată, sunt tot mai convinși că discursul este o compoziție lukană; în consecință, ei tind să sublinieze mai mult coeziunea intimă și coerența, la nivel de structură și de tematică, dintre secțiunea narativă inițială și discurs.

Pentru a compune secțiunea narativă, Luca a utilizat cu siguranță izvoare care furnizau informații referitoare la moartea lui Ștefan; și cel puțin o parte din *Fap* 6,9 constituia, probabil, introducerea. Se poate pune întrebarea dacă într-o asemenea tradiție figura martirului ar fi fost deja îmbogățită cu caracteristici legendare (amplificare hagadică)⁷.

Ca întotdeauna însă, munca redacțională este predominantă și nu mai permite să se distingă clar elementele adunate de tradiție. Lui Luca i se datorează paralelismul dintre moartea lui Isus și cea a lui Ștefan. De la Luca provine și caracterul procesual al relatării: și acesta lasă să se perceapă ceea ce decurge din orice relatare de persecuție: configurarea cu pătimirea lui Isus⁸. Biserica, în apostolii

⁵ Caracterul unitar al întregii compoziții referitoare la tematica templului este bine pus în lumină de F. Mussner, *Wohnung Gottes und Menschensohn nach der Stephanusperikope* (*Apg* 6,8 – 8,2), în *Jesus und der Menschensohn. Fest. für A. Vögtle, op. cit.*, 283ss: *Fap* 7,55s este răspunsul la problema discursului despre adevăratul „loc” al lui Dumnezeu.

Vezi și studiul lui J.J. Kilgallen, *The Function of Stephen's Speech* (*Acts* 7,2-53), în *Bb* 70 (1989), 173ss. Luca tratează acum amplu problematica templului, dat fiind că acum era deja distrus; problematica Legii va fi tratată în continuare (mai ales în c. 15) și doar amintită în c. 7, pentru că Legea este mereu actuală în iudaism.

⁶ Problema va fi examinată mai bine în introducerea discursului lui Ștefan (c. 7).

⁷ Exemplul: „fața lui ca fața unui înger” (*Fap* 6,15)... După Roloff (p. 112), tradiția provine de la iudeo-creștinii eleniști din trecut, care intenționau să-l prezinte pe Ștefan ca model al creștinului carismatic (plin de pneuma).

Vezi și S. LÉGASSE (*Stephanos*, cit., 128s.202s), care tinde să atribuie aceste fragmente redactării (cf. *Lc* 4,20; 2,40; 9,29; posibilă inspirație din *Ex* 34,35).

⁸ Cf. G. BETORI (*Perseguitati...*, cit., 155, nota 259). Pentru paralelismul dintre relatarea lui Ștefan și cel al pătimirii lui Isus, vezi G. SCHNEIDER (în *Comentariu*, 433, nota 6); S. LÉGASSE, *Stephanos*, cit., pp. 147s:

- neputința adversarilor: *Fap* 6,10; *Lc* 20,26;
- dus în fața Sinedriului: *Fap* 6,12b; *Lc* 22,66;
- Fiul Omului la dreapta lui Dumnezeu: *Fap* 7,55s; *Lc* 22,69;
- adversarii emit strigăte puternice: *Fap* 7,57a; *Lc* 23,23;
- rugăciunea: *Fap* 7,59b; *Lc* 23,46b;

și martirii săi, continuă experiența lui Isus: chiar și pentru ea deci izvorăște valoarea mântuirii, maturizării, creșterii în persecuția însăși.

Intenția didactică este mereu prezentă: Ștefan, asemenea lui Isus, moare ca adevărat creștin, exemplu pentru toți credincioșii. Iar această conformare cu Învățătorul, în suferință, lasă să se vadă identitatea profundă a discipolului autentic⁹.

1. Procesul împotriva lui Ștefan: *Fap* 6,8-15

⁸ Ștefan, plin de har și de putere, săvârșea minuni și semne mari în popor. ⁹ Dar s-au ridicat unii din sinagoga numită a libertților, a cirenenilor, a alexandrinilor și a celor din Cilicia și Asia, ca să discute cu Ștefan, ¹⁰ dar nu puteau să se opună înțelepciunii și duhului cu care vorbea. ¹¹ Atunci i-au pus pe niște bărbați să spună: „L-am auzit pe acesta rostind cuvinte de blasfemie împotriva lui Moise și împotriva lui Dumnezeu”. ¹² Au instigat poporul, pe bătrâni și pe cărturari, s-au năpustit asupra lui, l-au prins și l-au dus în fața Sinedriului. ¹³ Apoi au pus niște martori falși care spuneau: „Omul acesta nu încetează de a rosti cuvinte împotriva acestui loc sfânt și împotriva Legii. ¹⁴ Într-adevăr, l-am auzit spunând: «Acest Isus, Nazarineanul, va distruge locul acesta și va schimba obiceiurile pe care ni le-a transmis Moise»”. ¹⁵ Atunci, toți cei care sedeau în Sinedriu l-au privit fix și au văzut fața lui ca fața unui înger.

Se pot identifica trei părți în structura textului:

- vv. 9-10: o discuție care se încheie cu motivul neputinței adversarilor;
- v. 11: atacul și acuzele se întăresc;
- vv. 12-14: atacul devine proces și acuzele se clarifică (v. 13) și se „încreștinează” (v. 14).

Putem vorbi despre un atac în trei rânduri succesive, construit după regula narativă a *crescendo*-ului¹⁰.

Totalitatea este inclusă și aproape dominată de figura carismatică a protagonistului (vv. 8-15).

Există, pe lângă acestea, o mișcare narativă interesantă: neputința adversarilor (v. 10) suscită violența lor (vv. 11s)¹¹ și violența provoacă neputința lui Ștefan care nu rezistă prin forță, ci triumfă pe planul adevărului (discursul). Această

– ingenuncherea: *Fap* 7,60a; *Lc* 22,41;

– cererea de iertare: *Fap* 7,60b; *Lc* 23,34a;

– strigătul puternic: *Fap* 7,60a; *Lc* 23,46a;

– persoane pioase care se ocupă de îngropare: *Fap* 8,2; *Lc* 23,50.

În afară de aceasta, expresia „a fi împins afară din cetate” (*Fap* 7,58; *Lc* 4,29), caracterul procesual al persecuției, fără a număra pasajele împrumutate din relatarea lui Marcu (*Mc* 14,56-61).

⁹ Luca urmărește același scop în descrierea ultimei călătorii a lui Paul la Ierusalim (*Fap* 20ss), după modelul călătoriei lui Isus către cetatea sfântă.

¹⁰ De notat dispoziția chiastică a acuzelor:

a – împotriva lui Moise (v. 11)

b – împotriva lui Dumnezeu (v. 11)

b' – împotriva acestui loc sfânt (v. 13)

a' – împotriva Legii (v. 13)

și paralelismul între vv. 13 și 14.

¹¹ Luca alege verbe deosebit de tari: a ridica – a se năpusti – a trage – a târî.

mișcare este reluată într-o formă mai amplă: neputința adversarilor față de discursul lui Ștefan suscită violența omucidă care duce la moartea acestuia din urmă.

Cum s-a menționat deja, este dificil de făcut distincția dintre tradiție și redactare. Informațiile lui Luca se concentrează în v. 9: controversa lui Ștefan în ambientul elenist al iudeilor din Ierusalim. Versetul, oricum, nu este clar: „sinagoga” are sensul de „comunitate” sau se referă la edificiu? Luca vorbește de una sau de diferite sinagogi?

Redactorului i se datorează forma procesuală a relatării, procedură care contrastează cu relatarea uciderii care se citește în a doua parte narativă (Fap 7,57ss).

De aici, întrebarea: Ștefan a avut parte de un proces normal din partea Sinedriului sau uciderea lui a fost un act de linșaj?

Știm că redactorul are obiceiul de a da o formă procesuală relatărilor despre persecuție, urmând modelul pătimirii lui Isus. Este probabil ca el să fi introdus o moarte prin linșaj în interiorul unui cadru procesual¹².

O atenție deosebită este rezervată de exegeți versetelor vv.13-14: acuza adusă de martorii falși referitor la o critică a lui Ștefan împotriva templului și a Legii, făcând referire la cuvântul lui Isus despre templul însuși (Mc 14,58)¹³.

Diferiți exegeți atribuie substanța acestor versete tradiției: o critică împotriva templului și împotriva Legii din partea credincioșilor din Ierusalim ar fi contrară viziunii proprii a lui Luca despre unitatea Bisericii orașului sfânt¹⁴.

Totodată, este indubitabil că cel puțin prima parte a vv. 13 și 14 (critica împotriva templului și referirea la cuvântul lui Isus) este redacțională. Luca folosește material omis în relatarea pătimirii (cuvântul lui Isus despre templu, relatat de martori falși: Mc 14,57s) pentru a construi Fap 6,13-14, adaptând informațiile noului context¹⁵. El lucrează deci plecând direct de la sursă, Marcu, și nu redă în

¹² Pentru că Sinedriul nu poseda *jus gladii*, o condamnare la moarte prin proces normal se putea petrece numai în *interim* între sfârșitul însărcinării lui Pilat și venirea noului procurator, în 36/37. E încă opinia lui S. Dockx (*Date de la mort d'Etienne le Protomartyr*, Bb 55, 1974, 65ss). Pentru a depăși contradicția care apare cu data convertirii lui Paul, petrecută înainte de 36, Dockx este constrâns să considere redacționale versetele referitoare la Paul în relatarea lui Ștefan (Fap 8,1.3).

Nu lipsesc nici dificultățile pentru cine admite că Ștefan a fost linșat: mulțimea ar fi putut să-l târască pe Ștefan în afara cetății fără ca romanii să intervină?! De aici soluția propusă de unii (J. Jeremias...): Ștefan a fost judecat de Sinedriu cu consimțământul cel puțin implicit al lui Pilat, dată fiind prietenia existentă între guvernatorul roman și marele preot Caiafa. (Vezi R. RIESNER, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, cit, 53ss.)

¹³ Printre problemele care primesc numeroase și diferite răspunsuri: ce înțelege Luca prin „falși” martori? De ce evanghelistul a omis cuvântul lui Isus despre templu în relatarea pătimirii și face aluzie doar în relatarea lui Ștefan? (S. ARAI, *art. cit.*, 399ss)

¹⁴ N. WALTER (*art. cit.*, 371), G. LÜDEMANN (*op. cit.*, 88), R. PESCH, în comentariu.

¹⁵ Se poate demonstra că:

– Luca a cunoscut Mc 14,58 și l-a omis intenționat în relatarea pătimirii.

– El reia Mc 14,58 în Fap 6,14, după cum confirmă în special formularea: *akouein + autou legontos hoti* („a-l auzi spunând că...”), care în Noul Testament se întâlnește doar în Mc 14,58 și în Fap 6,14a.

– Diferențele dintre Mc 14,58 și Fap 6,14 se explică suficient ca elemente redacționale lucane (S. ARAI, *Zum „Tempelwort” Jesu in Apostelgeschichte 6,14*, NTS 34, 1988, 398s).

Fap 6,14 o tradiție diferită care ar fi din timpul lui Ștefan sau al grupului iudeo-creștin al eleniștilor¹⁶.

Impulsul de a trata acum această tematică, oricum, ar putea fi atribuit tocmai unei amintiri istorice. Este deci legitimă argumentarea lui A. Weiser¹⁷:

Mi se pare neverosimil ca Luca să fi aplicat liber la Ștefan cuvântul lui Isus, evitat, la nivel redacțional, în relatarea pătimirii, fără un sprijin în materialul tradiției despre „Eleniști”. De ce? Dacă l-a omis acolo, cu atât mai puțin a avut nevoie să-l pună aici. Dacă însă o face, este indiciul că i-a fost dat ceva cu privire la Ștefan în acest sens. Tradiția lui Ștefan păstrase, prin urmare, elementul criticii templului.

Totodată, pentru a înțelege bine care era intenția lui Luca în această relatare, cititorul trebuie să se amplaseze la nivelul lui *Redaktionsgeschichte*: chiar dacă Luca se poate baza pe o oarecare amintire istorică, intenția sa nu este primordial aceea de a informa cititorul despre teologia eleniștilor, ci de a arăta propriul punct de vedere referitor la templu, într-un moment considerat oportun la acest punct al cărții.

Există o altă posibilitate luată în considerare de diferiți exegeți: a atribui redactării critica adusă templului, iar critica adusă Legii, tradiției. Această ultimă critică apare, de fapt, ca o adăugare neașteptată: ea nu poate proveni de la *Mc* 14,58, nici de la Luca însuși, atent în a prezenta creștinii ca fiind fideli Legii¹⁸.

6,8. O prezentare sub formă de sumar¹⁹ introduce relatarea despre Ștefan și, întrucât acesta este protagonistul episodului, numele său este așezat la începutul frazei²⁰.

Plin de credință și de Duh Sfânt (v. 5), Ștefan, prin urmare, este și „plin de har și de putere”²¹, pe care le manifestă săvârșind semne și minuni.

¹⁶ Vezi S. ARAI, *art. cit.*, 399; G. SCHNEIDER, *Comentariu*, 438; S. LÉGASSE, *Stephanos*, cit., 201s; și observația lui Haenchen (p. 227): falșii martori afirmă că Ștefan nu încetează să critice templul. Dar, pentru a întări aceste acuze, Luca poate să redea doar unicul cuvânt al lui Isus, întâlnit în *Mc* 14,58! Nu se poate, totodată, exclude că, de fapt, în critica sa împotriva templului, Ștefan ar face aluzie la cuvântul și comportamentul lui Isus (A. WEISER, în *Das Gesetz im Neuen Testament*, cit., QD 108, 162; M. HENGEL, *Il Paolo precristiano*, cit., 186).

¹⁷ În *Das Gesetz im N.T.*, cit., 162.

¹⁸ Vezi S. LÉGASSE, *op. cit.*, 202; și G. SCHNEIDER, în *Lukas Theologe der Heilsgeschichte*, cit., 251s.

Sunt și alte propuneri: de a restrânge critica contra Legii la cea contra prescripțiilor rituale legate de templu; trebuie precizat însă dacă provine din tradiție sau din redactare (Roloff, G. Schneider). Se poate, cum face Kilgallen (Bb 70, 1989, 173ss), atribui critica Legii lui Luca și să ne gândim în special la sfârșitul circumciziei, o problemă pe care redactorul o va trata ulterior.

¹⁹ Vezi verbul la imperf.

²⁰ Versetul este redacțional, *plêrês* + gen. („plin de...”) e caracteristic lui Luca (*Lc* 4,1; 5,12; *Fap* 6,3.5.8; 7,55; 9,36; 11,24; 13,10).

charis („har”) se întâlnește de 25 de ori în opera sa (la evangheliști, de alte 4 ori în *In*; frecvent în Paul, dar cu o altă semnificație); în versetul nostru are sensul lukan de „favoare divină” (cf. *Lc* 1,30; 2,40.52; *Fap* 1,46; 13,43; 14,3). Iar această favoare divină se manifestă în posibilitatea de a săvârși minuni și semne (vezi Légasse, *op. cit.*, 119).

Pentru binomul *terata kai sêmeia* („minuni și semne”), vezi: *Fap* 2,19.22.43; 7,36; și răsturnat: *Fap* 4. 30; 5,12; 14,3; 15,12 (în alte evanghelii, doar *Mc* 13,22/*Mt* 24,24) (Légasse, *op. cit.*, 195).

²¹ Cum observă Légasse (p. 196), menționarea darurilor credinței și a Duhului în v. 5 poate surprinde dacă aceste daruri sunt destinate celui care este însărcinat cu servirea la mese; este, în schimb, cât se poate de justificată în vederea activității taumaturgice descrise acum. Luca leagă

Desigur, autorul *Faptelor* consideră activitatea taumaturgică legată de predicare ca unul dintre aspectele mărturiei apostolice. În acest caz însă, Luca nu vorbește în mod direct de predicare, pentru că vrea să pună în lumină figura carismatică a lui Ștefan. Acesta este ridicat la nivelul marilor personaje ale trecutului, apostolii (*Fap* 4,33; 5,12), și chiar al lui Isus (*Fap* 2,22), a cărui operă o continuă apostolii (*Lc* 9,2; 10,9.19; *Fap* 1,8).

Activitatea lui Ștefan descrisă în acest verset însă nu corespunde nici cu ceea ce precede (slujirea la mese), nici cu ceea ce urmează (controverse). Reies, în schimb, primele caracteristici care fac ca Ștefan să se asemene lui Isus (*Lc* 2,40.52; 4,22; *Fap* 2,22)... și lui Moise (*Fap* 7,22, cf. *Lc* 24,19)²². Luca stabilește o legătură de rudenie spirituală între Isus, Moise și Ștefan: gesta (minunile) divine ale Exodului continuă de-a lungul istoriei mântuirii.

Ca și apostolii, Ștefan acționează în popor (*laos*), a cărui atitudine până acum prietenoasă e pe cale să se schimbe în ostilitate (v. 12).

6,9. „S-au ridicat unii...”: cu acest verb²³ începe acțiunea, dar nu este o legătură cu activitatea taumaturgică a versetului precedent; trebuie însă presupusă o activitate de evanghelizare din partea lui Ștefan în cadrul comunității sinagogale²⁴, chiar dacă Luca autorul construiește fraza astfel încât să fie eleniștii cei care provoacă discuția.

Am spus, de fapt, că Ierusalimul era locuit de mulți iudei de limbă greacă²⁵; aceștia, abandonând diaspora, s-au întors cu familia ca să se stabilească în cetatea sfântă (fără a număra pelerinii în trecere). Informațiile lui Luca sunt însă imprecise; el vorbește despre cinci grupuri de origine diferită:

– Libertzii, descendenți ai iudeilor făcuți prizonieri de Pompei în 63 î.C., duși la Roma și apoi eliberați²⁶.

În iarna anului 1913-1914 a fost descoperită pe colina Ofel din Ierusalim inscripția lui Teodot, cea mai veche inscripție sinagogală (anterioară anului 66 d. C.) în limba greacă. Teodot, fiul lui Veten²⁷, a dus la îndeplinire la Ierusalim construirea

darurile Duhului Sfânt și puterea de a săvârși minuni de sarcina misiunii: vezi G. BETORI, în *Riv. Bib.* 35 (1987), 419ss.435ss.; și L. Tosco, *Pietro e Paolo ministri del giudizio di Dio*, cit., 154 cu nota 57.

Textul occidental (D) adaugă la sfârșitul versetului: „prin numele Domnului Isus Cristos”.

²² Vezi Tosco, *op. cit.*, 175s.; BOVON, *L'oeuvre de Luc*, cit., 82.

²³ Verbele *anistanai* („a se ridica”) și *syzêtein* („a discuta”) nu au în mod normal nuanță ostilă; aceasta este dată de context (Légasse, *op. cit.*, 120, nota 11).

²⁴ *synagôgê*: poate însemna „comunitatea” sau „edificiul”. Construcția frazei (*tines tôn ek tês synagôgê*: „unii proveniți din sinagogă”) face să se creadă că Luca s-a gândit mai degrabă la comunitatea sinagogală (chiar dacă comunitatea se aduna în edificiu), și nu la persoanele proveniente dintr-un edificiu.

²⁵ Se consideră că ar fi constituit între 10 și 20% din populația orașului (M. HENGEL, *L'«ellenizzazione» della Giudea nel I sec. d.C.*, cit., 35).

²⁶ Așa considera deja și Ioan Crisostomul, *In Acta Apost.*, hom. 15,1. *Libertinos* este un latinism.

²⁷ Veten este un patronimic latin, probabil primit de la patronul său (*gens Vettina* din Roma), întrucât acesta îi restituie libertatea (vezi M. HENGEL, *L'«ellenizzazione» della Giudea...*, cit., 36s. 42s).

unei sinagogi eleniste care ar putea să se identifice cu sinagoga libertților din *Fap* 6,9²⁸.

– Iudei proveniți din Cirene (Libia): tradiția sinoptică vorbește despre un Simon din Cirene (*Mc* 15,21; cf. *Rom* 16,13).

– Existența unei sinagogi a alexandrinilor (din Egipt) la Ierusalim este confirmată de literatura rabinică posterioară secolul I²⁹.

– Ultimele două grupuri provin din provincii din actuala Turcie: Cilicia, unde se află Tars, patria lui Paul; din *Fap* 23,16 știm de o soră a sa căsătorită la Ierusalim; prin Asia, Luca înțelege provincia din Efes (nu Asia Mică).

Dar cum trebuie interpretate seria de cinci genitive consecutive?³⁰ Este dificil ca atâtia eleniști de proveniență diferită să fi discutat cu Ștefan (în afară de faptul că ar fi fost toți membri ai unicei sinagogi frecventate de Ștefan însuși). Oricum, autorul dă impresia că vrea să-l pună într-o situație de confruntare pe Ștefan cu reprezentanți ai diferitelor grupuri de iudei eleniști prezenți la Ierusalim.

6,10. Tema neputinței adversarilor face parte din relatarea persecuției (cf. *Fap* 4,14).

„Înțelepciune” și „Duhul Sfânt” readuc în minte darurile primite de Cei Șapte (*Fap* 6,3), daruri promise de Isus discipolilor persecutați care trebuie să dea mărturie despre el³¹.

Este clar că cititorul știe că acolo unde este Duhul Sfânt, acolo este adevărul.

Luca nu informează cititorul despre conținutul discuției. „Mai degrabă decât să ne ilumineze cu privire la acest punct, interesul scriitorului este, din nou, de a arăta realizarea promisiunilor lui Isus viitorilor săi martori”³².

6,11. Adverbul „atunci” introduce a doua mișcare a adversarilor. Neputincioși în fața cuvântului lui Ștefan însuflețit de Duhul Sfânt, iudeii eleniști schimbă tactica: îi induc pe unii să răspândească știrea falsă că Ștefan blestemă împotriva

²⁸ Întrucât *liberți* nu se armoniza cu ceilalți doi termeni, africani (Cirene, Alexandria) unele mss. (armean) au tradus „libici”.

²⁹ *Tosephta Megill.* 3,1 (BILL 2, 663).

³⁰ Gramatical, art. *tôn* (la gen.) creează o distincție în două grupuri: pe de o parte, comunitatea sinagogală a libertților, cirenilor și alexandrinilor: legați toți de sinagoga libertților sau fiecare grup o avea pe a sa? Pe de altă parte, cei din Cilicia și Asia: fără sinagogă? Fiecare cu sinagoga lui? Legați și ei de sinagoga libertților? Sau ambele unite în aceeași sinagogă comună? Au fost propuse toate soluțiile diferite.

După J. Jeremias (*Jérusalem au temps de Jésus*, cit., 95), iudeii eleniști locuiau într-un cartier comun și frecventau aceeași sinagogă. Mărturia biblică (mai târziu) arată, în schimb, tendința opusă: fiecare grup tinde să se reunească într-un loc propriu cu o organizare proprie.

³¹ Cf. *Lc* 12,11s și, mai ales, *Lc* 21,14s, de la care se inspiră scriitorul, după cum arată contactele: *antistēnai* („a rezista”), *sophia* („înțelepciune”). E posibil ca, în același timp, Luca să fi avut acces la izvorul său Marcu (*Mc* 13,11): vezi folosirea verbului *lalein* („a vorbi”), absent în *Lc* 21,14s și 12,11s.

³² S. LÉGASSE, *op. cit.*, 121.

Textul occidental continuă: „pentru că erau întăriți de el cu tot curajul (în a vorbi: *parrêsia*). Incapabili de a privi adevărul în față, au instigat...”.

lui Moise și a lui Dumnezeu³³. Acuza este gravă, pentru că presupune ca Ștefan să fi contestat Legea însăși și, prin urmare, fundamentul religiei iudaice: el, oricum, merită moartea.

Cititorul știe, totodată, că este vorba despre calomnie.

Fragmentul „blasfemie împotriva lui Moise și a lui Dumnezeu” ar putea să se refere, în întregime, la Lege: a spune blasfemii împotriva Legii, de fapt, vrea să însemne a spune blasfemii împotriva lui Dumnezeu care este dăruitorul Legii³⁴.

Fie dispunerea chiastică cu v. 13, fie procedeul narativ al *crescendo*-ului – o vagă afirmație precizată în continuare – împing mai degrabă spre a vedea în blasfemia împotriva lui Dumnezeu o referire pregătitoare la acuza împotriva templului³⁵.

Este posibil ca autorul, în aceste versete, să se inspire din istoria lui Nabot, acuzat de martori falși de a fi blestemat pe Dumnezeu și pe rege, o dublă acuză care îl va duce la lapidare³⁶.

6,12. Scena este dramatică; nu doar bătrânii și cărturarii, membri ai Sinedriului, dar și poporul, pentru prima oară în *Fapte*, se arată ostil față de Ștefan³⁷. Intenția naratorului este cea de a-l impresiona pe cel care citește, fără să se preocupe de desfășurarea reală a faptelor: bătrânii și cărturarii, de exemplu, sunt distinși acum de membrii Sinedriului? Acesta din urmă este mereu reunit în sedință? Paznicii nu intervin pentru a calma tulburarea?

Compunând acest cadru, Luca zugrăvește relatarea lui Ștefan cu culori asemănătoare cu cele ale pătimirii lui Isus și persecuției apostolilor³⁸.

6,13. Versetul precizează acuzele prezentate în v. 11: Ștefan vorbește continuu împotriva „acestui loc sfânt”, adică templul, și împotriva Legii³⁹.

³³ A blestema împotriva lui Moise și împotriva lui Dumnezeu: succesiune stranie, după cum observă L.T. Johnson. Stilul e lucan: *lalein rhēmata* („a spune cuvinte”): *Fap* 5,20; 6,13; 10,44; 11,14; 13,42 (în Noul Testament și în *In* 3,34; 6,63; 8,20). Adj. *blasphēmos* e un *hapax* în Luca; în *Lc* 5,21, scrie *lalei blasphēmias* („a spune blasfemii”); el folosește mai frecvent verbul *blasphēmein*. Și verbul *akouein* + gen. e frecvent în Luca (G. SCHNEIDER, 436, nota 28; LÉGASSE, *op. cit.*, 195); *hypoballein* („a instiga”): *hapax* în Noul Testament.

Luca are în față *Mc* 14,64 – acuza de blestem – pe care el o omite în relatarea pătimirii?

³⁴ Așa, G. Schneider, R. Pesch. Conj. „și” ar avea valoare epexegetică.

³⁵ Vezi F. Mussner, A. Weiser.

Se poate atribui cu siguranță v. 11 tradiției și se poate spune că Luca a interpretat această tradiție în sensul v. 13 (redând blasfemia împotriva lui Dumnezeu, și nu a Legii, ca în tradiție).

³⁶ *1Rg* 21,10.13 (= *3Rg* 20,10.13 LXX): vezi LÉGASSE, *op. cit.*, 123.

³⁷ Subiectul verbului *a ridica* este nedeterminat: ar putea fi „oamenii” (v. 11) sau eleniștii (v. 9).

Și în pătimirea lui Isus, poporul devine ostil: *Lc* 23,13, cf. v. 18. Scena, în totalitatea sa, se aseamănă cu *Lc* 22,47-53.66.

³⁸ *sygkinein* („a ridica”): un *hapax* în Biblia greacă;

ephistanai („a se apropia, a înfrunța”), cu nuanță de spontaneitate (deci „a se năpusti”), se întâlnește de 18 ori în opera lucană, din 21 de ori în Noul Testament;

synarpazein („a prinde”) apare doar în *Lc* 8,29; *Fap* 19,29; 27,15 în Noul Testament; aparține vocabularului martirolologic (*2Mac* 3,27; 4,41; *4Mac* 5,4).

³⁹ „Locul” = templul se întâlnește doar în *Fap* 6,13.14; 7,7.49; 21,28 de două ori (în afară de *Mt* 24,15) în Noul Testament; expresia e biblică (cf. *Lev* 10,13ss; 14,13 etc; *Ps*, 3 LXX *2Cr* 6,20s), chiar dacă deseori este sinonimă cu „țara promisă” (vezi L.T. Johnson, *in loco*). Fraza în întregul ei este

Pentru a formula asemenea acuze, au fost instigați martori falși: un fapt grav, pentru că se împotrivesc poruncii a opta a Decalogului (Ex 20,16) și merită moartea (Dt 19,16-19). Pentru Luca, acuzele împotriva lui Ștefan, plin de Duh Sfânt (v. 10), nu pot fi decât false. Dar în ce sens? Pentru că discursul din cap. 7 ar confirma, în fond, că acești „martori falși” nu sunt vinovați pe deplin. Dintr-o lectură atentă a discursului, totodată, apare că Ștefan, mai mult decât a critica templul și Legea, critică atitudinea iudeilor față de templu și față de Lege. Pentru Luca, în consecință, critica lui Ștefan nu poate fi considerată o blasfemie și acuza martorilor este, prin urmare, falsă⁴⁰, cu atât mai mult cu cât discursul lui Ștefan arată în realitate gândirea lui Luca despre templu și despre Lege.

Cu aceasta nu se neagă că scriitorul a putut să adune informația că eleniștii criticau Legea (și templul). După cum observă Légasse⁴¹, cauza care a provocat martiriul lui Ștefan nu este încă cea de a fi creștin, ci aceea de a fi avut un comportament și de a fi făcut afirmații care îi iritau pe iudei.

6,14. La acuza din v. 13 sunt date acum un fundament și o prefață mai amplă⁴². Este clar că Luca reia de la Mc 14,58 (și nu de la o tradiție despre Ștefan)

lucană: *Estêsan* („au prezentat”) ca în *Fap* 5,27; cf. *Fap* 1,23; 6,6; 22,30; *lalein rhêmata* („a spune cuvinte”, vezi v. 11). Expresia *ho anthrôpos houtos* („acest om”) e proprie lui *Lc/Fap* (14 ori): are sensul disprețuitor sau cel de a se îndepărta de cineva;

ou pauesthai + part. prez. („a nu înceta să...”): *Lc* 5,4; *Fap* 5,42; 13,10; 20,31; 21,32 (vezi și *Col* 1,9; *Ef* 1,16; *Evr* 10,2 în Noul Testament).

Expresia *martyres pseudeis* („martori falși”) e unică în Noul Testament; *Mc* 14,56.57 folosește verbul *pseudomartyrein*.

Versetul e, în general, considerat redacțional; voci discordante: N. Walter, G. Lüdemann, R. Pesch.

⁴⁰ Problema martorilor „falși” a primit multe interpretări:

– mărturia e falsă pentru că, după Luca, cuvintele lui Ștefan împotriva templului și a Legii, deși adevărate, nu trebuie considerate blasfemie (Schneider, Weiser, Roloff);

– deși confirmată de discursurile lui Ștefan, mărturia este falsă pentru că este adresată împotriva trimisului lui Dumnezeu, iar acuzatorii devin instrumente ale adversarului (Schille);

– martorii sunt falși pentru că spun minciuni, dat fiind faptul că Ștefan observa Legea (*Fap* 7,53) (Conzelmann);

– este vorba despre o reacție a lui Luca care vrea să atenueze critica reală a eleniștilor împotriva templului și a Legii, o critică ce lui Luca i se pare prea îndrăzneată (Lüdemann, Walter);

– mărturia este falsă dacă este redată drept cuvânt al lui Isus, cum se întâlnește în v. 14: Isus nu a pretins niciodată de a distruge templul sau de a schimba Legea (R. Pesch);

– prezența „martorilor falși” este doar o incongruență lucană: el reia (fără motiv) expresia întâlnită în *Mc* 14,57; discursul lui Ștefan ar fi de fapt o critică severă a lui Luca împotriva templului și, prin urmare, martorii nu greșesc (F. Mussner).

(Vezi și S. ARAI, *art. cit.*, 404ss.)

⁴¹ *Op. cit.*, 201.

⁴² Versetul, în afară de ceea ce este împrumutat de la *Mc* 14,58, e lucan: calificativul de Nazarian e obișnuit pentru redactor (*Fap* 2,22; 3,6; 4,10; 22,8; 26,9; *Lc* 18,37); pentru metonimia „locul” (= templul), ca în *Fap* 21,28, vezi v. 13;

ta ethê poate indica o obișnuință; în limbajul iudeo-elenistic, pe care îl urmează Luca, *ta ethê* semnifică obiceiuri, uzanțe, adesea în raport cu Legea sau cu tradiția părinților (2*Mac* 11,25 și 4*Mac* 18,5 în LXX, dar și Filon, Iosif Flaviu; și *Lc* 1,9; 2,42; *Fap* 15,1; 21,21; 26,3; 28,17); în opera lucană termenul apare de 10 ori din 12 în Noul Testament (celelalte două sunt în *In* 19,40 și *Evr* 10,25 – vezi PREISKER, în ThWNT 2, 370; M.E. Glasswell, în EWNT 1, 1930; J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des*

ceea ce omisese în propria relatare a pătimirii: un cuvânt al lui Isus despre templu. Din punct de vedere istoric, Isus – poate cu ocazia gestului profetic al așa-numitei „purificări a templului” (*Mc* 11,15ss) – poate să fi anunțat, proclamând venirea apropiată a împărăției lui Dumnezeu, un cult nou și definitiv care l-ar fi substituit pe cel actual⁴³.

Ca în *Mc* 14,58, martorii falși atribuie distrugerea templului operei lui Isus însuși. În textul din *Fap* 6,14, această distrugere nu este prezentată, totodată, drept cuvânt al lui Isus, ci drept cuvânt al lui Ștefan despre ceea ce va face Isus. Luca lasă verbul la viitor și, considerând faptele din anul 70 d.C., critica lui Ștefan ia valoare de profeție deja împlinită.

Dar redactorul redă doar ultima parte, cea negativă, a cuvântului lui Isus redat în *Mc* 14,58; în paralel cu v. 13, a doua parte se referă în schimb la Lege sau, mai degrabă, la „obiceiuri” ale iudeilor: Isus va schimba obiceiurile transmise de la Moise. Întreaga expresie este originală⁴⁴. Folosind un termen familiar lumii greco-romane – obiceiurile (*ta ethê*) –, Luca nu face aluzie doar la Legea orală, ci la totalitatea practicii iudaice bazate în mare parte pe Tora⁴⁵.

La ce schimbări se gândește autorul? Poate la acele precepte legate de distrugerea templului (legile cultului)? Cel mai probabil, la modul nou de a interpreta Legea din partea Bisericii, bazat pe învățătura și pe comportamentul lui Isus și pe experiența avută în lumea păgână (excluderea circumciziei). Luca însă nu afirmă, ca Paul, că Cristos este sfârșitul Legii (*Rom* 10,4), ci propune o practică creștină diferită de cea iudaică; pentru Luca, de fapt, Legea ca atare rămâne validă (*Lc* 16,17; *Fap* 7,53).

6,15. Atenția tuturor – inclusiv a cititorilor – se îndreaptă spre Ștefan și spre ceea ce va spune el; naratorul reușește să atragă interesul.

Dar Ștefan, care va lua cuvântul, este un om plin de Duh Sfânt: fața lui este transfigurată ca fața unui înger. Aceste trăsături hagadice se întâlnesc în literatura iudaică și rabinică referitor la oamenii sfinți⁴⁶. Imaginea ar putea fi considerată tradițională și pusă în relație cu *Fap* 7,55s, scena extazului: transfigurarea și extazul ar fi fost unite în relatarea prelucană și apoi separate prin introducerea discursului. Tradiția l-ar prezenta pe Ștefan iluminat de vederea slavei lui

Apôtres, cit., 531; A. WEISER, în *Das Gesetz im Neuen Testament*, cit., QD 108, 152ss; S. LÉGASSE, *op. cit.*, 126ss).

De la Marcu (*Mc* 14,58), Luca ia introducerea (*akoueîn autou legontos hoti*), verbul *katalueîn* („a distruge”) la viitor și *ton topon* (*naon*: *Mc*) *touton*.

⁴³ O spiritualizare a cultului și a templului se întâlnește în iudaismul din diaspora și la Qumran (*IQS* 8,4-10); această comunitate din urmă contesta legitimitatea cultului, preoția și calendarul oficial. Așteptarea unui timp nou este comună apocalipticii (*Apoc. Bar.* 4,2ss; *Jub.* 1,27-29; 4,26).

⁴⁴ „A schimba” în raport cu Tora nu se întâlnește niciodată în Noul Testament, ca și folosirea verbului *paradidonai* („a transmite”) referitor la Moise (LÉGASSE, *op. cit.*, 126).

⁴⁵ Vezi S. LÉGASSE, *op. cit.*, 127.

S.G. WILSON, *Luke and the Law*, coll. „Society of Biblical Literature. Monograph Series” 50, Cambridge 1983.

⁴⁶ Vezi BILL 1, 753 (apocrife iudaice); 2, 665s (targum, midrashim...).

Dumnezeu: cine contemplă *doxa* divină, de fapt, o reflectă pe propriul chip (2Cor 3,7-18).

Totodată, după cum observă Légasse în continuarea lui Boismard, scena transfigurării (*Fap* 6,15) ajunge cu anticipație, nu este efectul extazului descris în *Fap* 7,55s. Descrierea din *Fap* 6,15 apare deci ca un fenomen independent: ar putea fi redacțională, să nu aparțină tradiției prelucrate; ar fi putut fi compusă pentru a introduce discursul și pentru a pregăti cadrul narativ următor⁴⁷.

Probabil că scriitorul a vrut să-i atribuie viitorului martir o experiență analogă transfigurării lui Isus (*Lc* 9,29-31). Și așa cum la Isus transfigurarea și pătimirea sunt unite, așa Luca ține să sublinieze și la Ștefan legătura dintre o față care iradiază gloria și drumul suferinței pe care tocmai o împlinește⁴⁸.

⁴⁷ LÉGASSE, *op. cit.*, 21.202s.

atenizein („a fixa atent”) se întâlnește de 12 ori în opera lucană și deseori în contexte asemănătoare (și doar în 2Cor 3,7.13 în Noul Testament): *Fap* 1,10; 3,12; 7,55; 10,4; 11,6; 13,9; 14,9; în special *Lc* 4,20.

Pentru scena transfigurării, Luca a putut să se inspire din texte din Vechiul Testament: *Ex* 34,29ss (chipul strălucitor al lui Moise); *Est* 5,2 LXX și *Jud* 13,6 LXX (aspectul unui înger al lui Dumnezeu). Textul occidental adaugă: „în picioare, în mijlocul lor” (*Lc* 24,36).

⁴⁸ Vezi A. WEISER, *Commento*, 174.

CAPITOLUL 7

2. Discursul lui Ștefan: *Fap* 7,1-53

Discursul pronunțat de Ștefan în fața Sinedriului este original din mai multe puncte de vedere. Este cel mai lung discurs din *Fapte*¹. Conținutul este neașteptat, dată fiind circumstanța: acuzatul relatează anumite etape ale istoriei trecute a Israelului, dar urmând un itinerar și parcurgându-l într-o optică cu totul specială: istoria lui Dumnezeu cu Abraham (vv. 2-8), istoria lui Dumnezeu cu Iosif (vv. 9-16), istoria lui Dumnezeu cu Moise (vv. 17-43), cortul mărturiei și construirea templului (vv. 44-50). Totul se încheie cu o puternică acuză a lui Ștefan împotriva iudeilor (vv. 51-53). În această istorie a lui Israel lipsesc etape importante, ca perioada judecătorilor, a regilor, Saul, David și a monarhiei².

Luca a dat întregului o orientare precisă: este dezvoltată tematica templului din Ierusalim, motiv prezent încă din v. 7³; și aceasta, în perspectiva acțiunii fidele a lui Dumnezeu în favoarea poporului, acțiune contrastată de neascultarea neîncetată a acestuia din urmă. Discursul lui Ștefan ia tonul unui adevărat in-chizitoriu.

Altă originalitate: absența kerygmei cristologice. Discursul nu se prezintă deloc precum cel al lui Petru din *Fap* 4 și 5, ca mărturie de credință în fața unui tribunal, pe linia din *Lc* 12,51; 21,12ss. O aluzie la Isus se întâlnește doar în vv. 37 și 52, care îl așază în seria profeților uciși de israeliți. Și totuși chipul lui Cristos, destinul său, apare pretutindeni în filigran prin prezentarea personajelor biblice. Destinul lui Isus e prefigurat de Iosif: cel pe care frații l-au respins este pus de Dumnezeu într-o poziție care îl face capabil de a-i salva pe cei care l-au îndepărtat⁴. Și mai clar, istoria lui Moise o anticipează pe cea a lui Isus: ca și Isus, el se naște atunci când se împlinesc promisiunile divine făcute lui Abraham, crește în înțelepciune și în putere, vine printre ai săi pentru a le aduce eliberarea, iar aceștia îl resping. Dar Dumnezeu îl trimite a doua oară la popor drept „cap și eliberator” prin minuni și semne în vederea unei eliberări definitive; din nou, poporul îl respinge, preferând să se îndrepte către idoli din Egipt: va sfârși cu deportarea⁵.

¹ 5% din toată cartea.

² Aceste etape se găsesc în parte în *Fap* 13,17ss (discursul lui Paul în sinagoga din Antiohia Pisidiei) care completează discursul din *Fap* 7 (Légasse, *op. cit.*, 164).

³ Tema Legii este doar amintită în vv. 38.53.

⁴ Este convingerea care se naște în mintea cititorului, chiar dacă nu este sigur dacă se potrivește cu intenția lui Luca, apostolul care nu insistă pe acțiunea salvifică împlinită de Iosif (vezi analiza *in loco*).

⁵ Acest aspect e bine pus în lumină de L.T. JOHNSON, 121s.135ss; LÉGASSE, *op. cit.*, p.88.

Din istoria lui Moise transpare istoria lui Isus și a Bisericii în raporturile cu iudaismul.

Oricum, aceste aluzii la Cristos nu conferă discursului caracterul unei proclamații cristologice. Discursul nu se prezintă nici măcar direct, ca o apărare împotriva acuzelor martorilor falși⁶. „Cititorul neavertizat își imaginează cu dificultate ce ar fi putut să determine Sinedriul să asculte în tăcere acest discurs lung, fără a-i sugera oratorului să ajungă în sfârșit la concluzie!”⁷ Această considerație ne conduce la problema raportului dintre discurs și contextul său narativ.

Inițial, efortul exegezei era acela de a rezolva o asemenea problemă. Se încearcă mai întâi de a dovedi că Ștefan răspunde acuzelor formulate. Rezultatul este general negativ: nu se reușește concilierea discursului și a contextului narativ. *Fap 7* nu reflectă o situație istorică, ci trebuie înțeles la nivel de compoziție lucană⁸.

Dibelius a oferit orientarea unei mari părți a cercetării actuale⁹: după părerea sa, discursul provine dintr-o predică sinagogală care relatează istoria Israelului; Luca îl adaptează, îl amplifică cu aspecte polemice și îl introduce în relatarea martiriului lui Ștefan.

Așezat, așadar, ca un corp străin într-un asemenea context, discursul este considerat de sine stătător, cu tendința de a sublinia distanța dintre conținutul său și cadrul narativ care îl precede. Având prezente tensiunile literare, schimbările de ton (senin-polemic, narativ-declamator), se încearcă descoperirea diferitelor etape ale formării sale.

Iată unele rezultate. Haenchen îl urmează pe Dibelius: Luca a reluat masiv o predică a sinagogii eleniste despre istoria Israelului și a adaptat-o cu adăugiri polemice (vv. 35.37.39-43.48-53).

Istoria formării discursului se complică atunci când se presupune o etapă intermediară: predica sinagogală ar fi fost deja reelaborată de un iudeo-creștin (elenist) mai înainte să ajungă la Luca și apoi a fost supusă intervenției sale redacționale¹⁰.

G. Schneider¹¹ consideră că la origine ar fi o predică sinagogală (o instruire) care relatează istoria de la Abraham până la construirea templului. Într-o a doua fază, iudeo-creștinii eleniști din Ierusalim ar fi transformat această istorie într-un discurs

⁶ Nici ca discursul unui martir (lipsesc temele specifice: proclamarea fidelității față de Dumnezeu, acuzarea ucigașilor, tema recompensei). Pentru Haenchen și Conzelmann, introducerea succesivă a discursului într-o relatare despre un martiriu servește la a face ca Biserica să înțeleagă experiența martiriului însuși, așezându-l pe martir în lunga serie a trimișilor lui Dumnezeu uciși în istoria Israelului.

Dar această interpretare nu este fondată: aluzia la uciderea lui Isus, modelul martiriului, se găsește doar în v. 52 și nu este nicio aluzie la moartea lui Ștefan în discurs (Rolloff, 118).

⁷ ROLLOFF, 117.

⁸ Pentru cercetarea înainte de Dibelius, vezi HAENCHEN, 238s.

⁹ *Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung*, în *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, cit., 143ss.

¹⁰ E linia lui F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, cit., 382ss; O.H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, WMANT 23, Neukirchen 1967, 265ss.

¹¹ Lukas, *Theologe der Heilsgeschichte*, cit., 242ss; ipoteze asemănătoare în A. Weiser, 181.

de convertire, folosind temele tradiției deuteronomiste (vv. 35.37.39-42a.51-53). Luca însuși reia acest discurs și întărește critica împotriva templului cu adăugarea vv. 42b-43.48b-50 (poate v. 22).

Alte soluții sunt propuse ca variații pe temă: discursul are ca fundal iudaismul elenist al diasporei (vv. 2-8.9-16), iar ca temă inițială contrastul dintre fidelitatea lui Dumnezeu și neascultarea Israelului; critica templului este creștină, iar Luca a cules predica din cercul lui Ștefan¹². Sunt și cei care consideră că predica originară nu ar aparține sinagogii, ci comunității creștine¹³. R. Pesch atribuie tradiției precreștine (iudeilor din diaspora) vv. 2b-34.36.38.44-47; lucrarea creștină (iudeo-creștinii eleniști) se vede în vv. 35.37.39-43.48-53, în timp ce aportul redacțional al lui Luca este incert.

Este clar că, date fiind diferitele soluții propuse, problema distincției între tradiție și redactare a avut răspunsuri foarte diferite. De ele depinde, într-o anumită măsură, concluzia despre conținutul discursului, în special despre tema templului. Sunt unii care văd în text o critică substanțială adusă templului, a cărei construcție nu era voința lui Dumnezeu (Haenchen, Mussner, Schneider), sau o critică relativă: doar gândirea iudeilor referitoare la templu e negativă (Arai, Légasse) sau nicio critică (Larsson).

În fața acestei nesiguranțe și în ciuda declarației de încredere a lui R. Pesch¹⁴, era previzibilă reacția celor care consideră discursul în totalitatea sa ca o compoziție lukană¹⁵.

Se deschide deci o nouă cale complet diferită: a considera discursul compus de Luca după regulile retoricii clasice¹⁶. Tensiunile literare, schimbarea tonului nu mai sunt văzute ca ruptură a unei istorisiri și deci ca indicii ale izvoarelor sau ale noilor etape în istoria formării textului, ci ca trecere de la o dezvoltare oratorică la alta. Logic, într-o asemenea analiză vor fi subliniate numeroasele corespondențe stilistice și tematice dintre discurs și contextul său, ca și dintre discurs și

¹² ROLOFF, 118.

¹³ Așa, U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, cit., 216ss.

¹⁴ „Cu mare siguranță se poate exclude că numai Luca ar fi compus discursul” (p. 246).

¹⁵ Așa, J. BIHLER, *Die Stephanusgeschichte*, coll. „Munchener Theologische Studien”, Historische Abteilung 16, München 1963; E. RICHARD, *Acts 6: 1 – 8: 4: The Authors Method of Composition*, coll. „Society of Biblical Literature. Dissertation Series” 41, Missoula 1978, 266; J.J. KILGALLAN, *The Function of Stephen's Speech (Acts 7,2-53)*, în Bb 70 (1989), 173s.

Tendința este aceea de a renunța la a descoperi o teologie specifică a eleniștilor. Pentru F. Mussner, apare încă un oarecare ecou: „Discursul provine, în întregime, de la Luca. Acesta povestește în el «istoria sacră» cu intenție polemică, reelaborează, totodată, *topoi* care provin din învățătura eleniștilor” (în *Jesus und der Menschensohn*. Fest. für A. Vogtle, cit., 286, nota 12).

Se va avea mai multă atenție la influența istoriografiei greco-romane asupra scriitorului: deja M. Simon, *St Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, The Haskell Lectures, London 1958; L.T. Johnson, 120: Luca scrie ca istoric elenist atunci când pune în gura protagonistului o lecție de istorie la momentul oportun. Și la Qumran era practică recitarea biblică a istoriei Israelului pentru a confirma pretenția de a fi adevăratul popor al lui Dumnezeu.

¹⁶ J. DUPONT, *La structure oratoire du discours d'Etienne (Actes 7)*, în Bb 66 (1985), 153ss; urmat de S. LÉGASSE, *op. cit.*, 17-94; vezi și J.J. Kilgallen, *art. cit.*

alte părți ale cărții, și va fi pusă în evidență prezența caracteristicilor teologice ale lui Luca; se renunță în schimb la dorința de a vrea să se descopere urmele unei teologii eleniste a grupului lui Ștefan¹⁷.

J. Dupont (și Légasse) subdivide discursul lucan în următoarele părți:

– *Narratio* (vv. 2b-34), pusă între două teofanii (vv. 2-4.30-34); este o expoziție obiectivă a unei serii de evenimente din trecut; tonul este neutru, datorat caracterului însuși al *narratio*, și nu este indiciul unei surse.

– V. 35 face trecerea și introducerea la *argumentatio*, al cărei scop este de a convinge auditoriul. Sunt două părți și fiecare se termină cu un cuvânt al lui Dumnezeu; acțiunea lui Dumnezeu prin cea a lui Moise se lovește de neascultarea lui Israel (vv. 35-43); a doua parte prezintă istoria Cortului și a Templului (vv. 44-50).

– *Peroratio* (vv. 51-53): o acuză violentă.

Îndemnul inițial este foarte scurt (primele cuvinte ale lui Ștefan în v. 2a) și țintește la captivarea simpatiei ascultătorului. Punctul focal al discursului, după J. Dupont, e constituit din vv. 6-7 care schițează proiectul divin (v. 7a, cf. vv. 23-43; v. 7b, cf. vv. 44-50).

Intenția principală a redactorului în compunerea discursului nu trebuie căutată pe plan istoric: Luca nu vrea să redea teologia eleniștilor și, cu atât mai puțin, să redea discursul real al lui Ștefan (amintit eventual de Saul prezent în adunare!); nici nu este obligat să se folosească într-un mod special de tehnica narativă, făcând ca protagonistul să-și asume apărarea împotriva acuzelor martorilor falși. Intenția principală a lui Luca este aceea de a expune ideile personale cititorului¹⁸.

Ce anume, așadar, vrea să învețe Luca?

Légasse a pus în lumină un aspect interesant care reiese din citirea discursului: „Din întregimea acestui pasaj reiese o impresie de mișcare care se opune ideii potrivit căreia Dumnezeu ar fi delimitat și, ca să spunem așa, ar fi imobilizat acțiunea sa în interiorul frontierelor țării Israelului”¹⁹. Abraham, Iosif, Moise sunt într-o continuă mișcare în afara Israelului, teofaniile se petrec pe pământuri străine și Dumnezeu nu se lasă închis în templu. „Aceste deplasări neîntrerupte lasă să se prevadă explozia mântuirii creștine dincolo de orice frontieră”²⁰. Totul corespunde tocmai contextului discursului în cartea *Faptelor*: Biserica stă să iasă din granițele Ierusalimului, din Palestina... și din iudaism. Promisiunea făcută de Dumnezeu lui Abraham, a unui pământ unde descendența sa ar fi celebrat autenticul cult divin (vv. 5.7), se realizează, în sfârșit, în comunitatea creștină compusă din iudei și din neamuri.

¹⁷ Luca a avut modele de la care s-a inspirat, s-a folosit de *topoi* existenți în iudaism și care i-au fost transmiși prin iudeo-creștinism: așa, motivul educării lui Moise la înțelepciune, elocința sa (contra datului biblic), obiceiul de a subdivide viața sa în perioade de 40 de ani, medierea angelică în darul Legii (*Gal* 3,19; *Evr* 2,2) (LÉGASSE, *op. cit.*, 170ss).

¹⁸ Vezi LÉGASSE, *op. cit.*, 91s.

¹⁹ *Op. cit.*, 78.

²⁰ *Ibid.*

Prin ochii lui Luca, Ștefan privește la istoria Israelului ca la o istorie de neascultare care culminează cu uciderea „Celui Drept” (v. 52). Pentru a face aceasta era la dispoziție o tradiție deja bine verificată în Scriptura însăși: viziunea deuteronomistă a istoriei.

După o bună tehnică narativă, discursul este întrerupt la momentul oportun, până când oratorul face aluzie la moartea lui Isus prin mâna contemporanilor: neascultarea trecutului este actualizată în comportamentul Sinedriului față de Isus: ucigându-l, ei s-au dovedit fii demni de părinții lor, au dus în extrem opoziția neîntreruptă față de voința divină. Moartea Celui Drept dă o întorsătură istoriei mântuirii. Scriind după anul 70 și în lumina istoriei lui Israel în cheie deuteronomistă, Luca face o lectură creștină a experienței Bisericii în raport cu poporul ales. El vede o legătură între moartea lui Isus, distrugerea templului și creșterea unui popor al lui Dumnezeu căruia îi aparțin iudeii și păgânii (Lc 13,34-35; 21,20-22) și care presupune împărțirea în sânul Israelului însuși.

De aici, importanța dată temei templului: el simbolizează prin excelență prezența lui JHWH în mijlocul poporului său și deci identitatea Israelului ca popor al lui Dumnezeu limitat de propriile frontiere geografice și religioase. Distrugerea templului devine semnul că el nu locuiește într-o casă făcută din pietre: semn deci al depășirii iudaismului ca entitate închisă în sine. Indirect, Luca vede în distrugerea templului din Ierusalim confirmarea legitimității misiunii universale a Bisericii.

În cartea *Faptelor*, ieșirea evangheliei din granițele orașului sfânt are loc tocmai cu martiriul lui Ștefan. Poporul lui Dumnezeu ia o amploare care o va depăși pe cea a lui Israel²¹.

Acuza lui Ștefan – a lui Luca – împotriva iudeilor (vv. 51-53) pare severă, dar nu este o condamnare definitivă. Discursul Biserică-Israel nu este închis²². De-a lungul cărții, evanghelizatorii (în special, Paul) vor continua să se adreseze iudeilor din diaspora. Totodată, continuă mereu să se actualizeze acea lacerare în interiorul Israelului, profetizată de Simeon și începută cu venirea lui Mesia: „El a fost pus spre căderea și ridicarea multora din Israel, semn de contradicție” (Lc 2,34).

Sunt unii care văd în discursul lui Ștefan o critică severă a lui Luca față de templul din Ierusalim (Haenchen, Mussner etc.). Pentru a evalua poziția lui Luca, totodată, trebuie să se țină cont de momentul istoric în care el scrie (templul este în ruină), dar și de restul operei sale. A afirma că edificarea templului nu era voită de Dumnezeu, ci era rezultatul neascultării lui Israel, este în contradicție

²¹ J.T. SANDERS, în *The Jews in Luke-Acts*, cit., 48ss, și LÉGASSE, 94, nota 79, observă că, pentru Luca, termenul „Israel” a conservat sensul său etnic. Luca oricum nu vede Biserica drept adevăratul Israel; ci, mai degrabă, în Biserică, compusă din israeliți și păgâni, se realizează poporul autentic al lui Dumnezeu, după promisiunea divină făcută lui Abraham.

²² VEZI MUSSNER, în *Jesus und der Menschensohn*, cit., 289ss; importante considerații din partea lui V. Fusco, *Progetto storiografico e progetto teologico nell'opera lucana*, în *La storiografia nella Bibbia*. Atti della XXVIII Settimana biblica, cit., 123ss.

cu viziunea templului care reiese din opera lucană încă de la începutul *Evangheliei*: în ambientul templului este anunțată nașterea Precursorului; în interiorul templului au loc momente importante din viața lui Isus și a primei comunități creștine. Același Paul va merge la templu (*Fap* 22,17; 21,26: deci în ultimele capitole din *Fapte*). Luca demonstrează față de templu respectul credinciosului față de tot ceea ce e sacru în istoria lui Israel; deci el nu critică templul din Ierusalim, ci îl relativizează: era o realitate voită de Dumnezeu și, totodată, tranzitorie.

În sfârșit, Luca a știut să pună la momentul oportun – adică în relatarea martiriului lui Ștefan ca etapă care marchează trecerea evangheliei în lumea păgână – un discurs în totalitate pe linia gândirii teologice a autorului²³.

¹ Marele preot a zis: „Așa este [într-adevăr]?” ² Dar el a spus: „Voi, frați și părinți, ascultați! Dumnezeuul gloriei s-a arătat părintelui nostru Abraham pe când era în Mesopotamia, mai înainte de a fi locuit în Haran, ³ și i-a zis: «Ieși din pământul tău și dintre rudele tale și du-te în țara pe care ți-o voi arăta!» ⁴ Atunci, ieșind din țara caldeilor, a locuit în Haran. De acolo, după ce a murit tatăl său, [Dumnezeu] l-a strămutat în țara aceasta în care locuiți voi acum. ⁵ Și nu i-a dat în ea moștenire nici o palmă de pământ, ci i-a promis că i-o va da în stăpânire lui și descendenței lui după el, deși nu avea niciun copil. ⁶ Dumnezeu a zis astfel: «Urmașii lui vor fi locuitori în altă țară, vor fi făcuți sclavi și vor fi chinuiți patru sute de ani, ⁷ dar pe neamul căruia îi vor fi sclavi eu îl voi judeca», a spus Dumnezeu, «și după aceea vor ieși [de acolo] și îmi vor aduce cult în locul acesta». ⁸ Și i-a dat alianța circumciziei. Astfel i-a dat naștere lui Isaac și l-a circumcis în ziua a opta, Isaac, lui Iacob, iar Iacob, celor doisprezece patriarhi”.

7,1. Ca și în procesul lui Isus (*Mc* 14,60, omis de Luca), marele preot, în calitate celui care prezidează tribunalul, adresează întrebarea oficială către acuzat, pentru a-i da posibilitatea să se apere²⁴. Cu întrebarea marelui preot, Luca introduce discursul lui Ștefan.

7,2. Introducerea, care folosește la a atrage atenția (și simpatia) auditoriului, este foarte scurtă și se regăsește literal în discursul lui Paul în *Fap* 22,1²⁵. Termenul „frați” implică rudenia spirituală care derivă din aceeași credință înrădăcinată în Vechiul Testament; „părinți” exprimă respectul datorat poziției celor prezenți (în acest caz, membrii Sinedriului)²⁶.

²³ Problema Legii este abia amintită în ultimul verset al discursului, ca răspuns la acuza de a dori schimbarea ei (*Fap* 6,13.14). Legea este sfântă, iar autorul ține să arate de-a lungul cărții *Faptelor* fidelitatea constantă a creștinilor față de ea, iar aceasta, și atunci când cad anumite elemente, ca circumcizia. Sunt, în schimb, iudeii cei care nu o observă corect.

²⁴ Verbul *echô* + av. = a se afla (echivalează lui „a fi, a sta”);

ei („dacă”), pentru a introduce o întrebare directă frecventă în LXX (corespunde ebraicului *‘im*) (Zerwick, n. 401); dar construcția se întâlnește și într-un papirus (P. Oxy. 294,11) și se regăsește în *Fap* 12,15; 17,11; 24,9; ea este redacțională, ca și începutul versetului: *eipen de* + subiect: de 26 de ori în opera lucană (doar încă o dată în *Mt* 12,47 în Noul Testament).

²⁵ *Andres adelphoi* („bărbați frați”): *Fap* 1,16; 2,29.37; 13,15.26.38; 15,7.13; 22,1.6; 28,17; *akousate* („ascultați”): *Fap* 1,22; 13,16; 15,13; 22,1; formează incluziune cu 7,54.

Pentru introducerea *ho de ephê* („el spunea”): *Fap* 21,37; 22,27 (și *Mt* 27,23; *In* 9,38).

²⁶ Regula nu este rigidă: în *Fap* 22,1, Paul poate numi „părinți” mulțimea iudeilor și în *Fap* 23,1.6 el îi numește „frați” pe membrii Sinedriului.

Începe *narratio*: anumite etape din istoria lui Israel, începând de la istoria „părintelui Abraham”²⁷. Subiectul însă este Dumnezeu, „Dumnezeul slavei”²⁸, acel Dumnezeu care locuiește în ceruri, unde acum este Isus înviat (Fap 7,55), și care nu este legat nici de templul din Ierusalim, nici de pământul lui Israel, pentru că apare²⁹ în Mesopotamia mai înainte ca Abraham să se stabilească în Haran³⁰. Pentru Luca, Dumnezeu lucrează încă de la începutul istoriei lui Abraham.

7,3. Este citat Gen 12,1 (traducerea LXX corespunde ebraicii TM), cu două variante:

– Luca omite, din motivul coerenței, „și din casa tatălui tău”: tatăl, de fapt, îl va însoți pe Abraham până în Haran, unde va muri;

– Aduagă *kai deuto* („și mergi!”), care orientează mai mult atenția asupra plecării spre un pământ nou³¹.

Dumnezeu îl pune pe Abraham pe drum.

7,4-5. Iar Abraham se arată ascultător; el împlinește porunca lui Dumnezeu și, ieșit din țara caldeilor³², se stabilește provizoriu în Haran³³.

„De acolo... l-a strămutat”: fără preaviz, Luca schimbă subiectul: Dumnezeu ia din nou inițiativa: istoria lui Abraham, istoria lui Israel, care se reflectă în ea, depinde complet de Dumnezeu.

Și așa patriarhul, din Haran, ajunge în Palestina³⁴.

²⁷ „Tată” este titlul pe care iudeii (și creștinii) îl dădeau patriarhilor, strămoșii lor.

²⁸ Ca în Ps 28,3 LXX (Ef 1,17; 1Cor 2,8).

²⁹ În *In*, la care se referă textul nostru, nu se vorbește de „apariție” (verbul *ôphthê*); alegerea verbului poate proveni din Gen 12,7 LXX.

³⁰ Potrivit relatării biblice (Gen 11,31 -12,1), porunca divină de a părăsi țara este numai la Haran, și nu înainte, adică Urul Caldeei (pentru Luca, Mesopotamia și pământul Caldeei sunt sinonime). Se poate discuta dacă Luca urmează sau nu o tradiție extrabiblică. Dacă Luca construiește liber, după cum făceau contemporanii săi (de exemplu, Filon, *De Migr. Abrah.* 62-67; Iosif Flaviu, *Ant.* 1,154-157, care sintetizează), nu este convenabil să se vorbească de eroare sau de ignorare. Exista deja în Biblie tendința de a pune porunca divină către Abraham la început, fără a menționa Haran (Gen 15,7; 24,7; Ios 24,2-3; Neh 9,7). Deci, pentru Luca, a situa acțiunea divină la început poate fi intenționată (LÉGASSE, *op. cit.*, 25s; G. SCHNEIDER, *in loco*).

³¹ Introducerea: verbul a spune cu *pros* + ac. e tipică lui Luca.

³² „pământul Caldeu”: Luca scrie *gê* („pământ”) și LXX *chôra* („pământ, parte, spațiu”) în loc de „Urul Caldeei” din TM (vezi Gen 11,28.31; 15,7...).

³³ *katoikein* („a lua în stăpânire, a fixa locuința, a locui”), verb deosebit de frecvent în *Faptele Apostolilor* și în *Apocalips* (Fap: 20; Ap: 13), față de alte scrieri ale Noului Testament (Mt: 4; Lc: 2; în altă parte: 5).

³⁴ *kakeithen* (= *kai ekeithen*: „de acolo”) e lucan: Lc: 1; Fap: 8; și în Mc 9,30 în Noul Testament; *metoikizein* + ac. + *eis ti*: „a strămuta pe cineva dintr-o parte”, și în Fap 7,43 în Noul Testament.

După Luca, Abraham a părăsit Haranul după moartea tatălui său. Dar, după Gen 11,26.32, Terah, tatăl lui Abraham, avea 70 de ani când acesta din urmă s-a născut și a murit la vârsta de 205 ani. Și după Gen 12,4, Abraham a părăsit Haran la 75 de ani: deci Terah avea doar 145 de ani când Abraham pleca spre Palestina și după plecarea lui a trăit încă 60 de ani.

Dar nu este sigur că autorul compilației textului biblic a făcut aceste calcule: din lectura Gen 11,32 – 12,1ss, se desprinde impresia că Abraham a părăsit Haranul numai după moartea tatălui.

La acest punct, Ștefan se adresează direct ascultătorilor: „pământul unde *voi* locuiți acum”. Acest „voi” este neașteptat: și Ștefan locuiește acolo, scrie Haenchen!³⁵ Acest „voi”, citit în contextul mutărilor continue ale lui Abraham, vrea să sugereze probabil auditoriului de a nu se închide definitiv în pământul Palestinei, chiar dacă Palestina este cu adevărat țara promisă. Abraham, de fapt – și oratorul țin să sublinieze (în v. 5) –, nu a avut în Palestina nici măcar atâta proprietate cât acoperă umbra unui picior, adică nici măcar o palmă de pământ³⁶. El putea să conteze, în totalitate, pentru că nu avea încă niciun fiu³⁷, doar pe o promisiune care se va realiza mult mai târziu. Scrie Légasse: „Aspectul pur tranzitoriu al contactului lui Abraham cu viitorul țării lui Israel trebuie să relativizeze valoarea teologică a atașării de acest pământ, chiar dacă e dat de Dumnezeu. Stăpânit în mod legitim, el are în istoria mântuirii doar o importanță secundară”³⁸.

O tendință interpretativă asemănătoare, chiar dacă cu o altă finalitate, se întâlnește în *Evr* 11,8-10.13-16: Abraham a locuit ca străin în țara promisă, întrucât adevăratul pământ promis este Ierusalimul ceresc.

7,6-7. Prima parte a discursului lui Ștefan, dedicată lui Abraham, se încheie cu un cuvânt al lui Dumnezeu exprimat de la început sub forma discursului indirect (v. 6) și, apoi, primind în acest mod evidență, în formă directă (v. 7)³⁹. Luca

Așa înțelege Pentateuhul samaritean, care corectează făcând ca Terah să moară la vârsta de 145 de ani; ca și FILON, *De Migr. Abrah.* 177; *Jub.* 12,28s. Asupra problemei, vezi G. STEMBERGER, în *Studien zum rabbinischen Judentum*, SBAAT 10, Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1990, 230-234; SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, cit., 132.

³⁵ *In loco*. După Roloff și R. Pesch, „voi” este spus din punctul de vedere al iudeului din diaspora, care nu consideră nici Palestina ca patrie a sa.

³⁶ V. 5 combină *Gen* 48,4 (*Gen* 17,8) cu *Dt* 2,5. Prop. „și nu i-a dat nicio proprietate (*klêronomia*)” nu are un corespondent exact în LXX și în TM, ci în *Dt* 2,5 din Pentateuhul și din Targumul samaritean. Nu se poate, totodată, conchide pentru o dependență de Pentateuhul samaritean, ci mai degrabă de o variantă a textului biblic grec cunoscută și de alte versiuni, precum cea etiopiană și cea din *Vetus latina* traduse din greacă (LÉGASSE, *op. cit.*, 173; G. SCHNEIDER, *Lukas, Theologe der Heilsgeschichte*, cit., 238). Expresia „nici măcar urma unui picior” provine din *Dt* 2,5 LXX, unde contextul este complet diferit. Luca evită să menționeze, pe bună dreptate, peștera din Macpela pe care Abraham a cumpărat-o în Palestina (*Gen* 23): nu era țara promisă, ci o proprietate privată, pentru că era cumpărată (*Bauernfeind*). În *Fap* 1,16, vorbește de mormântul lui Abraham la Sihem: este o confuzie. *Kai* după expresia „urma unui picior” are sens de „însă”. Urmează verbul *epaggellesthai* („a promite”) care se întâlnește doar aici în Luca, care preferă substantivul *epaggelia* (*Lc*: 1; *Fap*: 8). Ca în *Gen* 13,15; 15,18; 17,8; 24,7; 28,13; 35,12; 48,4 (dar nu în *Gen* 12,7; 15,8), Abraham este inclus printre cei care vor moșteni țara promisă.

³⁷ Cf. *Gen* 15,2; 16,1; *ouk ontos* („ne-având”): negația *ouk* + part. e clasică; greaca elenă folosește mai ales *mê* (ZERWICK, n. 440; BLASS, n. 430/2).

³⁸ *Op. cit.*, 28. Exegetul observă și faptul că Luca omite să scrie că posesiunea țării promise va fi veșnică, promisiune care se putea citi în *Gen* 13,15; 17,8; 48,4.

³⁹ După J. Dupont, aceste versete indică programul întregului discurs (ca *Fap* 1,8 pentru întreaga carte). Previziunea din v. 6 anunță evenimentele relatate în vv. 9-22. Prima parte a v. 7 se referă la dezvoltările din vv. 23-43 și cea finală, din v. 7, lasă să se prevadă secțiunea dedicată templului (vv. 44-50) (*La structure oratoire...*, cit., 166).

citează (din memorie?) *Gen 15,13-14*, cu o oarecare mică modificare⁴⁰ și o importantă schimbare finală.

Prima parte anunță evenimente care vor fi tratate în versetele următoare: descendența lui Abraham va locui în pământ străin, adică în Egipt, pentru 400 de ani⁴¹.

Apoi, Luca îl lasă pe Dumnezeu să vorbească direct, pentru a sublinia importanța conținutului. Egiptul va fi judecat: aluzie la plăgi și la alte tipuri de pedepse care îi vor constrânge pe egipteni să îi lase pe evrei să iasă din țară.

O ieșire care este prezisă. Dumnezeu nu a uitat promisiunea sa; deja rolul lui Moise se prevede conform planului lui Dumnezeu. Luca, totodată, nu spune clar că se realizează și promisiunea de a intra în posesia pământului (v. 5). Mai ales, el omite partea finală din *Gen 15,14* („cu bagaj abundent”) și o înlocuiește cu textul din *Ex 3,12b*, operând o schimbare semnificativă: în loc de „vor da un cult lui Dumnezeu pe acest munte” (adică pe Sinai/Horeb), Luca scrie: „în acest loc”, cu referire evidentă la *Fap 6,13.14*, unde „acest loc” indică templul din Ierusalim. Aceste cuvinte așezate la sfârșitul întregului citat constituie și *pointe*-ul său⁴².

Autorul *Faptelor* a schițat în această primă secțiune un profil al lui Abraham conform cu propria viziune teologică. Patriarhul se găsește la originea istoriei mântuirii și tocmai în această dimensiune istorică tipic lucană este el prezentat: Abraham nu este considerat modelul credinciosului (după cum nu este nici Paul), chiar dacă ascultarea sa este presupusă; el este depozitarul promisiunilor divine pentru descendenții săi, promisiuni care se vor împlini puțin câte puțin în istorie și, totodată, nu deplin, pentru că se deschid spre o realizare universală și definitivă posibilă în Biserică: țara promisă trebuie să cuprindă toate popoarele (legitimitatea misiunii în afara Palestinei) și adevăratul cult nu poate fi limitat în interiorul templului din Ierusalim.

7,8. Versetul al optulea servește ca trecere: de la istoria lui Dumnezeu cu Abraham la cea cu patriarhii⁴³. În prima parte, Dumnezeu rămâne subiectul: el „a dat alianța circumciziei”⁴⁴, adică „alianța care se manifestă prin circumcizie,

⁴⁰ Taie începutul („vei ști cu certitudine”), scrie la pers. a treia „descendența sa” (discurs indirect) în loc de „descendența ta”; *allotria(i)* („străină”, ca în *Ex 2,22; 18,3*) în loc de *ouk idia(i)* („nu proprie”); folosește neutrul *auto* (cu referință la *sperma*, în loc de *autous*), taie *kai tapeinôsousi autous* („îi vor umili”, absent și în TM). În v. 7 (*Gen 15,14*) scrie de două ori *kai* în loc de; adaugă „spuse Dumnezeu”.

⁴¹ Ca în *Gen 15,13* (și în *Jub. 14,13*); 430 de ani după *Ex 12,40* (*Gal 3,17*).

⁴² Roloff, *in loco*. Exegetul conchide: „Întrebarea care stă dedesubtul a tot ceea ce urmează este: Israelul a corespuns scopului voit de Dumnezeu în această promisiune?”

După J. Dupont (*art. cit.*, 165), adv. *hôte* („aici”: *Gen 15,14*), care nu are sens în LXX, i-a sugerat lui Luca variația finală a versetului.

⁴³ „Cei doisprezece patriarhi”, adică cei doisprezece fii ai lui Iacob, strămoșii celor douăsprezece triburi ale lui Israel. Titlul de patriarh dat strămoșilor este foarte recent. În LXX se întâlnește numai în *1Cr 24,31; 27,22; 2Cr 19,8; 23,20; 26,12; 4Mac 7,19; 16,25*.

⁴⁴ „a da o alianță” este o expresie biblică: *Num 25,12; Sir 47,11*; pune accentul pe inițiativa divină.

al cărei semn este circumcizia”⁴⁵, cu referire la *Gen* 17,10-14 (și nu la *Gen* 15,1ss, unde nu se vorbește de acest rit).

Primind darul divin al circumciziei, descendenții lui Abraham rămân în alianță și primesc astfel identitatea lor de israeliți, fii ai lui Abraham.

De fapt, după cum Luca arată în partea a doua a versetului, datorită circumciziei primite, Abraham l-a născut pe Isaac⁴⁶ și circumcizia este transmisă din generație în generație: „Circumcizia este factorul vizibil al continuității istorice”⁴⁷.

Ca pământul și templul, și circumcizia, deși rit tranzitoriu, este văzută de Luca în mod pozitiv. Răul constă în „necircumcizia inimii” (v. 51).

⁹ „Dar patriarhii, geloși pe Iosif, l-au vândut în Egipt. Însă Dumnezeu era cu el ¹⁰ și l-a eliberat din toate nenorocirile lui: i-a dat har și înțelepciune înaintea lui Faraon, regele Egiptului, și l-a stabilit guvernator peste Egipt și peste toată casa lui. ¹¹ Dar a venit peste tot Egiptul și peste Canaan o foamete și o mare nenorocire, iar părinții noștri nu găseau hrană. ¹² Auzind Iacob că în Egipt erau grâne, i-a trimis prima dată pe părinții noștri; ¹³ a doua oară, Iosif li s-a făcut cunoscut fraților săi, astfel Faraon a aflat de originea lui Iosif. ¹⁴ Atunci Iosif a trimis ca să fie chemat tatăl său și toată rudenția, cu totul, șaptezeci și cinci de persoane. ¹⁵ Și a coborât Iacob în Egipt, unde a murit el și părinții noștri. ¹⁶ Au fost mutați la Sihem și puși în mormântul pe care Abraham îl cumpăraseră cu arginții de la fiii lui Emor în Sihem”.

7,9. Cuvântul-legătură „patriarhii” leagă noua secțiune dedicată lui Iosif de ceea ce este înainte. Autorul se inspiră din textul biblic pentru această parte a discursului lui Ștefan⁴⁸. Istoria edificatoare a lui Iosif este pusă în mod special în evidență. De ce în ochii lui Luca primește o asemenea importanță?

– Începe, imediat cu patriarhii, istoria neascultării caracteristice lui Israel. Totodată, prin această opoziție, Dumnezeu duce înainte planul său.

– În viața lui Iosif apare în evidență o constantă a istoriei mântuirii care apropie trimișii lui Dumnezeu: plini de har și de înțelepciune, ei se confruntă cu duritatea inimii israeliților (v. 51)⁴⁹.

– Canaan, țara promisă, este relativizată.

⁴⁵ LÉGASSE, *op. cit.*, 31.

⁴⁶ *kai houtōs* (*Fap* 27,44; 28,14) implică o legătură de cauză-efect între „alianța circumciziei” și faptul de a genera (Légasse, 32; G. Schneider, *in loco*): se împlinește promisiunea posterității.

⁴⁷ CONZELMANN, *in loco*.

⁴⁸ *Gen* 37,11.28: invidia, vânzarea lui Iosif; *Gen* 39,2.21: Domnul cu Iosif. Temele se regăsesc (în afară de cea a invidiei) în *Psa* 104,16-23 LXX; pentru literatura apocrifă a Vechiului Testament, vezi Johnson, 117.

Verbul *apodidonai* cu sensul de a vinde apare și în *Fap* 5,8; *Evr* 12,16; *zêloun* cu sensul negativ de a invidia: *Fap* 17,5; *1Cor* 13,4; *Iac* 4,2.

⁴⁹ E posibil să se vorbească de o tipologie Iosif-Isus? Luca alege, fără îndoială, expresii care sugerează cititorului figurile lui Isus și Ștefan: Iosif era plin de har și înțelepciune ca și Moise (v. 22), Isus (*Lc* 2,40.52) și Ștefan (*Fap* 6,3.5.8); Dumnezeu era cu el (= *Fap* 10,38); alte aluzii: eliberarea din suferințe și primirea suveranității asupra poporului (v. 10), probabil cele două șederi (vv. 11-12). Dar Luca nu pare să profite de posibilitățile tipologice pe care i le oferea textul biblic, preferă să se vorbească de începutul unei tipologii discrete (LÉGASSE, 33; vezi, și Roloff și WEISER, *in loco*).

7,10. Acțiunea divină este descrisă în termeni care nu ezită să amintească intervenția sa în favoarea lui Isus: Dumnezeu îl eliberează de suferințe⁵⁰ pentru a-l constitui drept cap⁵¹, capabil, la rândul său, să îi salveze pe ai săi (așa, Stählin). Nu este necesară, totodată, oprirea asupra acestei aluzii cristologice. După cum observă Légasse⁵², Luca nu accentuează funcția salvifică a lui Iosif; în timpul foametei, Iosif nu intervine pentru a-i hrăni pe ai săi, ci pentru a-i face să vină în Egipt.

Iosif primește harul și înțelepciunea. Potrivit relatării din *Gen* 39,3-4, Iosif află îngăduință în ochii faraonului, pentru că acesta din urmă își dă seama că Dumnezeu este cu el. În *Fap* 7,10, harul este văzut ca dar al lui Dumnezeu, ca în *Fap* 6,3.8. La acest dar, naratorul adaugă un altul: înțelepciunea, puțin în afara locului, în contextul relatării despre Iosif⁵³, pentru că trimite la darul interpretării viselor, care nu este dezvoltat în discurs (*Gen* 40–41), dar face să se gândească la înțelepciunea lui Ștefan (*Fap* 6,10).

7,11-13. Schimbare de scenă. Sintetizând relatarea biblică, pe care o presupune cunoscută cititorului, Luca arată cum descendența lui Abraham s-a terminat în Egipt.

Scriitorul urmează textul *Genezei*⁵⁴, dar îi pune și amprenta sa⁵⁵. Alege substantivul *chortasmata* („furaj”) în loc de *brôma* („hrană umană”), pe care îl putea

⁵⁰ R. Pesch vede în Iosif prototipul dreptului suferind; dar Luca nu dezvoltă asemenea tematică (nu descrie nici suferința, nici rugăciunile celui nevoias; iar suferințele nu sunt calomnii).

⁵¹ *hêgoumenos*: termenul este absent în *Gen* 41,40-43 LXX (se întâlnește în Targ. Pseudo-Jonathan la *Gen* 41,41.43), unde se spune că Iosif a fost pus peste casa lui faraon și a țării Egiptului; *Ps* 104,21 LXX recită că a fost pus ca domn (*kyrios*) al casei și cap (*archôn*) peste bunuri. Dar termenul *hêgoumenos* („cap, ministru”) ales de autor este frecvent în LXX, iar pentru Luca nu are încă un sens tehnic precis cu referire la miniștrii creștini (A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 390, nota 2).

⁵² *Op. cit.*, 34.

⁵³ Înțelepciunea lui Iosif nu este menționată în *Geneză*, ci în literatura iudaică (Iosif Flaviu, *Ant.* 2,87; Targ. Neofiti la *Gen* 41,43 etc.); cf. și *Ps* 104,22 LXX. Înțelepciunea este în mod deosebit asociată cu Egiptul (*Fap* 1,22) (I.H. Marshall).

⁵⁴ *Gen* 41,54 51: foamea domnește „peste întreaga țară” LXX (la sg. = Egipt; în TM la pl.: „peste toate [celelalte] țări”); în Egipt este pâine.

Gen 42,5: foamete în țara Canaan (Canaan se întâlnește doar în *Fap* 7,11 și 13,19 în Noul Testament).

Gen 43,2: a doua călătorie în Egipt; *Gen* 45,1-2: recunoașterea.

⁵⁵ *thlipsis* („suferință, chin”) ca în v. 10; *chortasmata* („furaj, mâncare pentru animale”): *hapax* în Noul Testament, ca și *sition* („grâu”);

onta eis („fiind în...”), în loc de *onta en*; și *prôton* în loc de *proteron* (dual): greaca *Koiné* (dar *eis* se poate acorda cu verbul de mișcare *exapostellein*: „a trimite”, de unde lectura următoare: aflând că este grâu, a trimis în Egipt...);

exapostellein („a trimite”): de 11 ori din 13 în Noul Testament; *paneron ginesthai* („a deveni cunoscut”): și în *Lc* 8,17 dif. *Mc* 4,22.

„Părinții noștri”: frecvent în discurs: *Fap* 7,2 (sg.).12.15.38.39.44.45 (bis); Ștefan se solidarizează cu israeliții.

Recunoașterea lui Iosif din partea faraonului și a lui Luca; tema recunoașterii este comună în literatura elenistică.

citi de 11 ori în relatarea biblică⁵⁶. Luca, probabil, vrea să sugereze, așa cum crede Légasse⁵⁷, că familia lui Iosif nu s-a bucurat de avantajele promise dreptilor în timpul suferinței; și toate acestea, în pământul care mai târziu va fi cel al lui Israel? Și în istoria lui Iosif, de fapt – potrivit discursului lui Ștefan –, valoarea lui Israel ca țară promisă este mult relativizată: în Canaan este foame, în Egipt este pâine; „părinții noștri” au găsit ajutor în Egipt și se întorc în Canaan doar pentru a fi înmormântați⁵⁸.

Este specific lui Luca, în afară de aceasta, să distingă clar două șederi în Egipt (*prôton deuteron*: vv. 12-13): este vorba de un element compus pentru a rezuma în ordine relatarea biblică sau trebuie să se citească în ea o intenție specială: de a pune în evidență corespondența cu cele două șederi ale lui Moise și Isus?⁵⁹ O asemenea corespondență ar putea să nu fie complet casuală; se poate vorbi într-un mod prudent despre o cristologie incipientă, care apoi va deveni mai explicită cu Moise⁶⁰.

7,14. Chemați de Iosif, toți descendenții lui Abraham, inclusiv Iacob, abandonează Canaanul pentru a se îndrepta către țara străină. Conform textului biblic grec, Luca redă numărul de 75 de suflete (= persoane)⁶¹: este nucleul viitorului popor al lui Dumnezeu (Stählin), semn de fecunditate legat de circumcizie.

7,15-16. Luca face o sinteză cât mai concisă. Iacob a coborât în Egipt și acolo a murit⁶² ca toți fiii săi. Rămășițele lor însă nu au rămas în Egipt, au fost transportate în viitoarea țară promisă, dar la Sihem... în Samaria!

Este o confuzie între caverna din Macpela, aproape de Hebron, luată de Abraham (*Gen* 23), și câmpul de la Sihem, pe care Iacob îl cumpără de la fiii lui Emor (*Gen* 33,19), și între îngroparea lui Iacob la Hebron, în grota din Macpela (*Gen* 50,13),

⁵⁶ Sub influența *Ps* 36,19 LXX? Se întâlnește verbul *chortazein* („a sătura”), pe care Luca îl folosește în *Evangelhie*: *Lc* 6,21; 9,17; 15,16... Psalmul promite că în zilele foametei cei drepti vor fi săturați.

⁵⁷ *Op. cit.*, 35.

⁵⁸ Vezi LÉGASSE, *op. cit.*, 77.

⁵⁹ Așa, Stählin. Johnson amintește temele ignoranței (prima călătorie) și recunoașterii (a doua călătorie), care caracterizează venirile lui Mesia. Înțelegerea tipologică a celor două vizite este contestată de Haenchen, Schille, Marshall, Roloff.

⁶⁰ LÉGASSE, *op. cit.*, 37.

⁶¹ LXX dă cifra de 75 de persoane în *Gen* 46,27; *Ex* 1,5 (și *4QEs*); TM, în schimb, scrie 70 de persoane în *Gen* 46,27; *Ex* 1,5; *Dt* 10,22 (și *Dt* 10,22 LXX!).

TM numără 66 + Iacob și Iosif cu cei doi fii (*Gen* 46,26-27); LXX numără 66 + 9 copii ai lui Iosif (*Gen* 46,27). *Jub.* 44,33 vrea să armonizeze cele două tradiții și propune numerele 70 și 75.

Vocabularul este lucan: *apostellein* („a trimite”); *metakalein* („a chema”: în Noul Testament doar de 4 ori și întotdeauna în *Fapte*); *syggeneia* („rudă, familie”: doar Luca, de 3 ori, în Noul Testament);

„tatăl său” amintește *Gen* 45,9.

⁶² *katabainein eis Aigypton*: expresia se întâlnește în *Gen* 46,4; *Dt* 10,22; *autos* se referă la Iacob (nu la Iosif);

teleutân („a sfârși, a muri”): ca în *Ex* 1,6;

etethêsan en tô(i) mnêmati („au fost puși în mormânt”), ca *Lc* 23,53 dif. *Mc* 15,46.

și îngroparea lui Iosif la Sihem (Ios 24,32)⁶³. Luca depinde aici de o tradiție extra-biblică sau simplifică direct, citând din memorie?

¹⁷ „Dar pe măsură ce se apropia timpul promisiunii pe care Dumnezeu o făcuse lui Abraham, poporul creștea și se înmulțea în Egipt, ¹⁸ până când «s-a ridicat peste Egipt un alt rege care nu-l cunoștea pe Iosif». ¹⁹ Acesta s-a purtat cu perfidie față de neamul nostru, i-a asuprit pe părinții noștri, până la a-i face să-și arunce nou-născuții, ca să nu mai trăiască. ²⁰ În acel timp s-a născut Moise, care era frumos înaintea lui Dumnezeu. El a fost hrănit timp de trei luni în casa tatălui. ²¹ Dar când a fost abandonat, l-a luat la ea fiica Faraonului și l-a crescut ca pe fiul ei. ²² Moise a fost educat în toată înțelepciunea egiptenilor și era puternic în cuvintele și faptele sale. ²³ Când a împlinit patruzeci [de ani], i-a venit în minte să-i viziteze pe frații lui, pe fiii lui Israel. ²⁴ Văzând că unul dintre ei era nedreptățit, i-a venit în ajutor și l-a răzbunat pe cel care era oprimat, ucigându-l pe egiptean. ²⁵ De fapt, credea că frații lui vor fi înțeles că Dumnezeu le-a dat salvarea prin mâna lui. Dar ei n-au înțeles. ²⁶ A doua zi, văzând că se certau, i-a îndemnat la împăcare, spunând: «Oameni [buni], sunteți frați! De ce vă nedreptățiți unul pe altul?» ²⁷ Dar cel care îl nedreptățea pe aproapele l-a respins zicând: «Cine te-a pus conducător și judecător peste noi? ²⁸ Nu cumva vrei să mă omori și pe mine cum l-ai omorât ieri pe egiptean?» ²⁹ La acest cuvânt, Moise a fugit și a fost străin în ținutul Madian, unde a dat naștere la doi fii. ³⁰ După ce au trecut patruzeci de ani, i-a apărut un înger în pustiul de la muntele Sinai, în flacăra unui tufiș care ardea. ³¹ Când a văzut, Moise a rămas uimit de această apariție. În timp ce se apropia ca să vadă, a fost [auzit] glasul Domnului: ³² «Eu sunt Dumnezeuul părinților tăi, Dumnezeuul lui Abraham, al lui Isaac și al lui Iacob». Atunci Moise a început să tremure și nu îndrăznește să privească. ³³ Dar Domnul i-a zis: «Scoate-ți încălțămintea din picioare, pentru că locul pe care stai este pământ sfânt. ³⁴ Într-adevăr, căci am văzut oprirea poporului meu în Egipt, am auzit gemetele lor și am coborât ca să-i eliberez. Și acum, du-te, eu te trimit în Egipt». ³⁵ Pe acest Moise pe care l-au renegat spunând: «Cine te-a stabilit conducător și judecător?», pe acesta Dumnezeu l-a trimis drept conducător și eliberator prin îngerul care i-a apărut în tufișul arzând. ³⁶ Acesta i-a scos afară, făcând minuni și semne în țara Egiptului, la Marea Roșie și în pustiul timp de patruzeci de ani. ³⁷ Acesta este acel Moise care le-a spus fiilor lui Israel: Dumnezeu va ridica dintre frații voștri un profet ca mine. ³⁸ Acesta este cel care, la adunarea din pustiul, a fost mijlocitor între îngerul care-i vorbise pe muntele Sinai și părinții voștri: el a primit cuvinte de viață ca să ni le dea nouă. ³⁹ Părinții noștri nu au voit să-i dea ascultare, ci i s-au împotrivit în inimile lor și s-au întors spre Egipt, ⁴⁰ spunându-i lui Aaron: «Fă-ne dumnezei care să meargă înaintea noastră, căci cu acest Moise care ne-a scos din Egipt nu știm ce s-a întâmplat». ⁴¹ În zilele acelea, și-au făcut un vițel și au adus jertfă idolului și s-au bucurat de lucrările mâinilor lor. ⁴² Atunci Dumnezeu s-a îndepărtat și i-a lăsat ca să aducă cult oștirii cerului, după cum este scris în cartea profeților: «Mi-ați adus oare sacrificii și ofrande timp de patruzeci de ani în pustiul, casă a lui

⁶³ În timp ce TM scrie că Iacob a cumpărat terenul de la fiii lui Emor, LXX scrie: de la Amorei.

După *Jub.* 45,15; 46,9, Iacob și frații lui Iosif sunt înmormântați în mormântul din Macpela, lângă Hebron; *idem* IOSIF FLAVIU, *Ant.* 2,198s.

De unde provine tradiția care situează îngroparea celor doisprezece patriarhi la Sihem?! J. Jeremias crede într-o tradiție locală de la Sihem (*Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen 1958, 38). Dar nu este nicio tradiție samaritană referitoare la aceasta, iar mărturiile în acest sens există doar începând cu secolul al III-lea d.C.

Israel? ⁴³ Voi ați purtat cortul lui Moloc și steaua zeului vostru Refan, chipuri pe care le-ați făcut, ca să vă prosternați înaintea lor. De aceea vă voi strămuta dincolo de Babilon»”.

Istoria lui Dumnezeu cu Moise este indubitabil partea cea mai dezvoltată, cea mai sugestivă, a discursului, pentru ceea ce Luca vrea ca cititorul să înțeleagă.

Au fost propuse diferite moduri de împărțire a textului.

1. Urmărind logica narativă a discursului, se poate ține cont de periodicizarea vieții lui Moise în grupuri de 40 de ani (vv. 23.30.37):

– vv. 17-22: creșterea copilului predestinat, pe fondul opresiunii poporului în Egipt;

– vv. 23-29: Moise, din proprie inițiativă, îi „vizitează” pe frații săi pentru a-i salva, dar este respins;

– vv. 30-37: din inițiativă divină, Moise e trimis la popor drept cap și eliberator;

– vv. 38-43: misiunea lui Moise este pusă în contrast cu atitudinea de neascultare a israeliților, exemplificată prin idolatrie⁶⁴.

2. În modelul retoric propus de J. Dupont și urmat de Légasse, vv. 17-34 corespund celei de-a doua părți a *narratio*. Este pusă în lumină funcția de stâlp a v. 35 care introduce prima parte a *argumentatio* (vv. 35-43); este schimbare de stil și de ton.

Cum a făcut mai înainte, Luca se agață de relatarea biblică; dar nu lipsesc elemente care provin din tradiții iudaice (și creștine) extrabiblice: frumusețea lui Moise și formarea sa la înțelepciunea egipteană; viața lui Moise prezentată în trei perioade de 40 de ani⁶⁵; figura angelică drept intermediară în teofania tufișului și în darul Legii.

Descrierea lucană a lui Moise merită atenție. El este prezentat succesiv ca taumaturg, profet și legislator; dar figura sa de profet este cea care îl interesează pe Luca și primește o mai mare evidențiere. Moise întrupează împlinirea promisiunii făcute lui Abraham: ieșirea poporului din sclavie (v. 7); la rândul său însă, Moise nu este scopul, ci deschide spre o nouă promisiune, trimite la un altul, la Isus (v. 37), și îl prefigurează deja cu misiunea sa și cu destinul său.

Luca nu este un istoric imparțial, ci un credincios; el trasează o imagine despre profet, conformă cu propria sa intenție teologică: nu vorbește deci de etape în deșert, nu menționează diferitele infidelități ale lui Moise, nici alianța de pe Sinai, nici moartea profetului. Luca vrea să pună în lumină misiunea divină a lui Moise și, în contrast, încăpățânarea israeliților. Și pentru a face aceasta, naratorul îi aplică lui Moise schema de contrast utilizată în kerygma cristologică (*Fap* 2,22ss; 3,13s etc.).

Reiese un paralelism voit, chiar dacă discret, între Moise și Isus (și Ștefan)⁶⁶, o cristologie implicită. La fel ca Isus, Moise este puternic în cuvinte și în fapte (*Fap* 7,22, cf. *Lc* 24,19), acreditat de Dumnezeu prin semne și minuni (*Fap* 7,36, cf. *Fap* 2,22), respins de ai săi, dar constituit cap și eliberator (*Fap* 7,35, cf. *Fap* 5,31).

⁶⁴ Vezi, de exemplu, R. FABRIS, 222ss.

⁶⁵ Pentru a ajunge 120 de ani de viață, după *Dt* 34,7.

⁶⁶ J. DUPONT, *art. cit.*, 158, nota 11, vorbește de *procédé de transparence* sau procedeul de *insinuatio* și amintește de cel clasic din „vieți paralele”.

Iar Moise a împlinit realmente planul de eliberare a lui Israel din sclavie, ca și Isus, cel de salvare a Israelului și a națiunilor. Ambii s-au întâlnit cu opoziția israeliților. Idolatria – adorarea vițelului – este tocmai negarea totală a cultului pe care Dumnezeu îl aștepta de la ei (v. 7) și arată neascultarea ca o constantă care caracterizează întreaga istorie a lui Israel, și nu doar perioada din deșert. Pe linia profeților (*Ier* 1,11-16; 2,20-29 etc.; *Ez* 8 – 9 etc.), exilul în țara Babilonului este înțeles ca pedeapsă divină împotriva acestei idolatrii.

Toate acestea nu prefigurează și nu reflectă și situația prezentă a israeliților față de Isus și de predica creștină, cu devastarea țării care a urmat?⁶⁷

7,17-18. Ștefan începe cu descrierea situației, introducând-o imediat în linia istorico-salvifică a promisiunilor-împlinire. Cu nașterea lui Moise – nenumit încă –, stă să se împlinească ceea ce Dumnezeu i-a promis lui Abraham în *Fap* 7,7: ieșirea din Egipt.

Pentru Luca, schema promisiune-împlinire este deci deja validă în interiorul Vechiului Testament. Pentru descriere, naratorul urmează îndeaproape *Ex* 1,7-8 LXX. Și creșterea către „popor” (*laos*) este sub semnul alianței (*Fap* 7,8), dar această creștere se oprește cu venirea lui faraon care nu-l cunoaște pe Iosif⁶⁸.

7,19. Luca rezumă situațiile din *Ex* 1,10-22 promițând lucrările forțate și concentrându-se doar pe tentativa de ucidere a nou-născuților, mijloc ales pentru a opri creșterea poporului Israel.

Este o trecere pentru a ajunge cât mai repede la istoria lui Moise⁶⁹.

7,20-22. Copilăria lui Moise este relatată cu o anumită extindere. Luca o expune după triada biografiei clasice: naștere – creștere – educație⁷⁰, pe care autorul însuși o va prelua în *Fap* 22,3 referitor la tinerețea lui Paul.

⁶⁷ Vezi, în special, F. BOVON, *L'oeuvre de Luc*, cit., 82-91; S. LÉGASSE, *op. cit.*, 39-58.

⁶⁸ *kathôs* inițial din v. 17 are sensul rar temporal de „când, în timp ce” (Bauer, WZNT); nesi-guranță în mss. pentru verbul *homologeîn* („a face cu solemnitate, a acorda, a conveni”, *P74, Vaticanus, Alexandrinus, Sinaiticus* etc.); *ômosen* („a jura, a da mărturie”) citesc versiunile coptă și siriacă și multe minuscule; *D, P45*, versiunile armeană și georgiană au *epêggeilato* („a fi promis”).

Luca scrie *laos* („popor”) în loc de „fiii lui Israel”, dar utilizează aceleași verbe: *auxaneîn* („a crește”) și *plêthyneîn* („a multiplica”), ca *Ex* 1,7 LXX, și ca *Fap* 6,7. Luca se folosește de verbul *plêthyneîn* și pentru înmulțirea credincioșilor (*Fap* 6,1.7), pentru creșterea Bisericii (*Fap* 9,31), pentru răspândirea cuvântului Domnului (*Fap* 12,24).

În v. 18, în afară de inițialul *archi hou* (= *archi tou chronou hô[i]*: până în timpul în care), Luca urmează literal *Ex* 1,8 LXX.

⁶⁹ *kataphizesthai*: a acționa cu perspicacitate, ca în *Ex* 1,10; *hapax* în Noul Testament. *ka-koun*: „a maltrata, a oprima” (de 5 ori în *Fap*, încă o dată în *1Pt* 3,13 în Noul Testament): se realizează precizarea din *Fap* 7,6 (aceiași verb).

Inf. tou poieîn poate avea valoare finală sau consecutivă (BLASS, n. 400/8; ZERWICK, n. 383); *ektitheînai*: „a expune” (în Noul Testament doar de 4 ori în *Fap*); *eis to* + *inf.* cu sens final *zôogoneisthai* („a supraviețui, a menține în viață”, ca în *Ex* 1,17s; și *Lc* 17,33; în mod normal, sensul verbului este „a face să trăiască”: Haenchen).

În loc de inițialul și ambiguul *outos* (care s-ar putea referi și la Iosif), textul occidental (*D*) folosește un *kai* și dublează astfel prop. relativă.

⁷⁰ PLATON, *Crito* 50e, 51c; FILON, *Vita Mos.* 2,1.

Luca sintetizează textul biblic (*Ex* 2,2.5.10)⁷¹ adăugându-i, totodată, elemente legendare (normale în biografiile personalităților celebre) și prezente în scrierile extrabiblice; în special în ceea ce privește v. 22: educația la înțelepciunea egipteană⁷², proverbială în Antichitate (*IRg* 5,10; *Is* 19,11; Herodot, *Historia*, lib. 2; Platon, *Tim.* 21e), și anume la științele oculte, dar și la bunele maniere și la arta de a guverna: o înțelepciune în totalitate „profană”, în contrast cu cea a lui Iosif, primită ca dar de la Dumnezeu.

Iar redactorul adaugă, pentru a completa imaginea, că Moise era „puternic în cuvintele și în faptele sale”⁷³; el era deci pregătit pentru misiunea sa. Un Moise puternic în cuvinte contrazice deschis *Ex* 4,10 care îl prezintă ca bătălbăt⁷⁴. Dar expresia este prea asemănătoare cu cea din *Lc* 24,19 pentru a fi casuală. Moise prefigurează profetul așteptat asemănător lui.

7,23. La vârsta de 40 de ani se termină prima perioadă a vieții lui Moise și începe a doua: prima „vizită” la poporul său și călătoria în Madian⁷⁵. Această nouă etapă în existența profetului corespunde cu planul divin, pentru că se găsește sub semnul „timpului împlinit”.

Luca se leagă de relatarea din *Ex* 2,11-22⁷⁶, dar conferă o finalitate de mântuire la „vizita”⁷⁷ lui Moise la ai săi, întâlnire care, în schimb, este pur casuală în

⁷¹ Amintește de teme despre Moise care este crescut pentru trei luni în familia sa, care este luat din apele Nilului de către fiica faraonului, care îl consideră ca un fiu. Tema frumuseții lui Moise se găsește în TM (*tōb* are sensul grecescului *kalos*: frumos și bun), dar este deja amplificată în LXX care alege adj. *asteios* („grațios, draguț, strălucitor”), pe care Luca îl reia în *Fap* 7,20 (și *Evr* 11,23 într-un context asemănător, în Noul Testament); în afara Bibliei: FILON, *Vita Mos.* 1,9.18; IOSIF FLAVIU, *Ant.* 2,224.231s. Luca adaugă „lui Dumnezeu”: ca în *Iob* 3,3, ar putea echivala cu un superlativ: „divin de frumos” (Martini), dar și să aibă o semnificație mai puțin „profană”: drag lui Dumnezeu (Bauer). *anatrephein* („a hrăni”): doar de 3 ori în Luca, în Noul Testament (Iosif Flaviu, *Ant.* 2. 232; 9,142). Verbul *ektithehai* („a expune”) din v. 21 trimite la v. 19; *D* adaugă la v. 21 precizarea: „pe marginea fluviului”, reluată de *Ex* 2,3;

anairerein („a crește, a adopta”), ca *Ex* 2,5 LXX.

⁷² *paideuein* („a educa”), ca în *Fap* 22,3; în *Lc* 23,16.22 are sensul de „a răni”.

Moise educat la înțelepciunea egipteană: FILON, *Vita Mos.* 1,23; IOSIF FLAVIU, *Ant.* 2,232-237. Acest al treilea element al triadei (*educația*) este absent în textul biblic din *Ex*. Pentru figura lui Moise în iudaismul din diaspora și cel palestinian, vezi J. JEREMIAS, în ThWNT 4,854ss.

⁷³ *Dynatos en tini* („puternic în...”): *Ps* 23,8 LXX; *Sir* 21,7; 47,5; *Idt* 11,8 (G. Schneider); binomul „în cuvinte și în fapte” e un stereotip: *Rom* 15,18; *2Cor* 10,11; *Col* 3,17; *2Tes* 2,17 (LÉGASSE, *op. cit.*, 171).

⁷⁴ Tendința de a corecta acest pasaj negativ din *Ex* 4,10 se găsește în literatura extrabiblică: FILON, *Vita Mos.* 1,20s; IOSIF FLAVIU, *Ant.* 2,271s (*Sir* 45,3).

Mai mult decât a se referi la capacitatea oratorică a profetului, Luca ar fi putut să se gândească la eficacitatea intercesiunii pe lângă JHWH (Marshall).

⁷⁵ Periodizarea vieții lui Moise pornind de la datele din *Dt* 34,7 (Moise are 120 de ani în momentul morții), de la durata exodului (40 ani), și din *Ex* 7,7: Moise are 80 de ani când începe ieșirea din Egipt, ajunge la Luca din iudaism, preluat de la tradiția rabinică (vezi BILL 2,679s).

⁷⁶ Preia textual expresia greacă „frații săi, fiii lui Israel” (*Ex* 2,11). „A veni în minte” (lit.: „a se urca la inimă”) e o expresie biblică (*Is* 65,16; *Ier* 3,16; 39,35 etc.; *Ez* 38,10; în Noul Testament: *1Cor* 2,9; *Lc* 24,38).

⁷⁷ Verbul *episkeptesthai* cu sensul de a vizita, cu ideea de a da un ajutor, e drag lui Luca (e folosit de el de 7 ori din 11 în Noul Testament; în special *Lc* 1,68.78; 7,16; 19,44) și a primit deja în

textul biblic. Vizita lui Moise la israeliți face aluzie la cea pe care însuși Moise o va face mai târziu, când va fi trimis special de Dumnezeu.

7,24. Versetul se inspiră din *Ex* 2,11-22⁷⁸, fără să precizeze că acel „unul” era un evreu, cum face textul biblic: autorul presupune că episodul este cunoscut. Adăugând însă „tratat pe nedrept”, Luca dă gestului lui Moise o semnificație pozitivă pe care o va preciza în versetul următor⁷⁹.

7,25. Luca întrerupe momentan relatarea istorică, introducând acolo o reflecție personală destinată să dea interpretarea sa despre gestul lui Moise. Uciderea egipteanului era un act de eliberare, un semn datorită căruia evreii ar fi trebuit să înțeleagă că Dumnezeu acționa prin profetul său. Dar Israel nu a înțeles. Clar, din istoria trecutului, Luca vine la situația prezentă: cum pot iudeii să-l acuze pe Ștefan de a trece peste Moise, când ei înșiși nu au înțeles misiunea acestuia din urmă și continuă să demonstreze, față de Isus și de misiunea apostolică, lipsa lor cronică de înțelegere?⁸⁰

7,26. Luca urmează *Ex* 2,13, dar îl transcrie cu termenii săi⁸¹ și cu o orientare proprie. În timp ce, în *Ex* 2,13, un evreu maltratează un alt evreu și Moise acuză agresorul, în *Fapte*, agresiunea este reciprocă și Moise împlinește rolul de conciliator

Vechiul Testament o semnificație religioasă: venirea purtătoare de har și de mântuire din partea lui JHWH la poporul său (*Ex* 3,16.31; *Rut* 1,16; *Ps* 79.14 LXX; 105,4 LXX; vezi Légasse, *op. cit.*, 41).

⁷⁸ Reia lit.: „ucigând egipteanul” (*pataxas ton Aigyption*); *adikoumenos*: „tratat nedrept”; verbul *adikein* se întâlnește de 5 ori în *Fapte*, dar termenul poate să fi fost sugerat de *Ex* 2,13 (*ho adikôn*: „care acționează nedrept”); *amynesthai*: „a se apăra” (probabil, „a ajuta”, ca *Is* 59,16; Haenchen) e un *hapax* în Noul Testament;

poiein tēn ekdikēsîn: „a se răzbuna”, ca în *Lc* 18,7.

⁷⁹ Și Filon, *Vita Mos.* 1,43ss, justifică actul lui Moise împotriva acelei „bestii” de egiptean.

Textul occidental (*D*) adaugă „și îl ascunse în nisip” (*Ex* 2,12): făcând astfel însă, ascunde intenția lui Luca. Altă interpretare propusă: „Moise crede că este instrumentul lui Dumnezeu pentru a duce mântuirea fraților săi (v. 25). Dar nu a primit nicio chemare pentru aceasta și nu reușește decât să comită o crimă!” (Ch. L’EPLATTENIER, 79) Dar Luca încearcă să justifice tocmai acea „crimă” prezentându-l pe Moise ca apărător al celor oprimați.

⁸⁰ Reflecția din *Fap* 7,25 corespunde considerației despre misiunea lui Isus în *Fap* 3,17; 4,10-12; 13,27: mântuirea pe care Dumnezeu o dă definitiv în Isus se oprește la ignoranța iudeilor.

Tema mântuirii (*sôteria*) și vocabularul legat de ea sunt tipice teologiei lucane (vezi F. BOVON, *L’oeuvre de Luc*, cit., 168 cu nota 7);

dia cheiros („prin mâna lui”): expresia biblică familiară lui Luca (de 7 ori în *Fapte*);

„ar fi înțeles (v. 25a)... nu înțeleseseră (v. 25b)”: același verb *synienai*.

⁸¹ *tê(i) epiousê(i) hēmera(i)* = „ziua următoare” (ca în *Fap* 16,11; 20,15; 21,18; 23,11) în loc de *tê(i) hēmera(i) tê(i) deutera(i)*: „a doua zi”. Luca alege *ophthê* (aor. pas. al lui *horan*: „a vedea”) normal, utilizat pentru apariții divine sau cerești: v. 2; *Lc* 1,11; 9,31; 22,43; 24,34; *Fap* 2,3; 7,30.35; 9,17...; verbul *machesthai* („a da cu pumnul, a lupta”) în loc de *diaplēktizesthai* („a avea o încăierare”: *hapax* în LXX); verbul ebraic tradus cu *diaplēktizesthai* în *Ex* 2,13 va fi tradus cu *machesthai* în *Ex* 21,22; *Lev* 24,10; *Dt* 25,11; *2Rg* 14,6. Verbul *machesthai* presupune o voință reciprocă agresivă (vezi *La Bible d’Alexandrie. L’Exode*, ed. du Cerf, Paris 1989, nota la 2,13);

synallassein („a concilia”; imperf. *de conatu*: a se forța să concilieze); *hinati* = *hina ti*: „pentru că”.

Versiunea occidentală (*D*) scrie: „Atunci, o zi următoare apăru între ei în timp ce se certau și văzu că se maltratau...”

chemat să restabilească pacea⁸² între israeliți, o temă dragă lui Luca autorul, care prezintă pacea ca bun mesianic: *Fap* 10,36 (*Lc* 1,79; 2,14.29).

Între frați nu trebuie să fie nedreptate!

7,27-28. „Cel care îl asupra pe aproapele”⁸³. Luca se raportează imediat la relatarea biblică, adăugându-i, totodată, „îl respinsese”: este *leitmotiv*-ul care parcurge discursul lui Ștefan⁸⁴ și, în optica lui Luca, întreaga istorie a lui Israel. „Moise se adresează celor doi combatanți care reprezintă întregul Israel împărțit în el însuși” (Haenchen).

Autorul urmează deci textul *Ex* 2,15, din care, totodată, reușește să sugereze cititorului dimensiunea cristologică, pentru că, în alte părți ale *Faptelor*, aceeași terminologie este aplicată lui Isus, constituit de Dumnezeu „cap” (*Fap* 5,31) și „judecător” (*Fap* 10,42, cf. 17,31)⁸⁵.

7,29. În timp ce în *Ex* 2,15 Moise „se îndepărtează”⁸⁶ din teamă de faraon care a aflat de omucidere, Luca vede cauza fugii în cuvintele evreului⁸⁷: Moise fuge pentru că este respins de ai săi.

El se stabilește temporar în pământ străin⁸⁸, la Madian, în regiunea care se situează în Peninsula Sinai (*1Rg* 11,18) sau la orient de Aqaba (Bruce). Acolo, Moise devine tată a doi copii (*Ex* 18,3-6). De ce îi menționează Luca, din moment ce nu au importanță în relatare? Probabil pentru a da impresia de trecere a unui anumit timp, înainte de noua etapă care începe în versetul 30.

7,30-31. Episodul tufișului arzând inaugurează cel de-al treilea moment semnificativ al vieții lui Moise, întotdeauna potrivit periodizării în blocuri de 40 de ani.

Istoria mântuirii pornește dintr-o inițiativă divină care va avea un sfârșit pozitiv: Moise va face poporul să iasă din Egipt, după cum Dumnezeu îi promisese lui Abraham.

Luca urmează în mod liber *Ex* 3,1-10 LXX. Ca și în tradiția biblică și iudaică, manifestarea divină are loc prin intermediul unui înger⁸⁹, termen metonimic

⁸² Lit. „încerca să-i împace la pace”; „pace” pare pleonastic: Luca insistă pe temă.

⁸³ *legei tō(i) adikounti... ton plēsion*: „Zice celui care a acționat injust... aproapele” (*Ex* 2,13b LXX); *ho de adikōn ton plēsion*: „celui care acționa injust contra apropiatului” (*Fap* 7,27a).

Fap 7,27b-28 reia literal *Ex* 2,14ab LXX (în afară de adv. *echthes* în loc de *chthes*: „ieri”).

⁸⁴ Cf. vv. 35.39; verbul „a respinge” (*apōthein*) e utilizat adesea în LXX pentru a vorbi despre refuzarea lui Dumnezeu de către Israel (*Jdc* 6,13; *1Sam* 12,22; *Ps* 42,2 LXX; 43,9 LXX etc.).

Vezi și *Fap* 13,46: refuzul din partea iudeilor din Antiohia Pisidiei de a primi predica lui Paul.

⁸⁵ *tis me/se katestēsen kritēn/dikastēn*: „cine m-a/te-a stabilit pe mine/tine judecător”: formula juridică se găsește în *Lc* 12,14 pe buzele lui Isus.

⁸⁶ LXX folosește verbul *anachōrein*, mai puțin puternic decât *pheugein*: „a fugi” (*Fap*). Verbul din *Ex* 2,15 (de la care derivă termenul *anahoret*) i-a sugerat lui Filon să-l prezinte pe Moise în meditație filosofică (*Vita Mos.* 1,48), și Părinții capadocieni (Vasile și Grigore de Nissa) idei despre monahism. Prep. *en* – în *en tō(i) logō(i)* – din cauza, motivația (Zerwick, n. 119).

⁸⁷ Cum face și *Jub.* 47,12.

⁸⁸ *paroikos* (cf. v. 6): străin, rezident fără drepturi politice (*Ex* 2,22: *paroikos* = ebraicul *gēr*).

⁸⁹ Cf. *Ex* 3,2. Diverse mss. scriu, ca LXX, „îngerul Domnului”. Luca folosește obișnuit verbul *ōphthē* („apăru, se făcu văzut”) pentru a vorbi de o apariție (*Lc* 22,43; *Fap* 7,2.30.35); în cazul nostru, verbul se întâlnește în *Ex* 3,2 LXX;

folosit în locul lui „Dumnezeu”, după cum arată același *crescendo* narativ în Fap 7,30-32 (Ex 3,4.7).

Nu este exclus ca naratorul să aibă un interes în a preciza locul apariției: în deșertul Sinai⁹⁰; după Légasse, pentru a sugera că Dumnezeu nu poate fi închis într-un edificiu⁹¹.

În v. 31 Luca sintetizează, simplificând, Ex 3,2-5⁹²: este vocea Domnului, acum, cea care se aude: Dumnezeu, în schimb, rămâne invizibil⁹³.

7,32-34. Luca relatează destul de fidel cuvintele pe care JHWH i le adresează lui Moise în Ex 3,5-10⁹⁴, dar inversează ordinea versetelor din Ex 3,5-6, relatând mai întâi autoprezentarea lui Dumnezeu și apoi porunca dată lui Moise de a-și scoate încălțăminte.

El modifică deci schema teofaniei, păstrând elementele principale (autorevelarea lui Dumnezeu, reacția umană de frică, trimiterea în misiune), punând accentul nu pe Numele divin, ci pe trimiterea în misiune.

Dumnezeu deci nu uită promisiunea făcută patriarhilor; el rămâne fidel lui însuși, iar faptele sale, expresie a acestei fidelități, dau sens istoriei.

A-și scoate încălțăminte⁹⁵ este un fapt normal în Orient, atunci când se intră într-un loc sacru; pe Luca îl interesează faptul ca Sinai, care nu se află între marginile țării promise, să fie proclamat „pământ sfânt”: Dumnezeu nu se lasă circumscris în Israel.

Dumnezeu îl trimite, prin urmare, explicit pe Moise în Egipt. Reliefarea pe care autorul o dă acestui mandat întărește contrastul cu reacția de refuz din partea poporului.

7,35. Tonul narativ este acum întrerupt; stilul este cel al rechizitoriului⁹⁶.

„în flacăra de foc a unui tufiș” = între flăcările unui tufiș arzând; unele mss. (P74, A.C.E. și minuscule) citesc, ca LXX, „în foc de flăcări...”, dar LXX scrie „din (*ek*) tufiș”.

⁹⁰ Ex 3,1 vorbește de muntele Horeb (*Kôreb*), destul de repede identificat cu Sinai (Ex 3,12 cf. 19,11ss; *Jub.* 48,2): locul apariției divine a fost deci identificat cu locul dăruirii Legii.

⁹¹ *Op. cit.*, 44.

⁹² Reia din Ex 3,3 termenul *horama* („viziune”); verbele sunt tipic lucane: *thaumazein* („a uimi”), *proserchesthai* („a se apropia”) și *katanoein* („a observa, a examina, a studia”).

⁹³ Cf. Fap 9,4; 22,7.8; 26,14: pentru apariția Celui Înviațat lui Saul.

⁹⁴ V. 32a = Ex 3,6: TM și LXX citesc la sing. „Dumnezeul tatălui tău”. În reacția lui Moise, în v. 32, Luca folosește vocabularul propriu: *entromos genomenos* (lit. „devenit tremurător”; și în Fap 16,29), *katanoein* („a privi”): verb tipic lucan (de 8 ori din 14 în Noul Testament; cf. Lc 12,24.27, dif. Mt; Lc 20,23, dif. Mc). Pentru ceea ce privește v. 33 = Ex 3,5: inițiala *eipen de* + subiect este cvasi-exclusivă în Noul Testament. V. 34 condensează Ex 3,7-8.10; Luca scrie *stenagmos* („geamăt”, apare doar încă o dată: Rom 8,26) în loc de *kraugé* („strigăt”) și folosește „în Egipt” *loco* „la faraon, regele Egiptului”. De notat în v. 34 semitismul *idôn eidon* (care redă ebraicul inf. absolut): repetarea dă emfază verbului finit; *deuro aposteilor*: un conjunctiv *hortativus* care întărește valoarea exortativă a verbului: „vino, că te trimit...” (Blass, n. 364,1) și accentuează deci originea divină a misiunii lui Moise.

⁹⁵ *hypodēma* („încălțăminte”), ca în Lc 3,16; dar aluzia la acest text mi se pare improbabilă; pentru Williams: după cum Moise îl venerează pe Dumnezeu, așa Botezătorul îl venerează pe Isus.

⁹⁶ După J. DUPONT (*art. cit.*, 156s), v. 35 slujește de legătură între *narratio* și *argumentatio*.

Construcția vv. 35-39 este îngrijită: „acest Moise” (*touton* la ac.: subiectul rămâne Dumnezeu în v. 35) va fi reluat de trei ori la începutul vv. 36.37.38 cu pron. demonstrativ *houtos* (acum la

Utilizând modelul „schemei de contrast”, prezent în discursurile misionare (cf. *Fap* 3,13; 5,31), Ștefan recapitulează ceea ce e scris în vv. 23-29 (refuzul lui Moise de către israeliți) și în vv. 30-34 (trimiterea din partea lui Dumnezeu): tocmai Moise, care este respins de popor, este ales de Dumnezeu pentru a elibera poporul⁹⁷.

Luca generalizează cazul particular din v. 27: refuzarea unui necunoscut devine simbol al refuzării întregului popor.

Luca nu uită cititorii săi creștini în v. 35, din care transpare în mod special o cristologie implicită care-i pune în paralel pe Moise și Cristos. Referindu-se doar la v. 27, Luca alege verbul *arneisthai* („a respinge”), ca în kerygma cristologică din *Fap* 3,13, în loc de *apôthein* (v. 27). Tot din v. 27 el reia titlurile de „cap și judecător”, dar le actualizează în „cap și mântuitor”: titluri ale lui Cristos: cap (*Fap* 3,15; 5,31), mântuitor (în Vechiul Testament, aplicat doar lui Dumnezeu)⁹⁸.

7,36. La acest punct, atenția – după „acel Moise” – se îndreaptă spre opera de eliberare săvârșită de profet⁹⁹: scurtă aluzie la plăgile din Egipt, la traversarea Mării Roșii și la minunile săvârșite în deșert timp de 40 de ani. Moise realizează, prin urmare, promisiunea divină făcută lui Abraham (*Fap* 7,7).

Cu expresia „minuni și semne”, Moise este introdus în seria trimișilor lui Dumnezeu, ca Isus și apostolii, chemați la o misiune în istoria mântuirii.

7,37. Ca al doilea punct, este pusă în lumină carisma profetică a lui Moise¹⁰⁰: ea constă în vestirea profetului escatologic¹⁰¹, identificat implicit cu Isus. Și această profeție deci s-a împlinit.

nominativ): de fiecare dată este sintetizat un eveniment important al misiunii lui Moise: ieșirea din Egipt (v. 36), promisiunea lui Mesia (v. 37), darul Legii (v. 38). Menționarea refuzului israeliților din v. 35 re apare în v. 39 înainte de incluziune. Construcția retorică: *houtos estin...* este asemănătoare stilului laudei lui Dumnezeu; în Filon, *Leg. Caj.* 145ss, este aplicată împăratului (vezi CONZELMANN, *in loco*). G. Schneider prezintă v. 35 ca o „insertie creștino-deuteronomistă”. În Luca, „acel Moise” amintește de „acel Isus” din *Fap* 2,32.36, cf. v. 23.

⁹⁷ Aluzia finală la tufișul arzător reia v. 30: „prin mâna îngerului” = ebraism: prin intermediul îngerului.

⁹⁸ *lytrôtês* („răscumpărător”) e un *hapax* în Noul Testament și se întâlnește doar de două ori în LXX (*Ps* 18,14 LXX și *Ps* 77,35 LXX); Luca cunoaște termeni ai aceleiași familii: *lytrousthai* (*Lc* 24,21); *lytrôsis* (*Lc* 1,68; 2,38).

„Cap” aplicat lui Moise se întâlnește și în FILON, *Vita Mos.* 1,71, și în IOSIF FLAVIU, *Ant.* 2, 268. Dar Luca sugerează cititorului titlul cristologic din *Fap* 3,15 etc.

⁹⁹ „Minuni și semne” ca în *Fap* 2,19.22.43; 6,8; amintește de *Ex* 7,3 (unde însă Dumnezeu este subiectul) și *Dt* 34,11, care are și verbul *poiein* (în cele două texte veterotestamentare, totodată, se întâlnește „semne și minuni”).

¹⁰⁰ Construcția: *houtos estin...* *ho* + verb: aparține stilului encomiu. Pentru G. Schneider, v. 37, ca v. 35, este o reelaborare creștino-deuteronomistă prelucană (pe linia modului său de a vedea „istoria tradiției” a discursului lui Ștefan). Textul occidental (*D*) adaugă: „el, îl veți asculta”.

¹⁰¹ *Dt* 18,15 este deja citat în *Fap* 3,22.

În *Fap* 7,37 citarea este aproape asemănătoare celei din LXX, dar Luca urmează mai degrabă ordinea termenilor care se găsesc în *Fap* 3,22.

„Fiii lui Israel”: stil biblic „israeliții”.

În contextul acuzelor împotriva lui Ștefan, trimiterea la Dt 18,15 este semnificativă: tocmai Moise este cel care l-a vestit pe Isus.

Probabil, acest text din Dt 18,15, cunoscut în tradiția creștină¹⁰², l-a împins pe Luca să dezvolte paralelismul dintre Moise și Isus.

7,38. În sfârșit, Moise este prezentat ca mediator al darului Legii, un aspect dominant în cultura iudaică a timpului. Și ideea că Legea este dată lui Moise printr-un înger provine din tradiția iudaică și nu derivă direct din Biblie¹⁰³.

Versetul, construit ca versetul 37, este supraîncărcat¹⁰⁴.

Luca se gândește la marea adunare a lui Israel în ziua darului Legii¹⁰⁵. Moise primește legea prin intermediul unui înger și se află între acesta din urmă și Israelul adunat, aproape de înger și împreună „cu părinții noștri”. Acest Moise, pe care israeliții îl vor respinge, a vorbit chiar și cu un înger.

Luca, totodată, nu folosește termenul „Lege”, ci „cuvinte de viață”¹⁰⁶, expresie care, ca atare, nu se întâlnește în *Pentateuh*, chiar dacă Dt 32,47 poate să o sugereze: Legea „nu este un cuvânt gol pentru voi, ci e viața voastră; pentru acest cuvânt veți petrece multe zile pe pământ...”. Pentru Luca, oricum, este vorba de viața învierii, și nu de o viață pământească îndelungată.

Pe buzele lui Ștefan, expresia „cuvinte de viață” pentru a desemna Legea este o replică decisă la acuza pe care iudeii i-au adresat-o în Fap 6,13s. Ea arată, de altfel, atitudinea pozitivă pe care însuși Luca o are față de Legea lui Moise: Legea este, totodată, purtătoare de viață și, prin urmare, validă și actuală (chiar dacă nu în toate preceptele sale) pentru creștini, chiar dacă această viață nu constă în mulțimea zilelor în țara promisă, ci în viața veșnică în împărăția lui Dumnezeu.

7,39-40. Elogiul lui Moise este urmat, tot în aceeași frază și deci în contrast puternic, de descrierea atitudinii negative a israeliților, atitudine de neascultare

¹⁰² Aluzie la Dt 18,15 în tradiția ioanee (In 6,14). Filon și Iosif Flaviu îl cunosc pe Moise ca profet, dar nu în raport cu Dt 18,15. Textul biblic e citat rar în literatura rabinică (BILL 2, 626s), dar are importanța sa în tradiția samariteană (ceea ce nu justifică o dependență de această tradiție în Fap 7,37; vezi LÉGASSE, *op. cit.*, 173s), și la Qumran: 1QS 9,11; 4QTest 5-8.

¹⁰³ O eventuală relație biblică se află în Dt 33,2 LXX și Ps 67,18. Mediarea angelică e mărturisită în Evr 2,2 și cu valență negativă însă în Gal 3,19.

În tradiția iudaică: IOSIF FLAVIU, *Ant.* 15,136 („cea mai bună dintre învățăturile noastre și lucrul cel mai sfânt în legile noastre l-am învățat de la îngerii lui Dumnezeu”; nu este sigur că se referă la îngerii propriu-ziși); *Jub.* 1,29; 2,1; vezi și BILL 3,556.

¹⁰⁴ Vezi LÉGASSE, *op. cit.*, 52, care distinge o construcție concentrică:

„Acesta este cel care a fost

a – în adunare

b – în deșert

c – cu îngerul care îi vorbea

b' – pe Sinai

a' – cu părinții noștri”.

¹⁰⁵ Termenul *ekklesia* poate să îi fi fost sugerat de Dt 18,16 care urmează anunțul profetului escatologic. Termenul este biblic (*qahal JHWH* = *ekklesia* în LXX: Dt 4,10; 9,10), dar cu siguranță este sugestiv pentru urechea unui creștin.

¹⁰⁶ În Fap 5,20, „cuvinte de viață” indică evanghelia, întrucât e purtătoare de viața învierii.

întărită insistent: „nu au vrut să fie ascultători” – „au respins” – „s-au întors în inima lor către Egipt”¹⁰⁷.

În timp ce textul biblic (*Num* 14,3) vorbește de o întoarcere în Egipt doar intențională, și nu efectivă, pentru Luca întoarcerea este adevărată, chiar dacă săvârșită în inimă: o adevărată cădere în idolatrie, adică în sclavia spirituală, simbolizată de o întoarcere în Egiptul păgân, mai gravă decât o simplă nostalgie¹⁰⁸.

Episodul vițelului de aur¹⁰⁹ rezumă atitudinea negativă care caracterizează poporul de-a lungul istoriei sale: neascultarea față de Dumnezeu și față de Legea sa duce la un cult fals, la o pervertire profundă a omului în raporturile sale cu Dumnezeu.

Fidelitatea față de JHWH – neascultarea Israelului – este pe linia viziunii deuteronomiste a istoriei Israelului¹¹⁰.

În contextul discursului din *Fap* 7: acuzatorii lui Ștefan aparțin unui popor care a respins Legea (și adevăratul cult al lui Dumnezeu) încă din momentul în care ea a fost dată lui Moise.

7,41. Autorul sintetizează episodul vițelului de aur relatat în *Ex* 32¹¹¹. Sunt prezente teme biblice: vițelul de aur, simbol al cultului idolatric; distracția legată de idolatrie (*1Cor* 10,7); idoli, opera mâinilor omului, simbol al orbirii și inconstinței (*Ps* 114,4 LXX; 134,15 LXX; *Is* 44,9ss; *Înt* 13,10; 14,1.8-9 etc.).

În timp ce în LXX subiectul verbelor este Aaron, în *Fap* 7,41 este poporul. Israelul este coborât la rangul păgânilor (*Fap* 17,24).

Ajungem la punctul cel mai de jos al înstrăinării religioase.

7,42-43. Și acum, pedeapsa: Dumnezeu abandonează israeliții¹¹², care cad în idolatrie. Reiese principiul expus în *Înt* 11,16: „Cu aceleași lucruri prin care omul păcătuiește, cu aceleași este mai apoi pedepsit”. Pedeapsa amintește cadrul delinuat de Paul în *Rom* 1,24.26.28. Dar în timp ce pentru apostol idolatria păgânilor are drept consecință pervertirea lor morală, pentru Luca, aceeași idolatrie

¹⁰⁷ „Nu au vrut să fie ascultători” *loco verb* simplu a nu asculta, subliniază responsabilitatea; *apôthein* („a respinge”) la absolut poate să se refere la Moise (ca în v. 27) sau la „cuvinte de viață”. Textul occidental (*D*) scrie *apestraphêsan* („s-au desprins”) în loc de *estraphêsan* („s-au întors”). În v. 39, aluzia la *Num* 14,3, cf. *Ex* 16,3 (a se întoarce în Egipt).

¹⁰⁸ Vezi LÉGASSE, *op. cit.*, 54. Conzelmann vorbește de o transcriere în cheie psihologică a *Num* 14,3 și Haenchen de o spiritualizare. Inima este centrul voinței, acolo unde se iau deciziile responsabile. Expresia „în inimă” e familiară redactorului: *Lc* 1,66; 2,19.51; 12,45; *Fap* 5,4.

¹⁰⁹ V. 40 = *Ex* 32,1.23: cererea poporului făcută lui Aaron e preluată aproape literal din LXX. Luca, e adevărat, presupune că episodul este cunoscut, pentru că nu redă motivul adevărat al absenței lui Moise. De notat în v. 40b *nominativus pendens* – „acest Moise”: subiect logic pus emfatic la început (ZERWICK, n. 25).

¹¹⁰ Viziune prezentă și la Qumran: *CD* 3,7-11.

¹¹¹ *moschopoiein* = *poiein moschon* („a face un vițel sau un taur tânăr”: *Ex* 32,4b); *thysia* („sacrificiu”: *Ex* 32,6b); *euphrainein* („a se veseli, a se bucura”: verbul este la imperf.) amintește distracția din *Ex* 32,6c; „din mâinile lor” = *Ex* 32,4a. Vezi și FILON, *Vita Mos.* 2, 165.

¹¹² *strephēin* („a se îndrepta, a se întoarce”) poate avea sens tranzitiv (Dumnezeu i-a întors spre...) sau reflexiv: Dumnezeu se întoarce = se îndepărtă.

este pedeapsa dată lui Israel: poporul aduce cult armatei cerului, adică astrilor considerați divini¹¹³.

Cu o introducere tipică lucană¹¹⁴ este citată „cartea” profetului Amos (Am 5,25-27 LXX). Autorul urmează versiunea LXX¹¹⁵, ea însăși o parafrazăre a textului ebraic, cam obscur.

Amos prezintă timpul deșertului ca o perioadă ideală în care poporul este unit cu JHWH, fără să fie nici templu, nici cult. Luca face din aceasta un motiv de reproș: perioada exodului este văzută ca timpul în care nu-i este oferit un cult lui JHWH pentru că poporul s-a dedat la idolatrie!

Idolatria Israelului, începută încă de la exod, continuă până la exilul babilonian, văzut ca pedeapsă pentru o asemenea apostazie.

Respingându-l pe Isus și apostolii săi, iudei nu cad oare într-un cult neautentic și distrugerea Ierusalimului nu este probabil consecința acestei atitudini a lor?

Luca prezintă cititorului o panoramă a istoriei Israelului negativă și comprehensibilă la timpul său; ea este, fără îndoială, tendențioasă. Dar nu este oportun a-l acuza de antisemitism: el, probabil, face personală o critică pe care creștinii epocii o adresau iudeilor, pe linia viziunii deuteronomiste și a profeților¹¹⁶.

⁴⁴ „Părinții noștri aveau în pustiu cortul mărturiei, după cum a hotărât cel care îi spusese lui Moise ca să-l facă după modelul pe care-l văzuse, ⁴⁵ iar părinții noștri, după ce l-au primit, l-au purtat cu ei sub conducerea lui Iosue când au luat în stăpânire [țara] păgânilor pe care Dumnezeu i-a alungat dinaintea părinților noștri și așa [a rămas] până în zilele lui David. ⁴⁶ Acesta a aflat har înaintea lui Dumnezeu și a cerut să găsească o locuință pentru Dumnezeul lui Iacob. ⁴⁷ Solomon i-a construit o casă. ⁴⁸ Însă Cel Preaînalt nu locuiește în casă făcută de mână [de om], după cum spune profetul: ⁴⁹ «Cerul este tronul meu, iar pământul, scaunul picioarelor mele. Ce fel de casă îmi veți construi, spune Domnul, sau care este locul meu de odihnă? ⁵⁰ Oare nu mâna mea a făcut toate acestea?»”

Cu mențiunea cortului mărturiei este introdusă tema templului¹¹⁷. De la deșert se trece rapid în pământul palestinian, unde cortul este primit din generație în generație, până când Solomon construiește templul din Ierusalim.

¹¹³ Expresia „armata cerului” se întâlnește în Ier 7,18; 19,13 LXX. Pericolul unui cult astral al lui Israel în timpul exodului este denunțat în Dt 4,19; Os 12,2-4 LXX.

¹¹⁴ Cf. Lc 3,4; 20,42; Fap 1,20 (doar în Mc 12,26).

¹¹⁵ v. 42 = Am 5,25 (câteva mutări de cuvinte);

v. 43 = Am 5,26-27: Luca adaugă „pentru a le adora”; schimbarea cea mai semnificativă este la final: „dincolo de Babilonia” în loc de „dincolo de Damasc” (adică Asiria, locul deportării Regatului de Nord). LXX traduce greșit ebraicul *Sakkuth* (un zeu asiro-babilonian) cu *skênê* („cort”) și „regii voștri” cu *Moloc* (rege = *mlk*, în ebraică) (vezi Haenchen, nota *in loco*). Alegerea textului din Amos putea fi sugerată lui Luca de expresia „pentru 40 de ani în deșert”.

A. Weiser ține cont de diversitatea pedepsei (abandonul lui Dumnezeu în v. 42 și exilul în v. 43) pentru a considera v. 42a tradițional și a atribui vv. 42b-43 redactării.

¹¹⁶ Vezi, de exemplu, Ier 1,11-16; 2,20-29 etc.; Ez 8-9 etc.: exilul văzut ca pedeapsă pentru idolatrie (vezi LÉGASSE, *op. cit.*, 58).

¹¹⁷ Nu este nicio contradicție între manifestarea religioasă a cortului mărturiei voit de Dumnezeu și acuza precedentă de idolatrie generalizată; nici nu trebuie opuse două culte în concurență – cortul lui Moloc și cel al mărturiei –, care ar merge împreună!

Și această parte a discursului lui Ștefan se termină cu un cuvânt pronunțat de Dumnezeu însuși și preluat din *Is* 66,1-2.

Este secțiunea cea mai discutată între exegeți:

– Deși Luca exprimă punctul de vedere propriu, el redă, probabil, un ecou al teologiei eleniștilor contra templului? Răspunsul variază în măsura în care se recunosc în aceste versete elemente tradiționale sau nu¹¹⁸.

– Cum trebuie înțeleasă, apoi, critica lucană împotriva templului din Ierusalim? Este vorba de o contestare radicală bazată pe ideea că înălțarea templului ar fi fost contrară voinței lui Dumnezeu?¹¹⁹ În acest caz, s-ar releva o separare netă între versetele 44-46 și 47-50 și, prin urmare, o contrapозиție între cortul mărturiei voit de Dumnezeu și templul văzut ca o greșeală a omului; și ar fi necesar să se atribuie o valoare adversativă particulei *de* a versetului 47.

Acuza lui Luca apare mai pronunțată¹²⁰ și nu trebuie să fie pusă în contrast cu concepția sa care se manifestă în restul operei. Ceea ce critică autorul nu este existența însăși a templului, ci o idee greșită cu privire la templul însuși, aceea care pretinde de a-l circumscrie pe Dumnezeu într-un edificiu pământesc¹²¹. Dacă cerul și pământul sunt locul prezenței celui Preaînalt, la fel e și templul, dar fără privilegii particulare. În definitiv, Luca reia o rezervă deja exprimată de Solomon: „Iată, cerurile și cerurile cerurilor nu pot să te cuprindă, cu atât mai puțin această casă pe care eu am construit-o!” (*1Rg* 8,27)

7,44. Fără trecere gramaticală (dar pregătită puțin de context), începe o istorie scurtă a locului de cult al lui Israel¹²². În timpul exodului, israeliții purtau cu ei „cortul mărturiei”¹²³, semn al prezenței lui JHWH în mijlocul poporului, dar o prezență care nu se lasă fixată într-un loc determinat.

¹¹⁸ Pentru Weiser, vv. 44-47 sunt prelucane; Luca adaugă critica împotriva templului. Pentru G. Schneider, Luca adaugă citația (vv. 48b-50) actualizând împotriva templului (*Lukas, Theologe der Heilsgeschichte*, 248). Pentru J. Dupont, finalul discursului i-ar corespunde *reprehensio*, după regulile retoricii.

¹¹⁹ Așa, comentariile lui Conzelmann, Haenchen, Roloff, Weiser, Mussner (în *Jesus und der Menschensohn*, 285), în parte, G. Schneider (vezi *Lukas, Theologe...*, 248, nota 121). Plecând de la refuzul lui Isus de către iudei, Dumnezeu nu mai locuiește în templu, ci locuința sa se află unde este Isus (*Fap* 1,55): așa, Mussner, Weiser. Această explicație însă nu justifică o critică radicală a lui Luca împotriva templului înainte de Cristos.

¹²⁰ De din v. 47 nu are în mod necesar valoare adversativă: vezi S. Arai (*art. cit.*, 408), Larsson (*art. cit.*, 219), Légasse, *op. cit.*, 63.

¹²¹ Vezi Arai, Larsson, Kilgallen, Légasse.

¹²² Se trece de la tonul polemic la stilul narativ: schimbare atribuită de adepții lui Dibelius la o diversitate de surse; de la J. Dupont la tehnica retoricii. R. Pesch vede o legătură de conținut cu ceea ce precede: Israel poartă cu sine cortul lui Moloc, în timp ce Dumnezeu le dăduse cortul mărturiei. Dar, cum observă Légasse, legătura este doar materială (în termenii „cort” și „în deșert”) și cu v. 44 începe un alt centru de interes (60s).

¹²³ Expresia, în LXX, traduce două diverse expresii ebraice (cortul mărturiei, cortul întâlnirii). Cortul mărturiei conținea arca, care, la rândul său, conținea tablele legii.

Cortul a fost construit din porunca îngerului mediator¹²⁴ și după modelul ceresc¹²⁵; el era deci în voința lui Dumnezeu.

7,45. Din deșert ajunge în pământul Palestinei prin lucrarea lui Iosue¹²⁶. Se realizează, așadar, o altă promisiune divină făcută lui Abraham¹²⁷. Luca nu insistă asupra aventurilor arcei sub judecători, nici nu pune accentul pe lupta pentru eliberare. Cortul este primit din generație în generație până la David¹²⁸.

7,46-47. Versetul începe cu o judecată pozitivă asupra lui David, în conformitate cu ideea pe care Luca și-o face despre acest rege: destinatar al promisiunii din 2Sam 7, devenit antecesorul lui Isus, înconjurat de favoarea specială a lui Dumnezeu¹²⁹.

Cum trebuie interpretat textul?

O primă posibilitate este aceea de a traduce *skênôma* cu „cort” și de a citi: David „a cerut să se găsească un cort”, referindu-se la cortul pe care regele l-a făcut să se înalțe la Ierusalim pentru a primi arca (2Sam 6,17; 7,2) și opunând acest fapt, plăcut lui Dumnezeu, construirii templului prin lucrarea lui Solomon (v. 47), care nu a fost plăcut lui Dumnezeu.

Dar *skênôma* are și semnificația mai generală de locuință, așezare¹³⁰, semnificație favorabilă la aluzia clară la Ps 131,5 LXX, unde se citește: „... până când nu va găsi un loc (*heurô*) pentru Domnul, o locuință (*skênôma*) a Dumnezeului lui Iacob (*theô[i] Iakôb*)”.

David deci plănuia, conform relatării biblice, construirea unui templu lui YHWH, construire pe care Solomon o va duce la capăt. Nu este opoziție între acțiunea lui David și aceea a lui Solomon.

Există o dificultate textuală la sfârșitul versetului 46: sunt manuscrise care reproduc expresia „Dumnezeului lui Iacob”, ca în Ps 131,5 LXX; în cele mai

¹²⁴ „cel care vorbi”, vezi v. 38.

¹²⁵ Ex 25,40 LXX (*typos* = imagine); în Ex 25,9, LXX traduce *paradeigma* = model. În Evr 8,5, cortul mărturiei este văzut ca prefigurare a adevăratului cort care este în cer și în care Cristos a intrat ca mare preot prin moartea și învierea sa. Luca vrea, probabil, să pună în opoziție cortul făcut după modelul „ceresc” cu templul construit „de mâna omului”(v. 48)? Verbul „a fi” + dat. are valoare de „a avea”. Textul occidental pune prep. *en* în fața a „părinții noștri” și, prin urmare, citește: „cortul era, la părinții noștri, în deșert...”.

¹²⁶ Numele grec *Iêsous* e sugestiv pentru un creștin (Iosue și Isus au aceeași rădăcină ebraică).

¹²⁷ Vezi Fap 7,5; și ca în v. 5, Luca se folosește de cuvântul *kataschesis* („posesie”) pentru a indica pământul. Începutul versetului este lukan: pron. relativ + *kai*: Lc 6,13.14; 7,49 etc.; Fap 1,3.11; 10,39; 11,30 etc.

¹²⁸ *diadechesthai*: a primi prin succesiune sau ca moștenire, un *hapax* în Noul Testament.

exôthein: a cuceri, doar în Fap 27,39 în Noul Testament.

¹²⁹ Vezi F. BOVON, *Luc le Théologien*, cit., 101s;

charis cu sensul de favoare divină: Lc 1,30; 2,40.52; Fap 13,43; 14,3 etc. Expresia „a afla har înaintea lui Dumnezeu” este biblică: Gen 47,25.29; Ex 33,13.17 etc.

¹³⁰ G. SCHNEIDER, *in loco*. LÉGASSE, 61s: în 2Rg 6,17; 7,2 LXX textul grec utilizează *skênê*, și nu *skênôma*, pentru a indica cortul arcei; mai mult, Ps 131,3 LXX, puțin mai înainte de v. 5, scrie *skênôma* cu semnificația evidentă de locuință: „dacă voi intra în locuința casei mele...”: David, de fapt, nu locuia în corturi în palatul său! (KILGALLEN, *art. cit.*, 180, nota 13; Légasse, *op. cit.*, 62)

importante însă se citește „casei lui Iacob”¹³¹ și este lecția de preferat. „Casa lui Iacob” este sinonim cu „poporul lui Israel”; pentru Luca deci, David cere să se găsească un edificiu sacru¹³² pentru a satisface dorința poporului. Aceasta este explicația lui Légasse, până acum cea mai plauzibilă: „Pentru acest popor, pentru uzul său, cere David să se construiască templul, nu pentru Dumnezeu care nu are deloc nevoie de el”¹³³.

7,48-50. Nouă schimbare de ton. Reapare punctul polemic, cu o declarație exprimată sub formă de adevăr general: cel Preaînalt nu locuiește în construcții făcute de mâna omului¹³⁴. Formulându-și astfel propria gândire, Luca evită să spună că Dumnezeu nu este prezent în templul din Ierusalim, dar afirmă transcendența divină: Dumnezeu nu poate fi închis într-un loc determinat, fără a nega prezența sa în templu¹³⁵.

Declarația din versetul 48 făcea parte din propaganda iudeilor din diasporă și apoi a creștinilor, împotriva cultului păgân (*Fap* 17,24). Ea se putea sprijini pe afirmații biblice, ca *Is* 66,1-2a, pe care Luca le citează în concluzia de la *argumentatio*¹³⁶. Terminând citația cu un semn de întrebare (retoric), el îi dă incisivitatea unei interpelări directe.

¹³¹ P74, *Vaticanus*, *Sinaiticus*, text occidental (D)... Cine susține traducerea „Dumnezeului lui Iacob” se bazează pe faptul că ea e conformă cu citatul din *Ps* 131,5; este în sintonie cu *autô(i)* din versetul următor: „îi (= lui Dumnezeu) construi o casă”; și mai ales că „a găsi o locuință casei lui Iacob” nu ar avea sens. Dar „casei lui Iacob” este *lectio difficilior* și nu se înțelege pentru care motiv un copist ar fi schimbat *theô(i)* în *oikô(i)* (în afară de faptul că se acceptă explicația dificilă a lui Haenchen: un copist ar fi scris *oikô(i)* în loc de un iligibil *theô(i)*, dată fiind frecvența expresiei *oikos Jakôb*; diverse mss. au preferat apoi din nou *theô(i)*, ca în psalm). Luca știe expresia biblică „casa lui Iacob” (*Lc* 1,35, cf. *Ex* 19,3; *Is* 2,5; 8,17; 48,1). În *Fap* 1,46, „casei lui Iacob” nu depinde de *2Sam* 7,26s (= *2Rg* LXX), dar este o schimbare voită pe care Luca o face asupra *Ps* 131,5 LXX.

¹³² De notat unicitatea expresiei „a găsi o casă”, ca în *Ps* 131,5.

¹³³ *Op. cit.*, 62. Trebuie, în consecință, să se dea aceeași semnificație la *autô(i)* nel v. 47, ceea ce este posibil, dar apare forțat, pentru că în mod spontan *autô(i)* este folosit pentru Dumnezeu în v. 47 (G. Schneider); se naște, atunci, o tensiune cu interpretarea dată v. 46. Soluție posibilă: după ce s-a dat cititorului sensul corect în v. 46 (templul servește pentru om, nu lui Dumnezeu), Luca reia expresia obișnuită (a construi o casă lui Dumnezeu) pe care cititorul o va interpreta corect; și în v. 48, introdus cu *alla*, atenționează: și templul din Ierusalim este o construcție provizorie.

¹³⁴ Luca face o alegere a termenilor: titlul de „cel Preaînalt” exprimă transcendența divină; formula „făcut de mâna omului” este în general folosită cu referire la idoli (*Lev* 26,1.30 LXX etc.; *Fap* 17,24; *Eur* 9,11.24, cf. *2Cor* 5,1) și are, prin urmare, un sens negativ, o conotație de neputință și vremelnicie. Aplicată la templu, expresia arată că este un edificiu ca oricare altul, o construcție pământească caracterizată de tranzitorietate. Mussner (*op. cit.*, 285) exagerează semnificația atribuită de Luca expresiei „făcut de mâna omului”, când vede în expresie o critică radicală făcută templului din Ierusalim, ca un loc aproape ilegal. Și Rolloff: cortul mărturiei provine de la un model ceresc, contrar templului care este doar operă umană; R. Pesch: templul din Ierusalim este coborât la nivelul templelor păgâne.

¹³⁵ Vezi LÉGASSE, *op. cit.*, 64ss.

¹³⁶ Citatul din *Is* 66,1-2a este cunoscut în tradiția creștină ca probă pentru *Mt* 5,34. Probabil, aceasta explică de ce Luca alege acest citat în loc de *1Rg* (*3Rg* LXX) 8,27 conform cu argumentul. În textul lui Isaia este afirmat că atotputernicia Creatorului nu dă avantaje din case construite pentru el. În *1Rg* 8,27, Dumnezeu este transcendent și nu poate fi ținut în locuințe umane. Luca urmează LXX: mută „zice Domnul” (pentru coerența literară); scrie *tis* (în loc de *poios*) *topos*: „ca loc”; mai ales, schimbă declarația finală într-o întrebare retorică (folosind *ouchi* în loc de *gar*).

În discursul lui Ștefan, textul din *Is* 66,1-2 „nu spune un lucru diferit de cel pe care Solomon însuși l-a declarat în momentul dedicării templului: «Este adevărat că Dumnezeu locuiește pe pământ? Iată, cerurile și cerurile cerurilor nu pot să te cuprindă, cu atât mai puțin această casă pe care eu am construit-o!»”¹³⁷

⁵¹ „Încăpățânați, cu inimile și urechile păgâne, voi vă împotriviți întotdeauna Duhului Sfânt. Așa au fost părinții voștri, așa sunteți și voi!” ⁵² Pe care dintre profeți nu i-au persecutat părinții voștri? Ei i-au ucis pe cei care vesteau dinainte despre venirea Celui Drept, pe care voi, acum, l-ați trădat și l-ați ucis. ⁵³ Voi ați primit Legea prin slujirea îngerilor și nu ați păzit-o”.

Discursul lui Ștefan nu se termină cu un apel la convertire, ci cu o acuzație foarte dură împotriva iudeilor Sinedriului. Istoria lui Israel a arătat un popor în opoziție constantă Duhului Sfânt¹³⁸; și Ștefan o actualizează: ucigându-l pe cel Drept, sinedriul s-a introdus pe această linie a neascultării și chiar a dus-o în punctul culminant. Această ultimă acuză explică reacția celor prezenți în versetul 54.

Pentru prima oară, Ștefan se separă net el însuși de auditoriu: predomină persoana a doua plural; el nu mai zice „părinții noștri”, ci „părinții voștri”¹³⁹. Transpare situația din epoca lui Luca: o situație de ruptură între Biserică și sinagogă din motivul refuzului Israelului de a se deschide predicii creștine. Absența invitației la convertire nu semnifică, totodată, pentru Luca faptul că Biserica nu se mai adresează iudeilor: apelul la convertire continuă, prioritatea Israelului este respectată până la sfârșitul operei, adică până la sosirea lui Paul la Roma (dar nu și după); ruptura intervenită însă implică faptul că Biserica, de acum în mare parte păgâno-creștină, așteaptă doar convertiri individuale și nu mai așteaptă convertirea Israelului ca popor.

Cu discursul lui Petru la Rusalii se deschidea speranța în convertirea Israelului; cu discursul lui Ștefan, această speranță se stinge: între aceste două discursuri se desfășoară exemplar misiunea Bisericii față de iudei, misiune pe care redactorul o simbolizează cu viața *ad extra* a comunității din Ierusalim.

Din invectivele lui Ștefan reiese experiența dezamăgitoare a Bisericii pe timpul lui Luca față de Israel.

Pentru a formula acuzele sale, Ștefan se folosește de elemente luate din tradiția deuteronomistă: temele împietrii inimii, opoziției Duhului lui Dumnezeu, asemănările dintre fii și părinți, temele persecuției și uciderii profeților, ale neascultării față de Lege¹⁴⁰. Dar uzul pe care îl face Luca este diferit de uzul pe care-l face deuteronomistul. Pentru acesta din urmă,

¹³⁷ J. DUPONT, *art. cit.*, 159.

¹³⁸ Vezi KILGALLEN, *art. cit.*, 175s.182ss; LÉGASSE, *op. cit.*, 69ss.

¹³⁹ De notat structura concentrică:

a – voi (v. 51b)

b – părinții voștri (v. 52ab)

a' – voi (vv. 52c-53).

¹⁴⁰ Vezi WEISER, p.188. În ceea ce privește discuția dacă vv. 51-53 sunt redacționale sau dacă conținutul este preluat, vezi G. SCHNEIDER, *Lukas, Theologe der Heilsgeschichte*, 242ss. Este vorba despre *peroratio* pentru cel care consideră discursul ca o construcție după tehnica retorică (Dupont, Légasse).

trecutul lui Israel este considerat ca o neascultare permanentă care se manifesta zgomotos prin uciderea profeților. Dar este un spirit de pocăință care incita atunci poporul vinovat să mărturisească îndreptățirea pedepselor lui Dumnezeu. Foarte diferită este mentalitatea autorului *Faptelor*. Aici, acuza este pentru alții, iudeii, imitatorii încălcărilor părinților lor, mai mult, cei care le-au dus la împlinire prin uciderea „profetului cel mare” (*Lc* 7,16) vestit de Moise (*Fap* 3,22-23; 7,37)¹⁴¹.

Invectivele sunt dure. Cum observa în mod oportun Légasse însă, hiperbola face parte din genul literar și se întâlnește și în operele grecești. Cititorul modern trebuie, așadar, să evite să citească drept injurii autentice ceea ce este un efect de stil¹⁴².

7,51. Ca în *Fap* 2,22 (vv. 17-21), o interpelare directă conchide o citare biblică¹⁴³.

Ștefan aplică auditoriului denunțarea, făcută în discurs, a comportamentului din trecut al Israelului, în special cu privire la Moise: generațiile se aseamănă. Făcând astfel, el pune în lumină legătura, în mod negativ, dintre Israelul din trecut și cel prezent și, în același timp, se distanțează puternic de iudaismul contemporan¹⁴⁴.

După o schemă biblică consolidată, istoria Israelului este văzută global, ca o continuă istorie de rebeliune. Luca lansează invectivele cu expresii biblice din LXX, care caracterizează comportamentul israeliților în timpul exodului¹⁴⁵. Ei sunt neînduplecați, adică ostentativ nedocili; necircumciși cu inima (închiși în voință) și cu urechile închise (închiși cuvântului lui Dumnezeu) și deci în dispozițiile lor interioare, în ruptură cu alianța (*Fap* 7,8).

Dintotdeauna opoziția lor față de trimișii lui Dumnezeu este o opoziție față de Duhul Sfânt care vorbește prin cei trimiși (*Fap* 4,25)¹⁴⁶.

7,52. Afirmția de mai înainte – „ca părinții voștri, așa și voi” – își găsește acum aplicația: părinții i-au ucis pe profeți, voi l-ați ucis pe cel Drept¹⁴⁷.

Întrebarea retorică inițială presupune ca răspunsul să fie: „toți”! Informații despre uciderea profeților se găsesc în *IRg* 18,4.13; *Ier* 26,20-24; *2Cr* 24,17-21, dar sunt fapte excepționale. Opinia că profeții au fost maltratați se generalizează

¹⁴¹ LÉGASSE, 71.

¹⁴² LÉGASSE, *op. cit.*, 221s. Trebuie să nu se uite niciodată scopul edificativ: jignirile adresate adversarului nu au ca țintă înfrângerea acestuia, ci edificarea cititorilor.

¹⁴³ VEZI J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 84.

¹⁴⁴ VEZI DÖMER, *op. cit.*, 164.

¹⁴⁵ *sklērotrachēlos* („încăpățânați”: *Ex* 33,3.5; 34,9; *Dt* 9,6.13; *Sir* 16,11; cf. *Neh* 9,16.17; și *Bar* 2,30; *Prov* 29,1; cf. *Jub.* 1,7.22; *1QS* 5,5); *aperitmētos* („necircumcis” la inimă: *Lev* 26,41; *Ier* 9,25; *IQHab* 11,13; cf. *1QS* 5,5; urechi: *Ier* 6,10); *antipiptein* („a rezista”: *Num* 27,14; *Is* 63,10); toți acești termeni sunt *hapax* în Noul Testament.

„Duh Sfânt” cu articol dublu este frecvent în *Fapte*: *Fap* 1,16; 2,33; 5,3.32 etc.

¹⁴⁶ Acuzele lui Ștefan sunt de înțeles în linia acuzelor profeților și, prin urmare, „rezistența la Duhul Sfânt” nu trebuie pusă în raport cu cuvântul lui Isus în *Lc* 12,10. Chiar dacă misiunea Bisericii față de Israel a eșuat, nu este o condamnare definitivă împotriva Israelului din partea Bisericii.

¹⁴⁷ De notat *crescendo*-ul: profeții au fost persecutați – au fost uciși cei care îl vesteau pe cel Drept – voi sunteți trădători și ucigași (ai celui Drept).

în iudaism sub influența gândirii deuteronomiste pe baza textelor ca *Neh* 9,26; *2Cr* 36,16; *1Rg* 19,10.14.

În versetul 52b apare tipica interpretare creștină, care vede în profeți vestitori ai lui Mesia¹⁴⁸; ei au fost uciși, așa cum va fi Isus. Luca, totodată, nu-l numește explicit pe Isus, ci în mod voalat, cu titlul mesianic de cel Drept¹⁴⁹, apropiat contextului. Celui Drept i se contrapun trădătorii și asasinii¹⁵⁰, pe care Ștefan îi identifică cu membrii Sinedriului, responsabili de moartea lui Mesia. Motivul atenuant al „ignoranței” (*Lc* 23,34; *Fap* 3,17) nu este menționat.

7,53. Altă acuză: voi nu ați observat Legea. Reproșul este neașteptat. Versetul 53 este de înțeles ca o frază de sine stătătoare, adăugată de Luca înainte de a conchide discursul, pentru a răspunde pe scurt acuzei împotriva lui Ștefan din *Fap* 6,13s?¹⁵¹

Sau este convenabil a se lega cu ceea ce precede și a se vedea în refuzul profeților vestitori ai lui Mesia (și acest refuz împiedică posibilitatea recunoașterii lui Mesia) o consecință a neascultării față de Lege? În acest ultim caz, Luca îl consideră pe Moise (legislator și profet: *Fap* 7,37.38) ca prototip al profeților.

Oricum, Ștefan termină discursul reluând motivul neascultării (v. 39), transgresiune cu atât mai gravă cu cât Legea a fost dată prin medierea îngerilor¹⁵². Acuza sună puțin cam curios, împotriva unui iudaism care, datorită mișcărilor precum cea a fariseilor și a esenienilor, tindea să promoveze o observare meticuloasă a Torei. Desigur, Luca se gândește la o observare care știe să surprindă, dincolo de literă, planul divin, istoric, cuprins în Lege.

Discursul lui Ștefan se concluzionează fără amenințarea judecății, dar și fără apelul la convertire. Se poate susține ipoteza că Luca ar fi omis elementele prezente în tradiția prelucană a discursului (Roloff, G. Schneider...). Problema se rezolvă mai simplu presupunând că naratorul aplică regulile retoricii.

3. Moartea lui Ștefan: *Fap* 7,54 – 8,1a

⁵⁴ Când au auzit ei acestea, fremătau de furie în inima lor și scrâșneau din dinți împotriva lui. ⁵⁵ Dar el, plin de Duh Sfânt, cu ochii îndreptați spre cer, a văzut gloria lui Dumnezeu și pe Isus stând la dreapta lui Dumnezeu ⁵⁶ și a zis: „Iată, văd cerurile

¹⁴⁸ *prokataggellein*: „a prevesti”, mai apare doar o dată în *Fap* 3,18 în Noul Testament.

¹⁴⁹ Vezi *Fap* 3,14; *Fap* 22,14;

eleusis („venire”) are valoare mesianică (POLICARP, *Seconda ai Filippesi*, 6,2; *1 Clem.* 17,1) (G.D. KILPATRICK, în *The Journal of the Theological Studies* 46,1944/45, 136ss).

¹⁵⁰ *prodôtēs*: „trădător”; în *Lc* 6,16 (dif. *Mc*), referitor la Iuda (doar în *2Tim* 3,4 în Noul Testament); *phoneus* („ucigaș, asasin”): în context asemănător cu *Fap* 3,14, contrapозиția Drept/asasin se referă la Isus și Baraba.

¹⁵¹ Vezi KILGALLEN, *art. cit.*, 188ss; problematica Legii, mereu actuală pe timpul lui Luca, va fi luată în considerare în capitolele următoare din *Fapte*.

¹⁵² Vezi *Fap* 7,38 care vorbea despre un înger;

eis + ac. are valoare de *en* instrumental („prin intermediul”).

În Paul, în schimb, faptul că Legea este dată prin intermediul unui înger este semnul interiorității economiei sale față de economia harului.

deschise și pe Fiul Omului stând la dreapta lui Dumnezeu!”.⁵⁷ Atunci ei, strigând cu glas puternic, și-au astupat urechile și s-au năpustit împreună asupra lui⁵⁸ și, scoțându-l din cetate, aruncau cu pietre asupra lui. Martorii și-au pus hainele la picioarele unui tânăr numit Saul.⁵⁹ Și, în timp ce îl loveau cu pietre, Ștefan a strigat, zicând: „Doamne Isuse, primește duhul meu!”⁶⁰ Apoi, căzând în genunchi, a strigat cu glas puternic: „Doamne, nu le socoti păcatul acesta!” și, spunând aceasta, a adormit.^{61a} Și Saul era de acord cu uciderea lui.

În v. 55, Luca reia relatarea întreruptă cu discursul lung al lui Ștefan. Versetul 54 servește de trecere¹⁵³.

Ștefan este primul martir din istoria Bisericii a cărei moarte este relatată. Așa, de fapt, îl prezintă Luca: dacă Sinedriul, deși strângând din dinți la ascultarea provocărilor lui Ștefan, rămâne încă așezat, când (însă) Ștefan vorbește despre Fiul omului în gloria lui Dumnezeu, atunci membrii Sinedriului se ridică să ucidă martorul. Ștefan moare pentru credința sa în Cel Înviat.

Luca, totodată, nu se oprește la descrierea morții sale. Aceasta din urmă este introdusă în drama cărții și marchează o etapă fundamentală: se încheie nararea vieții interne și externe a Bisericii din Ierusalim și din acest martiriu se naște prima răspândire a evangheliei în afara zidurilor cetății.

Nu se poate să nu impresioneze paralelismul voit cu moartea lui Isus. Ștefan, „asemănător lui Cristos pentru plinătatea Duhului în viață, este și mai aproape de el în moarte”¹⁵⁴.

Ștefan, imitatorul Domnului său, devine model pentru creștin, model pentru cel care trebuie să înfrunte persecuția și martiriul, dar și exemplu al oricărei morți creștine. Pătimirea și moartea lui Isus sunt calea oricărui credincios.

Orientarea este acum cristocentrică, nu mai este teocentrică, la fel ca în pătimirii lui Isus.

Intenția de a edifica este mereu prezentă: ca și Ștefan, credinciosul este trimis să-și încredințeze propria viață și propria moarte lui Cristos și să-l roage pentru obținerea iertării dușmanilor, cerând astfel să trăiască până la capăt învățătura despre iubirea dușmanului¹⁵⁵. În contextul *Faptelor*, invocția iertării deschide viitorul pentru iudei și exclude, în mintea lui Luca, condamnarea lor definitivă.

Este introdus pentru prima oară personajul Paul. Luca nu îl prezintă; el presupune că cititorii săi îl cunosc. Se consideră, în general, din partea exegeților că informațiile despre Saul în *Fap* 7,58 (și 8,3) nu provin din relatarea prelucrată despre martiriul lui Ștefan, ci au fost introduse de redactor.

Au o bază istorică? În timpul șederii precreeștine a lui Saul la Ierusalim – ședere care nu trebuie pusă serios la îndoială –, el ar fi putut, fără îndoială, să fi frecventat

¹⁵³ *atenisantes... eidon* din *Fap* 6,15 = *atenisas... eiden* din *Fap* 7,55 (chiar dacă pentru Luca este vorba de două fenomene diferite). V. 54 poate fi legat de discurs, căruia, împreună cu *Fap* 7,1-2a, îi servește de cadru (vezi *akousate – akouontes* din *Fap* 7,2.54) (LÉGASSE, *op. cit.*, 21).

¹⁵⁴ B. MARRONCINI, 113s.

¹⁵⁵ Genului edificator se datorează și expresia „a se pune în genunchi” (v. 60), folosită în locul unui verb mai realist, ca „a cădea” (Haenchen).

o sinagogă a iudeilor din diaspora și, prin urmare, să fi fost în contact cu eleniști creștini și – de ce nu? – să-l fi cunoscut pe Ștefan personal¹⁵⁶. Mai puțin probabil ca el să fi participat la lapidarea martirului, lapidare care are caracteristicile unui linșaj popular, imprevizibil și violent, în ciuda efortului lui Luca de a da aparența unei execuții „legale”¹⁵⁷. Convine să se atribuie lui Luca legătura dintre lapidarea lui Ștefan și prezența lui Saul în acel loc. Roloff convinge scriind:

Apartenența unui fragment legendar la tradiție, ca păzirea hainelor de către Paul (7,58b), este, văzută fiind riguroasa concentrare a unei asemenea tradiții despre Ștefan, în total dezacord. Luca știa despre participarea lui Paul la persecuția eleniștilor (cf. 8,3). Relatarea martirului i-a oferit, pe de o parte, posibilitatea să așeze această informație într-o narare concretă. Pe de altă parte, el evită în mod natural de a-l face pe Paul să participe direct la uciderea primului martir. Astfel, el îl apropie doar atât cât e posibil de acest fapt¹⁵⁸.

Luca posedă o tradiție orală sau scrisă a martiriului lui Ștefan. Dar a reuși individuarea ei în relatarea actuală este o muncă imposibilă, așa cum confirmă și rezultatele discordante ale diferitelor tentative¹⁵⁹. Este mai bine, prin urmare, să se renunțe la voința de a distinge între tradiție și redactare¹⁶⁰: aportul lucan este puternic prezent pretutindeni în reelaborarea sursei.

7,54. Luca construiește acest verset pentru a lega concluzia discursului lui Ștefan de relatarea martiriului.

Reacția Sinedriului, deocamdată doar interioară (*crescendo* narativ), exprimă mânia și ura¹⁶¹.

¹⁵⁶ Vezi M. HENGEL, *Il Paolo precristiano*, cit., 69ss; R. RIESNER, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, cit., 52ss.

¹⁵⁷ Hengel este înclinat să considere ca fiind istorică vestea din Fap 7,58 (*Il Paolo precristiano*, 165), recunoscând chiar că pasivitatea viitorului apostol în timpul lapidării lui Ștefan contrastează cu zelul său de persecutor (Fap 8,3; cf. Gal 1,13; Fil 3,6).

¹⁵⁸ *Op. cit.*, 126s.

¹⁵⁹ Provin de la tradiție:

după Roloff: vv. 55a.56-58a.59-60;

după Weiser: vv.58a (împreună cu Fap 6,11.12a);

după Schneider: vv. 54b.57(?) .58a.59b(?);

după Pesch: vv. 55-58a.59-60.

¹⁶⁰ Aceasta este concluzia justă a lui Légasse (205ss). Repetările (reacția membrilor Sinedriului în vv. 54 și 57, dubla amintire a lapidării: în vv. 58a și 59a) nu sunt indicii ale unei varietăți de surse, ci o tehnică narativă a redactorului. După Légasse, scena relatează o discuție care s-a petrecut probabil în aer liber și care a amintit de o adunare de oameni care s-a concluzionat mai apoi cu un linșaj.

¹⁶¹ Versetul amintește de reacția exprimată în Fap 5,33 cu același vocabular: *akousantes diepri-onto* (5,33) – *akouontes... dieprionto* (7,54).

Verbul *diapriein* (lit. „a diseca” în inimă) se întâlnește doar în Fap 5,33 și 7,54 în Noul Testament.

Expresia „a scrâșni din dinți” e biblică (Ps 34,16; 36,12 LXX, etc.): indică o mânie puternică; verbul *brychein* („a scrâșni”) e un *hapax* în Noul Testament (substantivul *brygmōs*, în schimb, aparține formulei stereotipe caracteristice lui Matei: Mt 8,12; 13,42.50 etc.). Part. „ascultând”, ca trecere după un discurs, este propriu stilului lui Luca: Fap 5,33; 11,18; 17,32; 19,28.

7,55-56. Cu versetul 55, naratorul se reconectează cu *Fap* 6,8, nu pentru a repeta conținutul, ci pentru a continua cu o viziune nouă¹⁶². Stilul și limba sunt lucane¹⁶³. Luca reelaborează o tradiție?¹⁶⁴

„Plinătatea Duhului Sfânt” îl caracterizează pe Isus și martorii săi: Duhul dă curajul mărturiei, înțelegerea profundă a Scripturilor și sugerează și ceea ce trebuie spus în fața unui tribunal. În cazul nostru, menționarea sa este în legătură cu viziunea lui Ștefan și trebuie văzută deci ca sursă a manifestării carismatice¹⁶⁵.

Ștefan fixează cerul, adică firmamentul¹⁶⁶; se poate deduce că scena la origine s-a petrecut în aer liber? Oricum ar fi, ceea ce el vede este pur interior: slava lui Dumnezeu, splendoarea Prezenței sale și, în această glorie divină, Isus înviat, în picioare, la dreapta lui Dumnezeu. Mussner¹⁶⁷ vede în acest fragment răspunsul la problematica discursului lui Ștefan despre adevăratul loc al prezenței lui Dumnezeu: nu este templul, ci cerul, unde acum se află Cel Înviat.

Expresia „la dreapta lui Dumnezeu” presupune lectura creștină a întronizării mesianice (după *Ps* 109,1 LXX), realizată cu învierea lui Isus. Cuvântul lui Ștefan în versetul 56 precizează: nu cerul material este sediul viziunii divine, ci „cerurile”, locul unde locuiește Dumnezeu și care nu poate fi localizat. În afară de aceasta, Isus este explicit identificat cu Fiul Omului.

În afară de evanghelii, acest titlu apare doar aici și este unica dată în care expresia „Fiul Omului” nu este pronunțată de buzele lui Isus¹⁶⁸. Explicația mai

¹⁶² Vezi LÉGASSE, *op. cit.*, 128.135. *Fap* 6,8 nu trebuie interpretat ca o reflexie luminoasă pe fața lui Ștefan a ceea ce el contemplă în *Fap* 7,55s.

¹⁶³ *hyparchein* în loc de *einai* e tipic redactorului (absent în alte evanghelii); *plêrês pneumatôs hagiou* („plini de Duhul Sfânt”) se întâlnește doar în Luca: *Lc* 4,1; *Fap* 6,3.5; 7,55; 11,24; *atenizein* („a privi cu atenție”): de 12 ori în opera lucană din 14 în Noul Testament (celelalte două sunt în *2Cor* 3,7.13); part. + *eis*: *Fap* 3,4; 6,15; 11,6; 13,9; expresia „a privi atent spre cer” se află în *Fap* 1,10. În v. 56 pot fi considerate lucane: *idou* („iată”), verbele *theôrein* („a vedea”); pentru detalii ulterioare, cf. G. SCHNEIDER, *in loco*, nota 21), *dianoigein* („a deschide”): de 7 ori în opera lui Luca din 8 în Noul Testament.

¹⁶⁴ S-au făcut toate ipotezele:

– v. 55 e redacțional: o introducere lucană la v. 56, care, în schimb, aparține tradiției (Bihler in *BZ* 3, 1959, 258; Colpe, în *ThWNT* 8, 465; Haenchen, Dömer, *op. cit.*, 164): se bazează pe faptul că în v. 55 *ouranos* („cer”) e scris la sing., ceea ce e caracteristic lui Luca (de 54 de ori), în timp ce în v. 56 se întâlnește la pl. (doar de 6 ori în opera sa); argumentarea e relativă, deoarece se întâmplă ca și Luca să recurgă la pl. acolo unde sursa sa are sing. (*Lc* 12,33, cf. *Mt* 6,20; *Lc* 18,22, cf. *Mc* 10,21: vezi LÉGASSE, *op. cit.*, 206, nota 4); pl. în v. 56 nu este deci indiciul unei surse;

– v. 55 e tradițional, în timp ce v. 56 provine de la redacție (Conzelmann, Schille): v. 56 confirmă ceea ce s-a spus în v. 55;

– v. 55 și 56 sunt din mâna lui Luca: el se inspiră de la *Lc* 22,69 (SABBE, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. KREMER, cit., 241ss; Weiser); Légasse observă că Luca utilizează același procedeu folosit în *Fap* 6,13-14: după declarația falșilor martori urmează citarea cuvintelor lui Ștefan (p. 136);

– în sfârșit, pentru Dibelius, Wilckens, vv. 55-56 aparțin relatării prelucane.

¹⁶⁵ G. BETORI, în *Riv. Bib.* 35 (1987), 417.

¹⁶⁶ E un *topos* elenist (deschiderea cerului înaintea viziunii: *Is* 63,19 LXX; *III Mac* 6,18; *II Bar.* 22,1; *Fap* 4,1; 19,11). Și *Lc* 3,21 (botezul lui Isus), dar și *Fap* 1,55, nu trebuie pus în relație cu scena botezului: Isus nu are o viziune (LÉGASSE, *op. cit.*, 135).

¹⁶⁷ În *Jesus und der Menschensohn*, cit., 286s.

¹⁶⁸ Cine consideră v. 56 tradițional consideră titlul „Fiul Omului” în *Fap* 7,56 ca urmă a unui uz antic creștin, uz care a dispărut mai apoi (Roloff, R. Pesch).

convingătoare a acestei folosiri în *Fap* 7,56 se sprijină pe faptul că Luca se inspiră din *Lc* 22,69: cuvântul lui Isus în fața Sinedriului, cu atât mai mult cu cât relatarea martiriului lui Ștefan este puternic suprapusă pe relatarea pătimirii lui Isus. Luca actualizează în favoarea lui Ștefan ceea ce Isus a spus despre Fiul Omului în timpul procesului: Ștefan poate vedea ceea ce nu a fost dat Sinedriului (în versiunea lukană).

Atenția exegeților se concentrează asupra verbului: Fiul Omului *stă în picioare* (*hestôta* = *histêmi*), poziție originală a lui Isus, care nu corespunde nici *Ps* 109,1 LXX (*a ședea* la dreapta lui Dumnezeu, cf. *Lc* 22,69), nici tradiției lui Daniel despre *venirea* Fiului Omului (*Mc* 12,26; 14,62, cf. *Dan* 7,13). De aici, ipoteza că Luca, alegând verbul *histêmi*, ar fi vrut să dea o semnificație pregnantă. Dar care?¹⁶⁹ Dacă autorul a avut o intenție precisă în alegerea acestui verb, surprinde că nu a oferit indiciul minim pentru a orienta cititorul în a prinde sensul.

Aceasta explică tendința unor exegeți de a nu da o semnificație specială verbului „a sta în picioare”, ci semnificația comună atestată în greaca profană, de „a se afla, a se ține”¹⁷⁰. Luca, după obiceiul său, nu face altceva decât să imite stilul LXX.

Ștefan îl contemplă pe Isus ca Fiul al Omului, în slava divină, părtaș la atotputernicia lui Dumnezeu. Viziunea întărește mărturisitorul în credința în Cel Înviat.

7,57. Nicio sentință corectă. Proclamarea slavei lui Isus declanșează o reacție violentă. La auzul cuvintelor lui Ștefan, judecătorii se comportă ca o mulțime

¹⁶⁹ R. Pesch adună diverse interpretări propuse și o adaugă pe a sa (*Die Vision des Stephanus. Apg 7,55-56 im Rahmen der Apostelgeschichte*, SBS 12, Stuttgart 1966, 19ss).

– Fiul Omului este în picioare pentru a-l primi pe Ștefan (această explicație nu justifică schimbarea verbului);

– El, ca îngerii, stă drept în fața tronului lui Dumnezeu (îngerii însă nu sunt „la dreapta” lui Dumnezeu);

– titlul „Fiul Omului” sugerează o funcție judecătorească: el se află pe poziția de martor (avocat al apărării) în favoarea martorului său și de acuzator împotriva persecutorilor, după cuvântul lui Isus în *Lc* 12,8; sau își asumă poziția de judecător față de Israel care a refuzat convertirea: judecătorul este așezat când judecă națiunile, dar în picioare când judecă păcătoșii lui Israel: *Is* 3,13 LXX și *Ass. Mos.* 10,3 (acest fundament, propus de Pesch pentru ipoteza sa abia expusă, este foarte fragil și discutabil, vezi Mussner, *op. cit.*, 291). Dar atitudinea de acuzator și judecător este în tensiune cu cererea de iertare din partea lui Ștefan (*Fap* 7,60);

– în general, Isus inaugurează funcția sa de judecător escatologic (iminența parusiei);

– Isus anticipă venirea sa pentru Ștefan, care, murind, experimentează parusia Domnului. Dar de ce Luca nu păstrează verbul tehnic „a veni” (sau part. *statheis*: *Fap* 2,14; 5,23; 17,22...)?

– pentru G. Schneider (*Lukas, Theologe der Heilsgeschichte*, 112), experiența lui Ștefan este valabilă și pentru orice credincios, dată fiind importanța pe care Luca o dă din nou morții individuale: credinciosul experimentează în propria moarte ceea ce comportă parusia: mântuirea drept comuniune cu Cristos glorios.

¹⁷⁰ Așa, F. Mussner (*op. cit.*, 291), după G. Dalman; și în *Lc* 1,11 verbul *histêmi* nu are valoare specială. Mai ales Légasse (137ss), care aduce numeroase exemple de texte biblice cu construcția „a vedea... și part. lui *histêmi*” în contextul unei viziuni supranaturale, fără semnificație pregnantă: *Ex* 33,10; *Ios* 5,12; *3Rg* 22,19; *1Cor* 21,16; *Is* 6,1-2; *Zah* 3,1; *Dan* 8,3.6 LXX; cf. *Fap* 5,6; 10,5.8; 19,17; 20,12.

necontrolată: strigă, își acoperă urechile pentru a nu mai auzi nimic¹⁷¹, se ridică împotriva lui¹⁷².

7,58. Luca descrie în felul său informația istorică a lapidării lui Ștefan, lapidare pe care martirul o pătimește ca martor al lui Cristos, mai mult decât pentru faptul că a contestat Legea și templul.

Moartea în afara cetății și prezența martorilor corespund legislației iudaice¹⁷³, dar absența unei sentințe normale și impresia unei acțiuni tumultuoase trimit cu gândul la un act de justiție sumară.

Naratorul poate să se fi inspirat din istoria lapidării lui Nabot¹⁷⁴, dar cu referire voită la istoria lui Isus, în alegerea verbului *ekballein* („a târî”) ¹⁷⁵.

Lapidarea¹⁷⁶ era folosită împotriva blestemătorilor, idolatriilor, dar, în mentalitatea de atunci, era și destinul profeților¹⁷⁷, destin pe care Isus însuși l-a proclamat pentru „trimișii lui Dumnezeu” și pe care Ștefan acum, cu moartea sa, îl confirmă.

Luca întrerupe relatarea cu o știre incidentală: prezența tânărului¹⁷⁸ Saul¹⁷⁹: tehnică narativă care constă în introducerea anticipată a unui personaj care va avea ulterior un rol de protagonist. Luca nu îl prezintă pe Saul: cititorul îl cunoaște.

¹⁷¹ Pentru a nu auzi blasfemii? O zicală rabinică dă o astfel de semnificație gestului, dar apare în secolul al III-lea d.C. (BILL 2, 684).

¹⁷² Limba e lukană: *krazein phônê(i) megalê(i)*, ca în v. 60 (Lc 8,28; Fap 8,7; 14,14; 26,24); *synechein* („a ține împreună, a conține”) se întâlnește de 9 ori în opera sa din 12, în Noul Testament (Mt 14,24; 2Cor 5,14; Fil 1,23); dar cu sensul de „a se năpusti”, doar aici. *Homothymadon* („împreună”): doar în Fapte (de 10 ori), în afară de Rom 15,6, în Noul Testament. Expresia „a se năpusti împreună” este și în Fap 19,29.

¹⁷³ Lev 24,14-16; Num 15,35s; Dt 17,2-7; o reglementare ideală se întâlnește în Mishnah (*Sanh.* 6,1ss): vezi BILL 2, 685s. Locul lapidării trebuie să aibă o diferență de nivel de peste 3 metri (de 2 ori înălțimea unui om); condamnatului îi sunt scoase hainele; un prim martor îl aruncă de la o asemenea înălțime; dacă osânditul nu moare, un al doilea martor îi aruncă o piatră mare pe inimă; dacă supraviețuiește încă, este lapidat de toți cei prezenți. Mai bine să nu fie judecată descrierea lukană pe baza textului *Sanhedrin*, pe care Luca nu putea să-l cunoască. Faptul că în relatare sunt martorii cei care își scot mantaua, și nu condamnatul e cel dezbrăcat, nu arată, prin urmare, ignoranța unei legislații (care rezultă și pentru noi ca nefiind în vigoare în secolul I).

¹⁷⁴ 3Rg 20,13 LXX (= 1Rg 21,13 TM): „și l-au scos afară din cetate și l-au lapidat” (vezi LÉGASSE, *op. cit.*, 123.141).

¹⁷⁵ Cf. Lc 4,29; 20,15.

¹⁷⁶ Luca folosește verbul *lithobolein*, dar nu pare să îl distingă de verbul *lithazein* (considerat mai tehnic, pentru o execuție legală) (LÉGASSE, *op. cit.*, 141, nota 26).

¹⁷⁷ Vezi Conzelmann, *in loco*; 2Cr 24,21; Iosif Flaviu, *Ant.* 20, 200.

¹⁷⁸ După W. Bauer (WZNT, col. 1057), omul e „tânăr”, între 24 și 40 de ani (vezi și HENGEL, *Il Paolo precristiano*, 101.160; RIESNER, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, 128). Că Saul ar fi fost „tânăr” este dictat de bunul-simț, mai mult decât de o informație precisă. Pentru expresia *para tous podas* + gen. de persoană: Lc 7,38; 8,35.41; 17,16; Fap 4,35.37; 5,2; 22,3.

¹⁷⁹ *Saulos* e transliterarea greacă a ebraicului *Shâ'ul* (semnifică: „dorit”), primul rege al lui Israel, din tribul lui Beniamin, de care aparține și Paul (Fil 3,6). Luca îl va chema cu acest nume până în Fap 13,9.

Pentru Riesner (*op. cit.*, 128) ar putea fi vorba despre un *supernomen* sau *signum* (nume cu care se adresează cuiva). El se bazează pe P46 (care conservă forma ebraică *Sa'ul*) pentru a deduce că numele grec *Saulos* a fost scris de creștini pentru asemănarea cu *Paulus*. Hengel (*Il Paolo precristiano*, 47, nota 64) e, mai degrabă, sceptic cu privire la această ipoteză a lui Riesner.

Saul era, din punct de vedere istoric, prezent la executarea lui Ștefan? În mod normal, faptul nu este imposibil: Saul era pe atunci un rabin tânăr care frecventa sinagoga elenistă. Dar rolul său pasiv (păzitor al hainelor: Fap 22,20) contrastează cu zelul său de persecutor. Este probabil deci ca Luca să fi fost cel care a creat legătura dintre moartea lui Ștefan și prezența lui Saul: un punct bun de plecare pentru a-l prezenta apoi pe acesta din urmă ca persecutor¹⁸⁰.

7,59. După paranteza din versetul 58b, naratorul reia firul relatării repetând verbul „lapidau”¹⁸¹.

Versetul este redacțional¹⁸², dar invocarea Domnului Isus reflectă bine o caracteristică creștină tradițională pe care deja Paul o exprima în termenii: „cei ce pretutindeni invocă numele Domnului nostru Isus Cristos” (1Cor 1,2). Titlul „Domnul Isus” mărturisește „rapida urgență a unei cristologii înalte în Biserică”¹⁸³. În scurt timp, Isus înviat este recunoscut ca izvor al mântuirii, realizare a tot ceea ce Dumnezeu este pentru om.

Versetul, pe de altă parte, corespunde foarte bine viziunii lui Luca și intenției sale de a edifica: Ștefan este modelul discipolului lui Isus: el primește moartea rugându-se¹⁸⁴, se comportă în conformitate cu exigența Maestrului și îl imită în invocare (Lc 23,46); dar, în timp ce Isus se adresează Tatălui (cu ajutorul Ps 31,6; 30,6 LXX), discipolul său se adresează lui Isus glorios. „De notat cu ce delicatețe Luca subliniază diferența dintre rugăciunea Fiului, prin care se întoarce cu siguranță la Tatăl, și cererea rugătoare a discipolului să fie primit de Domnul său”¹⁸⁵.

Ștefan trăiește ceea ce s-a anunțat în Fap 2,21: „Oricine va invoca numele Domnului va fi salvat”. Transpare aici, probabil, convingerea, așa cum crede R. Pesch, că martirul poate să stea cu Isus la dreapta lui Dumnezeu.

7,60. Punctele de asemănare dintre moartea lui Ștefan și cea a lui Isus continuă. Regăsim atitudini tipice: a se pune în genunchi (Lc 22,41)¹⁸⁶, strigătul puternic (Lc 23,46) și, mai ales, cuvântul de iertare pentru persecutori (Lc 23,34)¹⁸⁷.

¹⁸⁰ Vezi WEISER, 191. Luca respectă datul tradiției potrivit căruia Saul nu a avut nimic de-a face cu uciderea lui Ștefan, iar pe de altă parte, ține cont de faptul că Saul persecuta Biserica. Luca îmbină aceste date făcându-l prezent pe Saul la martiriul lui Ștefan, dar fără să-i dea un rol activ (vezi introducerea).

¹⁸¹ Repetarea verbului este deci datorată anacolutului și nu trebuie considerată ca indiciul unei surse diferite.

¹⁸² Contra Bauernfeind, Dibelius (vezi M. SABBE, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. KREMER, cit., 243s; LÉGASSE, *op. cit.*, 211). Verbul *epikalein* („a invoca”) apare de 20 ori în opera luciană (din 30 în Noul Testament); la absolut doar în Rom 10,14.

¹⁸³ BRUCE, 160.

¹⁸⁴ Vezi MONLOUBOU, *La preghiera secondo Luca*, cit., 43s.

¹⁸⁵ GEORGE, *op. cit.*, 410.

¹⁸⁶ *theis ta gonata*, poate un latinism (BLASS, n. 5,4: *ponere genua*); aceeași expresie în Lc 22,41; Fap 9,40; 20,36; 21,5; Mc 15,19 în Noul Testament.

¹⁸⁷ E adevărat că Lc 23,34 lipsește în mss. importante (P75, B etc.) și deci paralelismul cu cuvântul lui Isus nu e sigur, chiar dacă, probabil, moartea lui Ștefan e intenționat conformată la cea a Maestrului. În cuvântul de iertare al lui Ștefan lipsește tema ignoranței;

histanai poate avea semnificația de „a cântări (în bani)”.

Evident, Luca nu are deloc intenția de a descrie moartea istorică a lui Ștefan; acesta din urmă – cel puțin după ritul Mișnei – nu avea nicio posibilitate de a se pune în genunchi pentru a se ruga și a înălța un strigat de invocatie. Descrierea lukană este în serviciul edificării cititorului creștin. Ștefan își asumă atitudinea celui care se roagă viitorului judecător escatologic și trăiește până la capăt exigența cea mai mare a lui Isus: iubirea dușmanului. „Strigătul puternic” de iertare, aparent neașteptat în context, pare că vrea să acopere strigătele colerice ale membrilor Sinedriului (*Fap* 7,57).

Moartea lui Ștefan este săvârșită conform cu cea a lui Isus, dar nu este vorba de o imitație. „Lui Luca îi place să sublinieze sensul profund al continuității dintre mărturia Maestrului și cea a primului său martir”¹⁸⁸. Cu propria moarte, Isus a deschis o cale, urmată de mărturisitorul său, care este valabilă pentru toată Biserica.

Concluzia amintește, în exprimare, de moartea lui Isus (*Lc* 23,46)¹⁸⁹, în afară de faptul că, acum, naratorul folosește eufemismul tradițional „a adormi” în loc de „a muri”¹⁹⁰.

8,1a. Luca introduce în relatare a doua menționare a lui Saul și pregătește astfel continuarea, mai ales capitolul 9.

Spunând că Saul aproba uciderea, viitorul apostol este prezentat în atitudinea care îl caracterizează înainte de convertire: ostilitatea sa față de credința creștină¹⁹¹.

¹⁸⁸ C.M. MARTINI, *in loco*.

¹⁸⁹ *kai touto eipōn* („și zisă aceasta”), ca în *Lc* 23,46; și *Lc* 19,28; 24,40; *Fap* 1,9; 19,40.

¹⁹⁰ *Vezi 1Tes* 4,13s; *1Cor* 15,6.18.20 etc.

¹⁹¹ De notat construcția perifrastică: verb „a fi” la impf. + part., care implică continuitatea; *syneudokein* („a aproba”): *Lc* 11,48; *Fap* 22,20; *Rom* 1,32; *1Cor* 7,12.13; *anairesis* („ucidere”) e un *hapax* în Noul Testament, dar verbul este frecvent în *Fapte* (*Lc*: 2; *Fap*: 19; încă de 3 ori în Noul Testament).

CAPITOLUL 8

MISIUNEA ÎN IUDEEA ȘI ÎN SAMARIA PRIMA RĂSPÂNDIRE ÎN PĂMÂNT PĂGÂN (*Fap* 8,1b – 14,28)

Cu *Fap* 8,1b-4, care servește de trecere, se conchide prima mare parte a cărții și începe cea de-a doua. Această nouă secțiune poate fi subîmpărțită în următorul mod:

- *Fap* 8,1b – 9,31: activitatea lui Filip și convertirea lui Saul;
- *Fap* 9,31 – 12,24: concentrarea asupra activității lui Petru;
- *Fap* 12,24 – 14,28: activitatea lui Barnaba și a lui Saul;
- *Fap* 14,27-28 servește de trecere și include, împreună cu *Fap* 8,1b-4, cea de-a doua parte a cărții¹.

În această parte nouă, intenția lui Luca este aceea de a aduna o multitudine de evenimente într-o dezvoltare narativă coerentă. Terenul activității misionare se lărgeste; totul se desfășoară de acum în afara zidurilor Ierusalimului. Intră în scenă noi protagoniști: Filip, Saul, alături de Petru și Ioan. „Pare că autorul *Faptelor* anticipă aproape sfaturile lui Lucian din Samosata, prin perindarea pe ici, pe colo pentru a menține dominația asupra complexului evenimentelor și în schițarea evenimentelor, ducând relatarea până într-un anumit punct și apoi abandonând-o, pentru a nu se îngreuna și a nu se pierde într-unul din afluenții care converg în cadrul unitar al râului istorie”².

Tema de fond este răspândirea evangheliei – sub impulsul Duhului Sfânt și din cauza persecuției – în Iudeea și în Samaria, dar și de-a lungul coastei Mediteranei: în Siria, Cipru, până în Pisidia, în Licaonia și în Pamfilia. Comunitatea din Antiohia își asumă un rol de prim-plan în această difuzare.

Petru, portavocea colegiului apostolic, va da începutul misiunii spre păgâni (*Fap* 10), așa cum a inaugurat-o pe cea față de Israel în ziua de Rusalii. Cu Barnaba și Saul, în schimb, va începe misiunea organizată de o Biserică locală (*Fap* 13,14). Călătoria lor – tradițional definită ca prima călătorie misionară a lui Paul – va pregăti și justifica decizia așa-zisului Conciliu din Ierusalim (*Fap* 15), în partea centrală a cărții.

¹ Vezi G. BETORI, *La strutturazione del libro degli Atti: una proposta*, în *Riv. Bib.* 42/1 (1994), 13-17.

² BETORI, *art. cit.*, 14.

Sumar – Trecere: *Fap* 8,1b-4

^{1b} În ziua aceea, a început o mare persecuție împotriva Bisericii din Ierusalim și toți, în afară de apostoli, s-au împrăștiat prin ținuturile Iudeii și ale Samariei. ² Niște oameni evlavioși l-au înmormântat pe Ștefan și l-au jelit mult. ³ Iar Saul pustia Biserica, intrând prin case, târând bărbați și femei și aruncându-i în închisoare. ⁴ Așadar, cei care se împrăștiaseră treceau din loc în loc vestind cuvântul.

În acest fragment de trecere, privirea se îndreaptă înapoi pentru ultima dată, oprindu-se asupra mormântului lui Ștefan, dar mai ales se deschide relatării celei de-a doua părți a cărții: sunt anunțate și pregătite unitățile narative ulterioare: activitatea lui Filip în Samaria, persecutarea creștinilor de către Saul și convertirea lui.

Din punct de vedere literar, aceste versete par a fi puse împreună fără ordine; temele se întrepătrund. Trebuie, totodată, împământenită ideea că Luca a unit, cu mai mult sau mai puțin succes, elemente din diferite izvoare preexistente. Artă sa narativă utilizează, în schimb, *procédé d'entrelacement* – procedeul de împletire –, recomandat apoi de Lucian din Samosata³ și deja pus în operă la începutul cărții.

Nu lipsesc aluziile și contactele verbale cu ceea ce precede și cu ceea ce urmează⁴. Regăsim prezența imperf. (v. 3), caracteristic sumarelor, dar predomină aoristul, care accentuează caracterul de tranziție al fragmentului. „Exigența tipică a unui text de legătură se exprimă prin alternarea timpurilor verbale, care, pe de o parte, trebuie să manifeste consolidarea situațiilor create de evenimentele precedente, în timp ce, pe de altă parte, trebuie să prospecteze cum istoria nu se oprește și evenimente noi se pun în mișcare”⁵.

8,1b. Formula *egeneto de*⁶, tipic lucană, marchează un nou început narativ. Împotriva Bisericii din Ierusalim izbucnește o persecuție mare⁷: afirmația se bazează, fără îndoială, pe o informație istorică, dar are nevoie să fie redimensionată; și o va face în mare parte Luca însuși.

³ Vezi J. DUPONT, *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 30s.

⁴ În special binomul Iudeea și Samaria (*Fap* 1,8; 9,31); incluziunea dintre *Fap* 1,12-14 și 8,1b-4 (aceeași alternare și de aor. și imperf.); contactele cu marele sumar din *Fap* 2,42-47. Pentru detalii ulterioare, vezi G. BETORI, *Persegitati...*, cit., 21s.36ss; și articolul citat deasupra la *Riv. Bib.* 42/1 (1994), 8ss, cu nota 12.

⁵ BETORI, *art. cit.*, 9.

⁶ *Egeneto de* apare în Noul Testament numai în opera lucană (*Lc*: 17; *Fap*: 21): un septantism. Expresia este des urmată de prep. *en* cu valoare temporală (J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, cit., 15s.25s).

⁷ Expresia „Biserica aflată la Ierusalim” amintește de formularea paulină (*1Tes* 2,14; *1Cor* 1,2; *2Cor* 1,1): realitatea Bisericii prezentă în totalitate într-un loc determinat. Luca se întoarce să utilizeze transcrierea elenistică de „Ierusalim” (Hierosolyma), pe care până acum o folosise numai în *Fap* 1,4: „Când perspectiva dominantă e cea a misiunii apostolice și a răspândirii pe pământ samaritean sau păgân, Luca desemnează Ierusalimul numai cu numele profan «Hierosolyma»” (DE LA POTTERIE, *Les deux noms de Jérusalem dans les Actes des Apôtres*, în *Bb* 2 [1982], 161). Pentru prima dată apare substantivul *diôgmos* („persecuție”). Redacțional și uzul lui *pantes* („toți”), cu valoare de generalizare și în relație cu *megas* (*Fap* 4,33; 5,5; 15,3); *chôra* („teritoriu”): de 17 ori din 28 în Noul Testament; și *plên* („cu excepția”) (*Légasse, op. cit.*, 206).

Persecuția, de fapt, nu se extinde la toată Biserica din Ierusalim, după cum arată deja o excepție: Cei Doisprezece rămân în cetatea sfântă, desigur, împreună cu o parte din comunitate, și anume cea „ebraică” (*Fap* 9,26.31; 11,1s.22). Dacă Luca generalizează, o face pentru că el consideră Biserica din Ierusalim o unitate; nu dă greutate distincției nete dintre creștinii „evrei” și creștinii „eleniști”.

Așezând aceste capitole în contextul lor mai amplu, se poate deduce că persecuția și răspândirea care au urmat în afara Ierusalimului au lovit numai creștinii eleniști (*Fap* 8,4s; 11,19ss), în timp ce comunitatea de limbă ebraică, fidelă tradiției iudaice, trăia în pace (*Fap* 9,31).

Luca amintește doar prezența apostolilor la Ierusalim, pentru că, în opera sa, colegiul apostolic continuă să fie centrul unității expansiunii misionare (*Fap* 8,14; 9,27s). Și deci, dacă apostolii sunt la Ierusalim, mandatul pe care l-au primit de la Cel Înviat de a fi martori în toată Iudeea și Samaria (*Fap* 1,8) va fi împlinit nu de către ei, ci de către eleniști. Este, de asemenea, semnificativ că aceștia din urmă se adresează mai ales grupurilor mărginașe ale iudaismului, ca samaritenii și păgânii temători de Dumnezeu⁸. Răspândirea lor, în sfârșit, nu s-a limitat la Iudeea și la Samaria, binom pe care naratorul îl menționează în raport cu *Fap* 1,8.

Luca introduce tema răspândirii⁹, care recheamă motivul biblic al răspândirii iudeilor în mijlocul națiunilor păgâne.

Învățătura este implicită: persecuția pe care Luca o pune în raport cu uciderea lui Ștefan, departe de a fi o forță distructivă, va produce, în schimb, răspândirea cuvântului și va duce la împlinire programa trasată în *Fap* 1,8.

Din punct de vedere istoric, totodată, existența comunității din Damasc dovedește că deja creștinismul se răspândise într-un mod mai spontan și pacific, și nu doar din cauza persecuției și a răspândirii consecutive acesteia.

8,2. Numai în acest moment naratorul se oprește asupra înmormântării lui Ștefan de către „oameni pioși” și cu „plânset mare”, adică cu gesturi de durere obișnuite (a-și bate pieptul).

Versetul este într-o puternică tensiune cu contextul imediat: prezența (presupusă) a unei mulțimi ostile, persecuția generală a creștinilor și răspândirea lor în afara Ierusalimului.

Pentru Luca este vorba, în esență, de a prinde ocazia de a face încă o apropiere între moartea lui Ștefan și pătimirea lui Isus: așa cum acesta din urmă a primit o înmormântare demnă din partea lui Iosif din Arimateea, iudeu bun și drept (*Lc* 23,50), tot așa Ștefan este înmormântat de către oamenii pioși, adică, în mintea redactorului, probabil de iudeii temători de Dumnezeu și fideli poruncilor sale: adică cei care au putut reprezenta acea parte a iudaismului simpatizant cu creștinismul¹⁰.

⁸ Vezi ROLOFF, *in loco*.

⁹ *Diaspeirein*, în Noul Testament, se citește doar în *Fapte* (de 3 ori). Substantivul corespunzător e „diaspora”.

¹⁰ Așa, Roloff, Schmithals, Légasse. De considerat ca redacțională expresia „oameni pioși” care se întâlnește numai la Luca: *Fap* 2,5; 8,2; 22,12, cf. *Lc* 2,25; *kopetos* („plâns, doliu”) e un *hapax* în Noul Testament, ca și verbul *sygkomizein* („a îngropa”). „Plânsul cel mare” amintește doliul

Luca, totodată, ar fi putut deja să fi strâns date de la tradiție despre înmormântarea lui Ștefan. După Dibelius, ar fi fost concluzia normală a relatării martiriului: o înmormântare demnă de venerarea unui erou.

Trebuie făcută însă distincție între problema literară și cea istorică. Dacă tradiția urmată de Luca aparține genului „relatare martirică”, ea nu garantează o relatare istorică. Nu este posibil istoric, totodată, de știut dacă Ștefan a primit o înmormântare privată și demnă sau a fost aruncat pe terenul rezervat criminalilor. Dacă uciderea a fost un lișaj, o înmormântare cu „ritualul plângerii” nu este de exclus: dar cine și-ar fi asumat riscul de a o face în acel moment? Ștefan ar fi putut însă să fie lapidat legal: Mishnah (*Sanh.* 6,5s), în acest caz, prevede înmormântarea în pământul condamnaților și numai atunci când cadavrul trece în putrefacție, dar interzice plângerile publice (este consimțită doar tristețea inimii)¹¹.

8,3. Pentru a treia oară naratorul îl menționează pe Saul: un Saul acum deosebit de zelos, în contrast cu rolul pasiv care i-a fost încredințat la lapidarea lui Ștefan (*Fap* 1,58).

Versetul se leagă mai direct de *Fap* 9,1 și ar putea fi considerat începutul de sine stătător al relatării convertirii lui Paul¹².

Verbul *lymein* este puternic și comportă ideea violenței fizice și morale¹³. Așa, dintr-o dată, Saul este prezentat ca protagonist înflăcărat al persecuției împotriva Bisericii. O imagine care corespunde bine realității mărturisite de Paul însuși. El declară că a acționat cu „zel” (*Fil* 3,6), cu voința de a „distrage, de a nimici Biserica lui Dumnezeu” (*Gal* 1,13.23)¹⁴. Apare în ochii noștri ca un tânăr rabin din sinagoga elenistă din Ierusalim, deosebit de zelos pentru Legea și cauza lui Dumnezeu – după modelul lui Pinhas (*Num* 25) –, gata să folosească violența, amenințarea și constrângerea (precum cele 40 de lovituri fără una, și de ce nu?, lișajul) împotriva persoanelor considerate inamici ai lui Dumnezeu¹⁵. Și exista mereu posibilitatea de a întoarce ordinea stabilită de legislația romană.

Descrierea concretă făcută de Luca rămâne, totodată, problematică: el vorbește de „Biserică” fără precizări ulterioare; contextul sugerează că redactorul ar fi avut în minte Biserica din Ierusalim (*Fap* 26,10): este posibil istoric, chiar dacă scrisorile lui Paul nu ajută la a avea certitudinea¹⁶.

pentru patriarhul Iacob în *Gen* 50,10; aluzie posibilă la *Zah* 12,10s. Isus a avut partea sa de doliu pe drumul Calvarului și în momentul morții sale (*Lc* 23,27.48).

¹¹ Prescrierile din Mishnah erau valide în primul secol? Iosif Flaviu pare să confirme: *Ant.* 4,202; 5,44.

¹² Vezi binomul „bărbați și femei” (*Fap* 8,3 și 9,2) și expresiile înrudite: „a înfuria – amenințare mare și persecuție; a pune în închisoare – a duce în lanțuri”.

¹³ M. HENGEL, *Il Paolo precristiano*, cit., 167s; L.T. JOHNSON, *in loco*.

¹⁴ *porthein* (*Gal* 1,13.23): „a nimici”; în Luca, *lymein* e un imperf. *de conatu* („încerca să devasteze”).

¹⁵ Vezi M. HENGEL, *op. cit.*, 168s.

¹⁶ Paul utilizează expresia „Biserica lui Dumnezeu” în *Gal* 1,13 și în *Gal* 1,22 scrie: „Eram necunoscut personal Bisericilor din Iudeea”, care pare să excludă o activitate a sa de persecuție la Ierusalim. Așa crede, de exemplu, J. Becker (*Paulus der Apostel der Völker*, cit., 40) și se admite că

A intra din casă în casă presupune ideea (lucană) că, practic, mare parte din Ierusalim s-ar fi convertit la credința creștină. Dacă Saul a trecut la curățarea sistematică, pentru ce i-a lăsat în afara acțiunii sale pe apostolii rămași la Ierusalim? Și care era destinul rezervat creștinilor, o dată ce au fost încarcerați într-un număr atât de mare?

Roloff conchide pe bună dreptate¹⁷: „Activitatea de persecutor a lui Paul la Ierusalim, istorică în nucleul său, este aici cu efect, crescută într-un mod neistoric și cu siguranță, drept contra-figură negativă în raport cu convertirea sa (9,1ss)”¹⁸.

8,4. Versetul se leagă de știrea din *Fap* 8,1b pentru a introduce relatarea următoare despre activitatea misionară a lui Filip¹⁹.

Pentru redactor, cei răspândiți trebuie identificați cu credincioșii din Ierusalim (în afară de apostoli). În realitate, doar grupul eleniștilor a trebuit să abandoneze cetatea.

Persecuția, departe de a împrăștiia comunitatea, din contră, este un moment de creștere a acesteia; acest adevăr este utilizat de Luca – folosind informația unei persecuții a eleniștilor – pentru a începe cea de-a doua fază a programei Celui Înviat: extinderea în afara Ierusalimului. Din punct de vedere istoric, această extindere a avut și momente mai pacifice.

Mărturia *Faptelor* dă și impresia că în Biserica primară au avut o greutate mare creștinii din Cipru și din Cirene (*Fap* 11,20; 13,1; 21,16; cf. 13,4; 15,39).

Saul a putut studia la picioarele lui Gamaliel, dar mai înainte de activitatea publică a lui Isus și deci înainte de nașterea Bisericii. Se preferă localizarea activității anticreștine a lui Saul la Damasc sau chiar la Tars, cum face Mommsen, care traduce *en tô(i) genei mou* (*Gal* 1,14) „în patria mea” (în loc de „în poporul meu”). Dar cine era personal necunoscut: persecutorul sau creștinul Saul, când a mers prima dată la Ierusalim după evenimentul Damascului? Credincioșii din Ierusalim îl cunoșteau bine pe cel care „îi persecuta odinioară” (*Gal* 1,23), iar acum aud spunându-se că vestește evanghelia. Cu expresia „eram necunoscut personal Bisericii din Iudeea”, de fapt, Apostolul nu se referă la toată viața sa anterioară, ci doar la perioada primei călătorii la Ierusalim, după convertirea sa. Trebuie deci admis cu multă probabilitate că Saul i-a persecutat pe creștinii eleniști în ambientul sinagogilor eleniste din Ierusalim, după cum recunosc și Chr. Burchard (*Der Dreizehnte Zeuge*, cit., 24, nota 5), studiul lui A.J. Hultgren (*Paul's Pre-Christian Persecutions of the Church: Their Purpose, Locale, and Nature*, în *Journal of Biblical Literature* 93, 1976, 97ss) și al lui M. Hengel (*Il Paolo precristiano*, cit., 169ss); vezi și J. Taylor, *Les Actes des deux Apôtres*, Gabalda, Paris 1994, 11.

¹⁷ *kata tous oikous* e distributiv; *syrein* („a duce departe”) se întâlnește și în *Fap* 14,19; 17,6; *In* 21,8; *Ap* 12,4. Expresia amintește soarta pe care Isus o preanunță ucenicilor săi: *Lc* 21,12.

¹⁸ *In loco*.

¹⁹ Verbul *diaspeirein* („a împrăștiia”) se întâlnește însă doar în *Fap* 8,1b și 11,19; acest verset din urmă se leagă direct de *Fap* 8,4: Luca dispunea de o tradiție pe care o reia în *Fap* 11,19ss? În acest caz, relatările despre misiunea lui Filip și următoarele apar ca relatări introduse de Luca pentru a da exemple de activități evanghelizatoare desfășurate în Samaria mai întâi și apoi în Iudeea, adică în ordine inversă față de ceea ce este indicat în *Fap* 8,1b;

men oun e o formulă de trecere frecventă în Luca: *Fap* 1,6; 2,41; 5,41; 8,4.25; 9,31 etc.; și tot versetul reflectă stilul și vocabularul lui Luca: *dierchesthai* („a parcurge”): de 31 de ori în opera sa din 42 în Noul Testament; în raport cu vestirea cuvântului: *Fap* 11,19s; 8,40; 20,25; expresia „a evangheliza (= a anunța, a predica) cuvântul” se întâlnește numai în *Fap* 15,35 în Noul Testament. Termenul „cuvântul” pentru a indica conținutul predicării creștine e frecvent în *Fap* 4,4.29; 6,4.5; 8,4.21 etc.

I. MISIUNEA LUI FILIP – CONVERTIREA LUI SAUL (*Fap* 8,5-9,31)

Începe deci o nouă fază a vieții Bisericii. Luca o expune în „stilul episodic-dramatic” care caracterizează opera sa¹. El a știut să lege, într-o istorie narativ „ordonată” (*Lc* 1,3), tradiții diverse, de diferite tipuri și de diferite perioade.

Intră în scenă protagoniști noi, anunțați însă precedent, ca Filip și Saul; continuă să aibă importanță Biserica din Ierusalim, drept centru al unității, și colegiul apostolic în persoana lui Ioan și mai ales a lui Petru, a cărui activitate misi-onară primește o mare atenție din partea lui Luca.

La tot acest întreg narativ, Luca pune amprenta sa și de stil și de gândire.

Ieșită din zidurile cetății sfinte, evanghelia se răspândește rapid și în toate direcțiile. Luca exprimă ideea rapidității relatând mutări continue ale protagoniștilor și menționând diferitele opriri: cetatea Samariei, Gaza, Azot, Lida, câmpia lui Saron, Jafa, Cezareea, până la Cipru și Antiohia Siriei.

În această activitate a evanghelizatorilor, istoriograful creștin nu uită micio-dată dimensiunea verticală a acțiunii lui Dumnezeu care conduce misiunea; Rusaliilor din Ierusalim le urmează „Rusaliile samaritenilor” (*Fap* 8,17) și deci „Rusaliile păgânilor” (*Fap* 10,44s).

Luca rămâne coerent cu subiectul cărții: dacă extinderea misionară în Samaria și de-a lungul coastei mediteraneene este datorată esențial operei eleniștilor, el, totodată, insistă pe prezența constantă a apostolilor, în conformitate cu programa pe care aceștia au primit-o de la Cel Înviat în *Fap* 1,8.

Pentru moment, anunțul creștin se adresează persoanelor care sunt la margi-nile Israelului: samaritenii, eunucul etiopian. Același Simon, mag de profesie, pare să desfășoare propria activitate în ambientul iudaic al Samariei². Pentru redactor, de fapt, adevărata misiune către lumea păgână începe numai cu convertirea centurionului Corneliu (*Fap* 10), relatare pe care Luca o dezvoltă cu grijă, semn al importanței pe care el i-o atribuie. Același Petru, purtătorul de cuvânt al colegiului apostolic, care a inaugurat misiunea la Ierusalim cu discursul de la Rusalii, va începe misiunea către păgâni. Luca rămâne fidel liniei sale și în relatarea apariției Celui Înviat lui Saul în apropiere de Damasc, episod relatat și el cu grijă, dar în stilul unei relatări de convertire (și nu încă al unei relatări de misiune, ca în *Fap* 22 și, mai ales, în *Fap* 26,9ss) care culminează cu Botezul lui Saul, cu introducerea sa în comunitatea creștină și unitatea sa cu colegiul

¹ L.TOSCO, *Pietro e Paolo ministri del giudizio di Dio*, cit., 126; vezi M. HENGEL, *La storiografia protocristiana*, cit., 29s.34.57-63.

² Vezi HAENCHEN, 257.

apostolic la Ierusalim (Fap 9). Deci când Petru, în capitolul 10, deschide misiunea către neamuri, protagonistul acestei activități este deja gata să acționeze.

Oricum, cu misiunea în Samaria, mișcarea care înaintea de la Ierusalim către neamuri a început.

1. Misiunea în Samaria: Fap 8,5-25

Filip în Samaria: Fap 8,5-13

⁵ Filip, coborând în cetatea Samariei, a început să li-l predice pe Cristos. ⁶ Mulțimile ascultau cu atenție într-un cuget cele spuse de Filip, auzind și văzând semnele pe care le făcea, ⁷ căci din mulți care erau posedați ieșeau duhurile necurate strigând cu glas puternic, iar mulți paralizați și șchiopi erau vindecați, ⁸ astfel încât o mare bucurie a cuprins cetatea aceea. ⁹ Dar era deja de mult în cetate un om cu numele Simon, care făcea magie și fermeca poporul Samariei spunând despre sine că este un [om] însemnat. ¹⁰ Toți, de la cel mai mic la cel mai mare, îl ascultau cu atenție, spunând: „Aceasta este puterea lui Dumnezeu, cea numită «Mare»”. ¹¹ Îl ascultau cu atenție, pentru că mult timp i-a uluit cu magia lui. ¹² Dar când l-au crezut pe Filip care predica vestea cea bună despre împărăția lui Dumnezeu și despre numele lui Isus Cristos, bărbați și femei se botezau. ¹³ Chiar și Simon a crezut și, după ce a fost botezat, se ținea de Filip și era uimit văzând semnele și minunile mari care se făceau.

În viziunea teologică a lui Luca, extinderea misionară nu este programată de min-tea umană, ci e datorată persecuției care i-a răspândit pe creștinii din Ierusalim: în aceasta se manifestă acțiunea misterioasă a lui Dumnezeu – și se realizează cuvântul lui Isus – care știe să împlinească planul său prin lucrarea negativă a oamenilor.

Autorul sacru sintetizează în Fap 8,5-25 activitatea misionară în Samaria. Începe deci cea de-a doua fază a programei din Fap 1,8.

Unitatea literară³ se subdivide în două părți (vv. 5-12.14-25)⁴ legate împreună de patru scene:

- vv. 5-8: activitatea lui Filip în cetatea Samariei;
- vv. 9-13: concurența cu activitatea lui Simon magul care apoi se convertește;
- vv. 14-17: Petru și Ioan conferă Duhul samaritenilor convertiți;
- vv. 18-24: confruntarea dintre Petru și Simon magul.

V. 25 este o concluzie înaintea sumarului.

Servește ca fundal al acestui întreg misiunea în Samaria și ca punte între cele două părți persoana lui Simon, pe care o găsim în raport mai întâi cu Filip și apoi cu Petru. Această prezență a sa complică problema tradițiilor folosite de Luca.

• Indubitabil, naratorul cunoștea o misiune în Samaria împlinită de Filip, dar este o cunoaștere mai degrabă generică, despre care redă detalii pentru cititor în vv. 5-8.12 cu expresii și *tournures* tipice lui, și deci redacționale, ale limbajului misionar⁵.

³ Se află introdusă între sumarele din Fap 8,4 și 25; expresia „a evangheliza cuvântul” și substantivul „Samaria” (vv. 5.25) servesc ca incluziune.

⁴ Termenii „Filip” și „semne” includ prima parte (vv. 6 și 13); „Ierusalim” și „Petru și Ioan”, a doua (vv. 14 și 25). În interiorul celor două părți se pot distinge dezvoltări concentrice.

⁵ WEISER, 199s; în v. 5 găsim „a vesti pe Cristos” (cf. Fap 9,20; 19,13), în v. 6: „a fi atent”, ca disponibilitate la evanghelie (Fap 8,10.11; 16,14) din partea „mulțimilor”, semn al succesului misionar

• Luca avea și câteva tradiții despre Simon magul; dar ipotezele în legătură cu aceasta sunt diferite: sunt unii care se gândesc la două izvoare independente despre Filip-Simon și Petru-Simon, pe care redactorul le-ar fi unit mai apoi (Bauernfeind); sunt alții care presupun o singură tradiție care îl leagă pe Simon de Petru, și nu de Filip (Weiser, Schneider)⁶; sau tradiția vorbește despre Filip și Simon și este doar redactorul cel care-l pune pe Simon în legătură cu Petru (Rolloff)⁷; în sfârșit, este posibil și a considera vv. 5-24 ca tradiție unică pe care Luca o elaborează mai apoi (R. Pesch)⁸.

La nivel redacțional, oricum, este o continuitate: datorită predicării lui Filip, Simon devine creștin, condiție preliminară pentru a trece la relatarea scenei cu Petru (vv. 18-24), asemenea episodului cu Anania și Safira (*Fap* 5,1-11), cu diferența, totodată, că în acest caz îi este dată vinovatului posibilitatea de a se căi: învățătura lui Luca dată cititorilor săi continuă și prin etape succesive!

• Vv. 14-17 apar ca o adăugire a autorului, însă pe baza amintirilor istorice păstrate și în tradiția ioanee (*In* 4)⁹.

Cu diferitele tradiții și informații adunate, care sunt, în același timp, prea puține pentru a putea vorbi de o istorie a misiunii din Samaria, Luca a compus un întreg bine structurat, făcând efortul de a-i da cititorului impresia unui cadru coerent centrat pe personalități de importanță ca Filip și Petru, dar, mai ales, dezvoltând nararea într-un mod care să facă să reiasă teme și învățături pentru cititor:

(cf. *Fap* 13,45), „unanim” (*Fap* 1,14 etc.); „a asculta și a vedea semne” (*Lc* 2,20; 5,15; 6,18; *Fap* 1,1; 7,22); în v. 7: terminologia exorcismelor și a miracolelor (*Lc* 6,18; *Fap* 5,16; *Lc* 5,18.24; *Fap* 8,7; 9,33); în v. 8: „bucuria”; în v. 12: legătura dintre „a crede” și Botez (*Fap* 16,14s; 18,8), „împărăția lui Dumnezeu” drept conținut al predicării (*Fap* 19,8; 28,23.31), ca „numele lui Isus” (*Fap* 4,12.17.18; 5,28.40; 9,27s) și binomul „bărbați și femei” (*Fap* 5,14; 8,3; 9,2; 17,12; 22,4). Critica lui R. Pesch – „Weiser îi atribuie prea multe lucruri lui Luca” (p. 271, nota 6) – nu convinge; el nu aduce argumente contrare.

⁶ Legătura cu Filip se întâlnește doar în v. 13, care, în consecință, este considerat redacțional. Pentru G. Schneider (p. 484), Luca a unit două tradiții diverse despre Simon, prezente în vv. 9-11 și 18-24. Tradiția care se reflectă în vv. 18-24 ar putea să aparțină aceleia a faptelor – *gesta* – lui Petru, pe care Luca le avea la dispoziție.

⁷ Pentru Rolloff, tradiția (orală) avea următoarea ordine: vv. 9-11.4-8 (v. 12 e lukan), v. 13 urmat de v. 19: ea relatează superioritatea lui Filip asupra lui Simon și contrastul succesiv cu el; dar în vv. 19ss, în locul lui Filip, e coerent cu vv. 14-17, Luca îl numește pe Petru. Pentru exeget, redactorul a și răsturnat ordinea tradiției (vv. 9-11.4-8), punând activitatea lui Filip la început. Oricum, obiceiul de a vorbi, în două imagini distincte, despre doi protagoniști care mai apoi se întâlnesc este tipic artei narative a lui Luca (vezi, de exemplu, *Fap* 9,3-9 și vv. 10-16 cu vv. 17-19). De notat, în afară de aceasta, construcția paralelă a vv. 5-8.12 și 9-11.13; făcând astfel, Luca arată diferența dintre activitatea lui Filip (a-l vesti pe Cristos și a face semne) și cea a lui Simon (a se vesti pe sine și a face magie) și superioritatea evanghelizatorului asupra magului (vezi imaginea în LÜDEMANN, *Das frühe Christentum*, cit., 101). Pentru Rolloff, tradiția prelucană ar fi o etiologie pentru a arăta originea comunității creștine samaritene, născută din superioritatea lui Filip asupra magiei păgâne.

⁸ Pesch atribuie originea sa tradiției petrine, dezvoltată în comunitatea antiohenă fondată de eleniști (p. 272).

⁹ Vezi O. CULLMANN, *La Samarie et les origines de la mission chrétienne*, în *Des Sources de l'Évangile à la formation de la Théologie chrétienne*, cit., 43ss.

– Răspândirea rapidă a evangheliei în diferite direcții (mutări ale lui Filip de la nord la sud), cu semnele și efectele care însoțesc predicarea (miracole, exorcisme, convertiri și bucurie); vin la lumină eficacitatea cuvântului și autenticitatea proclamării sale.

– Se realizează programa trasată de Cel Înviat pentru apostoli (*Fap* 1,8), o răspândire care deci este conformă cu voința divină¹⁰; și pentru că mandatul de a predica evanghelia este conferit de Isus celor pe care i-a ales pentru a fi martorii săi, aceștia din urmă sunt prezenți activ în persoana lui Petru și Ioan¹¹.

– Prezența lui Petru și Ioan exprimă legătura unității și continuității misiunii în Samaria cu colegiul apostolic și Biserica din Ierusalim: o extindere deci în timp și spațiu, care menține unitatea cu centrul fondator, semn al comuniunii dintre Biserici și al legăturii cu originea apostolică.

– Motivul superiorității puterii taumaturgice primite de la Cristos asupra magiei lumii păgâne, temă pe care elenistul Luca o abordează în diferite reprize în *Fapte* (*Fap* 13,6ss; 19,18s); cititorului însă, Luca îi amintește că darul cel mai mare este cel al Duhului Sfânt.

– Reapare și în vv. 18-24 preocuparea lui Luca cu privire la pericolozitatea banului pentru viața comunității.

– De notat și interesul pentru rolul activ al lui Petru în misiune.

8,5. Este introdus protagonistul misiunii: Filip, unul din Cei Șapte (*Fap* 6,5)¹² și deci unul dintre eleniștii care au trebuit să abandoneze cetatea sfântă; se va stabili apoi la Cezareea (*Fap* 8,40; 21,8). Era supranumit „evangelistul” pentru activitatea sa misionară (= evanghelizator). Numit imediat după Ștefan în lista Celor Șapte, Luca îl consideră succesorul martirului¹³.

El „coboară” (punctul de vedere este al celui care stă la Ierusalim)¹⁴ în cetatea Samariei¹⁵. Ar trebui să fie vorba despre capitală, care de la Irod cel Mare a fost numită Sebaste Augusta, cetatea elenistă populată în majoritate de greci și veterani romani. Pentru Luca, totodată, este justificat din partea lui Filip a-l „predica pe Cristos”¹⁶ samaritenilor, adică iudeilor neortodocși. Dacă expresia „a predica

¹⁰ „Cu aceasta, Luca pune în lumină că adevăratul motiv pentru răspândirea evangheliei și universalismul mântuirii nu trebuie căutat în refuzul poporului iudaic, ci în voința salvifică pozitivă și în planul lui Dumnezeu” (WEISER, 201).

¹¹ Din punct de vedere istoric, adevărații protagoniști ai misiunii între „eretici” din Samaria erau eleniștii; activitatea lui Petru trebuie situată la o dată ulterioară și de-a lungul coastei. Între timp, se poate presupune că evanghelia se răspândise deja și în comunitățile iudaice din Damasc și Galileea.

¹² Și nu Filip, discipolul lui Isus și apostol (*Fap* 1,13), chiar dacă mai târziu va fi tendința de a identifica „evangelistul” (*Fap* 21,8) cu discipolul lui Isus (în baza lui *In* 12,20s?).

¹³ J.T. SANDERS, *The Jews in Luke-Acts*, cit., 250.

¹⁴ Verbul *katerchesthai* („a cobori”) e lucan: *Lc*: 2; *Fap*: 12; și doar *Jud* 3,15 în Noul Testament.

¹⁵ Textul occidental (D) și multe mss. mai recente omit articolul hotărât în față la „cetate” (scriu: „într-o cetate”). Aceasta deschide posibilitatea de diferite ipoteze pentru a o identifica: Sihem, drept centru religios samaritan, sau Gitta, locul natal al lui Simon (Iustin, *Apol. I*, 26).

¹⁶ Pentru prima oară (dar nu ultima: *Fap*: 8) apare verbul *kêryssein* („a predica”; de la care: kerygma). „Cristos” e conținutul predicării post-pascale; vezi *Fap* 5,42; cf. 9,20. Expresia „a-l predica pe Cristos” e sinonimă cu „a evangheliza cuvântul” din versetul precedent. Luca știe să varieze formulele.

pe Cristos” are sensul de a anunța că Isus este Mesia (*Fap* 2,36), proclamarea lui Filip putea să găsească o legătură în așteptarea mesianică a samaritenilor (*taheb* = restauratorul *Dt* 18,15ss).

Naratorul a introdus misiunea lui Filip (vv. 5-7) într-o relatare care, formal, este un sumar¹⁷.

8,6. Scenariul care urmează este aproape un stereotip: predicarea prin semne (exorcisme, miracole: vindecări de paralitici și șchiopi), ascultare atentă și unanimă a mesajului, succesul predicării.

Pentru prima dată naratorul vorbește despre „mulțimi”, și nu despre popor, acesta din urmă fiind un termen rezervat Israelului și credincioșilor; în ochii lui Luca, samaritenii nu fac parte din adevăratul popor al lui Israel.

Fap 16,14 sugerează că verbul „a da atenție” ar implica deja o ascultare deschisă a credinței și adverbul *homothymadon* primește sensul de „unanim”¹⁸. Pentru Luca, samaritenii se arată în general favorabili evangheliei¹⁹.

Expresia „a asculta și a vedea semne” este curioasă: cum pot fi ascultate semnele?

– Se poate integra cu un adaos: a asculta cuvântul – sau pe Filip – și vedea semnelor (Schille, Roloff).

– Se poate înțelege și expresia în sensul că miracolele atrag atenția la cuvânt (Johnson).

– Se poate referi verbul „a asculta” la strigătele lansate de cei îndrăciți în exorcismele despre care vorbește versetul următor (Haenchen, Weiser, Papa etc.).

Binomul „a asculta și a vedea” este important: semnele legitimează predica: în ordine inversă, cuvântul interpretează semnul: este un aspect fundamental al Revelației²⁰.

8,7. Mulțimile puteau deci să vadă numeroasele vindecări și să audă strigătele spiritelor necurate care ieșeau din cei posedați.

Dar, înainte de sumar, Luca enumeră cele două tipuri de miracole care caracterizau deja ministerul lui Isus și care acum însoțesc predica apostolilor: exorcisme și vindecări²¹.

¹⁷ SCHULE, *in loco*. De notat verbele la imperf. caracteristice sumarelor. Acest mod de a scrie dă relatării despre misiunea lui Filip o valoare mai amplă, tipică și exemplară (Tosco, *op. cit.*, 126).

¹⁸ Verbul ar putea indica și o atenție datorată curiozității (ca în LXX) și adverbul să fie tradus cu „toți împreună” (Schule, G. Schneider). Verbul *prosechein* se întâlnește din nou în vv. 10 și 11; *tois legomenois* („la lucrurile spuse”): și *Fap* 27,11; 28,24. Textul occidental adaugă un detaliu la început: „când ascultau, toate popoarele erau atente...”: doar cine asculta era atent.

¹⁹ „Opoziția la evanghelie, în *Fapte*, este aproape exclusiv a iudeilor” (Sanders, *op. cit.*, 251).

²⁰ WEISER, *in loco*. Binomul, în *Fapte*, se regăsește în *Fap* 2,33; 4,20; 19,26; 22,9.14.15; 28,26.27 („a vedea” e redat de *blepein* ca în versetul nostru, sau cu *horan* și *theôrein*). Construcția *en* + inf. substantivizat (cu art.) este un septantism care face parte din caracteristicile cele mai importante din redactarea lucană: de 39 de ori în opera sa; de 5 ori în alte evanghelii (J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, cit., 28). Pentru expresia „a face semne”, vezi: *Fap* 6,8; 7,36; 15,12.

²¹ Cf. *Lc* 7,21; 8,2; 9,1. Doar Luca utilizează part. substantivizat *ho paralelymenos* (paralizatul), preferându-l lui *paralytikos* (paraliticul). Legătura dintre posedați și „strigătele puternice”: *Lc* 5,33 (*Mc* 1,23: doar strigătele); *Lc* 8,28, cf. *Lc* 9,39 (doar strigăte). Prima parte a versetului are o construcție

În trimișii săi acționează *dynamis* Celui Înviat și împărăția lui Dumnezeu continuă să se extindă și să prevaleze peste stăpânirea celui rău. Opera de eliberare începută de Isus continuă deci în misiunea post-pascală. Luca va pune în lumină diferența dintre vindecările în favoarea omului, înfăptuite de Filip, și faptele de magie înfăptuite de Simon, doar cu scopul de a suscita stupeoare.

8,8. Bucuria²² este consecutivă viziunii minunilor înfăptuite (și ascultării cuvântului) în acea cetate (v. 5), dar pregătește și v. 12. Bucuria este în mod normal semnul deschiderii omului către mântuire și deci caracteristica distinctivă a celui convertit²³. În cazul nostru, Luca nu o prezintă deocamdată ca efect al convertirii samaritenilor (ci doar ca efect al minunilor), pentru că trebuie mai întâi să se petreacă confruntarea de „putere” cu Simon.

8,9. Cu un *flashback*, naratorul lasă pentru moment deoparte misiunea lui Filip pentru a se dedica activității lui Simon, care exercita fascinația sa în același oraș cu mult înainte încă de sosirea evanghelizatorului. Ca întotdeauna însă, cronologia rămâne vagă. O confruntare directă sau la distanță era inevitabilă, ceea ce versetele precedente au omis să spună²⁴. Luca se mulțumește să descrie una după alta activitățile celor două personaje, pentru a face apoi să se întâlnească, în avantajul lui Filip și al evangheliei.

Practicile magice erau foarte obișnuite în Antichitate, în special în lumea păgână și deci și în Samaria elenizată²⁵. În Noul Testament, totodată, numai Luca se ocupă de această problemă și ține să specifice cititorilor diversitatea totală a creștinismului în raport cu magia. Aceasta era un fenomen dificil de definit (o acțiune prin forțe superioare naturii) și dificil și de distins de însăși practica religioasă sincretistă a elenismului. Se distingea oricum net – și Luca are grijă să sublinieze – de credința creștină, care vedea în ea o influență demonică. Magul putea să fie, pur și simplu, doar un șarlatan care distribuia formule și filtre de iubire celui care oferea mai mult.

stângace, „ca și cum Luca nu l-ar fi supus unei revizii finale” (Marshall). Lit.: „mulți (în loc de: de la mulți: *ek pollôn*) din cei care aveau spirite necurate ieșeau...”: „mulți” (posedați) ar trebui să se acorde cu verbul final „au fost vindecați” (cf. *Lc* 6,18); și verbul „a ieși” referindu-se la spiritele necurate. Diverse mss. tind să corecteze. „Mulți” (*polloi*) nu are sens partitiv (nu vrea să spună că doar o parte, și nu toți, au fost vindecați); într-un text care are valoare de sumar, subliniază succesul activității misionare (Haenchen, Conzelmann).

²² Adesea, „bucurie mare” (*Lc* 2,10; 24,52; *Fap* 15,3). Pentru tema bucuriei: *Lc* 8,13; 15,6.9.32; 19,6; *Fap* 2,46; 13,48.52; 16,34. *Egeneto de* (tipic lui Luca) la începutul frazei nu are funcția obișnuită de a introduce o relatare. Expresia *en tē(i) polei ekeinē(i)* („în acea cetate”) se regăsește în *Lc* 18,3; în altă parte Luca folosește adjectivul *tautē* (*Fap* 4,27; 16,12; 18,10; 22,3) (G. SCHNEIDER, 489, nota 47).

²³ J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 453.

²⁴ Dacă Simon era păgân (numele „Simon” era familiar și grecilor), el putea opera în ambientul păgân al Samariei și, din punct de vedere istoric, ar fi putut să nu aibă contacte cu Filip care predica în cel iudeo-samaritean. E teza lui Haenchen (p. 258), care reia o idee a lui Dibelius.

²⁵ Pentateuhul, care constituia Biblia iudeo-samaritenilor, interzicea magia (*Lev* 19,31; 20,6.27; *Dt* 8,10-11). Pe tema raporturilor dintre magie și creștinism, vezi H.C. KEE, *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*, cit., 186ss; C.K. BARRETT, *Light on the holy Spirit from Simon Magus*, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. KREMER, cit., 286ss.

Simon este prezentat sub un dublu aspect: pe de o parte, Luca – din motive apologetice (pentru a demonstra măreția și puterea superioară a Celui Înviat) – pune în evidență capacitatea impresionantă a magului; pe de altă parte, Simon este doar un mag și cititorul își face imediat o imagine negativă despre el.

Populația Samariei era deci puternic impresionată de acest personaj care, analog lui Teuda (*Fap* 5,36), se considera „un om mare”: interpretare umoristică creștină (lucană) a titlului „putere mare a lui Dumnezeu” (v. 10), care ascundea probabil originala pretenție de a fi un „om divin” (*theos anēr*)²⁶.

8,10. Reluarea verbului „a fi atent” pune acest verset în paralelă contrastantă cu v. 6 (activitatea lui Filip). Expresia „de la cel mai mic la cel mai mare”²⁷, care indică o totalitate, amplifică mai mult succesul magului.

Simon, afirmă Luca, este aclamat în termenii: „acesta este puterea lui Dumnezeu numită cea mare”. Autorul sacru depinde de informații pe care, probabil, el însuși nu le înțelege bine. Este posibil ca în spatele elogiului popular să fie autoproclamarea lui Simon: „eu sunt Puterea cea mare”²⁸, numele lui Dumnezeu suprem cu care Simon intenționează să se identifice. În acest caz, genitivul „lui Dumnezeu” este un pleonasm lucan care duce spre margine pretenția magului, reducându-l la un reprezentant sau la o emanație divină de grad inferior²⁹.

Iustin, care este samaritean (*Apol. I*, 26; *Dial. con Trypho* 120,6), și Irineu (*Adv. haer.* 1,23,1) confirmă că secta din secolul al II-lea legată de Simon îl venera ca Dumnezeu și întăresc deci pretenția sa de a fi încarnarea Dumnezeului suprem; el, probabil, a utilizat un atribut divin (Puterea) comun în iudaism. Dar Simon era un gnostic și se considera o emanație a lui Dumnezeu coborâtă pe pământ pentru a salva oamenii? Între ceea ce scrie Luca și sistemele gnostice ale

²⁶ *anēr de tis onomati...* : construcție identică în *Fap* 5,1; 10,1 și asemănătoare în *Lc* 10,38; 16,20; *Fap* 10,36; 13,6; 18,24;

proūparchein („a fi mai înainte”); Luca scrie adesea *hyparchein* în loc de *einai* (+ part. *mageuôn* și *existanôn* = construcție perifrastică? *proūparchein* poate avea valoare de sine stătătoare); verbul se mai întâlnește doar în *Lc* 23,12 în Noul Testament; *mageuein* („a practica magia”) e un *hapax* în Noul Testament; *existanai* („a uimi, a trimite în extaz”) se întâlnește de trei ori în textul nostru (vv. 9.11.13), în total de 11 ori în opera lucană (încă de 6 ori în Noul Testament); în raport cu miracolele sau alte manifestări divine: *Lc* 8,56; *Fap* 2,7; 8,13; 9,21; 10,45; 12,16;

to ethnos tēs Samareias, după G. Schneider (p. 489, nota 51), înseamnă: populația regiunii din Samaria.

²⁷ E o expresie biblică (*Gen* 19,11 LXX; *4Rg* 23,2); formulare asemănătoare în *Fap* 26,22; *Evr* 8,11 și în *Apocalips*: *Ap* 11,18; 13,16 etc. (G. Schneider).

²⁸ *housto estin* ar putea corespunde lui *egô eimi* din declarațiile divine (Origene, *Contro Celso* 7,8s; vezi comentariul lui Conzelmann, *in loco*). „Puterea” e un sinonim al lui Dumnezeu, un atribut cu care în Biblie și în iudaism este indicat numele divin (*Dt* 9,26.29; *Ps* 44,4.6; 119,4; *2Mac* 15,4.23; *Lc* 1,49; *Mc* 14,62; *2 Baruh* 44,3.6; 46,1.4 etc.). Targumul Pentateuhului despre *Gen* 17,1 traduce „Dumnezeu” cu „Putere”.

Altă ipoteză mai puțin probabilă: greul *megalē* („mare”) traduce aramaico-samariteanul *megala*’ = revelator (Klostermann, amintit de Haenchen).

²⁹ „chemare” e neobișnuit în textul nostru (normal e urmat de numele persoanei sau al lucrului): indiciu că „mare” era un titlu.

simonienilor denunțate de Iustin, Irineu și alții, lipsește o verigă de legătură³⁰ și este impropriu să se vorbească despre un sistem gnostic la mijlocul secolului I. Mai degrabă, Simon se considera un „om divin” (*theos anêr*) care circula în acea epocă³¹, întrupare benefică a unei divinități coborâte pe pământ, care se manifesta cu miracole de orice fel.

Dacă acest lucru este adevărat, Simon era un păgân, în timp ce Luca îl consideră un iudeo-samaritean (după cum dă mărturie convertirea sa de mai înainte din Fap 10: deschiderea misiunii către păgâni) și îl redimensionează la un simplu mag.

8,11. Versetul este repetitiv: reluarea temelor din vv. 9.10, în paralel de contrast cu v. 6 și cu v. 12 (Filip evanghelizează – Simon practică magia).

Descrierea lui Luca are valoare exemplară: judecata sa asupra lucrării lui Simon este adresată cititorilor și nu respectă cu exactitate realitatea istorică³².

„Luca știe o lume în care predica evanghelică este obiectul concurenței din partea taumaturgilor necreștini. El admite existența unui miraculos păgân, dar îl atribuie magiei (Fap 8,9-11): pentru el, sunt minuni doar în slujba evangheliei...”³³

Simon magul este un personaj care a avut o mare rezonanță în Biserică. Este prezentat de Părinți (Iustin, Irineu, Eusebiu etc.) ca un gnostic (fondator al doctrinei simoniene), este definit de Irineu ca „părintele tuturor erezilor” (*Adv. haer.* 1,23,2) și este considerat, începând cu Evul Mediu, inițiatorul practicii simoniace (comerț cu bunuri spirituale).

În realitate, figura sa istorică ne scapă: era, probabil, un mag exponent al sincretismului religios tipic elenismului, cu ambiții de *theos anêr*, înălțat ca maestru de doctrină gnostică de către urmașii săi. Existența, în secolul al II-lea, a unei secte gnostice samaritene care se pretinde de la Simon și îl venerază ca Dumnezeu lasă să se creadă că Simon ar fi prezentat deja elemente de gândire (cf. „marea Putere”) care ar explica cum a putut secta să considere că provine de la el și cum el a putut să fie recunoscut ca gnostic, chiar dacă în primul secol nu se poate vorbi încă de un adevărat sistem gnostic.

După cum amintește pe bună dreptate L.T. Johnson³⁴, figura istorică a lui Simon nu este importantă în a înțelege funcția pe care Luca i-o atribuie în cartea *Faptelor*.

Este posibil și ca menționarea sa în *Fapte* să ascundă amintirea istorică a dificultăților pe care misiunea creștină le-a întâlnit în Samaria din cauza notorietății acestui om.

8,12. V. 12 se leagă de vv. 5-8 și prezintă rezultatul misiunii lui Filip după schema ideală: predică – ascultarea cuvântului – credință – Botez – și, în sfârșit, darul Duhului Sfânt.

³⁰ Vezi R.Mc.L. WILSON, *Simon and Gnostic origins*, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. KREMER, cit., 485ss.

³¹ Amintim Empedocle, sau Menecrate, care se considera Zeus (vezi Roloff, R. Pesch, *in loco*).

³² SCHILLE, *in loco*.

³³ A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 139.

³⁴ *Op. cit.*, 152.

Luca nu mai vorbește de miracole: credința autentică se naște din predică³⁵, și nu din fapte miraculoase: este învățătura care îi stă la inimă (*Fap* 13,12).

Obiectul predicării îl reprezintă împărăția lui Dumnezeu și numele lui Isus Cristos³⁶. „Tot conținutul anunțului creștin poate fi sintetizat: împărăția lui Dumnezeu și numele lui Isus”³⁷. Mesajul creștin este prezentat în continuitate cu proclamarea lui Isus și cu noutatea morții-învierii-înălțării sale. Pentru Luca, împlinirea planului salvific aparține lui Dumnezeu care o realizează prin medierea lui Cristos; a primi domnia Celui Înviat înseamnă a fi părtaș la împărăție. Observă A. George: „Este de reținut... că *Faptele* nu denumesc niciodată [Împărăția] în predicarea apostolilor la Ierusalim, concentrată toată pe misterul lui Cristos, ci întotdeauna în predica externă”³⁸.

Deci, datorită predicării lui Filip, samaritenii se deschid la credință și se lasă botezați³⁹: Simon pierde admiratorii săi!

8,13. Dacă, în perspectiva lui Luca, samaritenii cred pentru că au primit predica lui Filip despre împărăția lui Dumnezeu și despre numele lui Isus (și nu pentru că au văzut miracole), același lucru se petrece și cu Simon, după textul lucan. Pentru Luca, este vorba de o convertire autentică, și nu falsă; o arată și alegerea vocabularului: Simon „a crezut și a fost botezat”⁴⁰: interesul său pentru puterea taumaturgică a lui Filip, interes *succesiv* (!) convertirii sale (v. 13b), manifestă intenția narativă de a pregăti întâlnirea cu Petru. Sunt deci deplasate întrebările următoare: era așa ușor de a primi Botezul? Și comunitatea nu și-a dat seama de nesinceritatea lui Simon? De ce Simon a rămas uimit în fața lucrării lui Filip doar după ce a primit Botezul?

Dar dacă Luca face din Simon un creștin, sunt dubii serioase că din punct de vedere istoric a fost așa cu adevărat. Mărturia antică nu îl prezintă așa niciodată.

Versetul pune diferite interogative: Luca nu amintește niciodată de conflictul care în mod necesar trebuie să fi apărut și de dificultățile pe care misiunea creștină a trebuit să le înfrunte în cazul eventualelor contacte cu Simon și cu magia în general.

³⁵ Expresia „a-l crede pe Filip” e singulară; *pisteuein* + dat. are normal drept compl. Domnul (*Fap* 5,14; 18,8), Dumnezeu (*Fap* 16,34; 27,25), Scriptura sau cuvântul (*Fap* 24,14) (același în teologia iooane). Sensul obișnuit e: a crede pe cineva sau cuvântului cuiva. Expresia în *Fap* 8,12 implică deci adeviziunea poporului la ceea ce Filip (contrapus lui Simon) anunța. Luca evită și să vorbească despre credința samaritenilor față de Simon: pentru el, Simon e doar un mag.

³⁶ Despre împărăția lui Dumnezeu drept conținut al mesajului, vezi: *Lc* 4,43; 8,1; 16,16; *Fap* 8,12; 19, 8; 20,25; 28,23.31; despre numele lui Isus: *Fap* 4,17.18; 5,28.40; 9,27.28.

³⁷ H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, cit., 166.

³⁸ *Op. cit.*, 306.

³⁹ Binomul „bărbați și femei” e lucan (*Fap* 5,14; 8,3; 9,2; 17,12), ca și inițialul *hote de* (*Lc* 15,30; *Fap* 8,39; 11,2; 12,6; 21,5.35; 27,39; 28,16) (G. Schneider).

⁴⁰ Deja Părinții Bisericii, totodată, citind v. 13 la lumina vv. 18-24, o considerau pe cea a lui Simon o convertire nesinceră, superficială. Așa, Irineu: „Simon se prefăcu că îmbrățișează credința” (*Adv. haer.* 1,23,1); Eusebiu: „Simon a simulat credința în Cristos până la Botez inclusiv” (*Hist. eccl.* 2,1,11) (vezi G. SCHNEIDER, *in loco*).

Ceea ce îl interesează pe Luca să clarifice este lipsa de comparație dintre predica creștină însoțită de semne și practica magică larg răspândită. Superioritatea și autenticitatea misiunii creștine sunt evidente: mulțimea, care era în extaz în fața semnelor lui Simon, îl vede acum pe acesta din urmă extaziat în fața puterii lui Filip!

Luca scrie că Simon stătea mereu aproape de Filip⁴¹ și totuși acum acesta din urmă dispare pe neașteptate din scenă și îl găsim pe Simon alături de Petru. De ce nu i-a cerut niciodată lui Filip puterea taumaturgică? Și ce tip de putere? Acela de a face miracole mai mari decât magia lui anterioară, cum ar dori logica textului, sau aceea de a-l da pe Duhul Sfânt, după cum este relatat în continuare (v. 19)? Contrastul este evident.

După cum observă Conzelmann⁴², în *Fapte* există tradiții despre Cei Doisprezece și tradiții despre eleniști, care arată contacte, dar care nu se întrepătrund; doar Luca le pune împreună. Este dificil însă de evaluat munca de compunere făcută de redactor: Luca este cel care îl pune în contact pe Simon cu Filip și apoi îl abandonează pe acesta din urmă pentru a urmări tradiția despre Petru sau Simon? Sau este tradiția despre Filip-Simon, care se termină fără concluzie și este absorbită de tradiția despre Petru-Simon?

Impunerea mâinilor: Fap 8,14-17

¹⁴ Apostolii care erau în Ierusalim, auzind că Samaria a primit cuvântul lui Dumnezeu, i-au trimis la ei pe Petru și pe Ioan, ¹⁵ care au coborât acolo și s-au rugat pentru ei ca să-l primească pe Duhul Sfânt. ¹⁶ Căci nu se coborâse încă peste niciunul dintre ei, ci au fost botezați numai în numele Domnului Isus. ¹⁷ Atunci și-au pus mâinile peste ei și i-au primit pe Duhul Sfânt.

8,14. Noul cadru narativ presupune convertirea samaritenilor, pe care Luca, după cum îi este obiceiul, o prezintă în mod global: „Samaria a primit cuvântul lui Dumnezeu”. „În uzul lingvistic al creștinătății primare (*Rom* 15,26; *2Cor* 9,2), o regiune este creștină atunci când se află în ea comunități creștine”⁴³.

Apostolii, adică Cei Doisprezece rămași la Ierusalim (*Fap* 8,1), inima unității, trimit în Samaria⁴⁴ membrii lor cei mai reprezentativi, Petru și Ioan. Acesta din urmă, ca în *Fap* 3,1ss, nu desfășoară niciun rol activ și nu va mai fi menționat mai departe în *Fapte* (*Fap* 12,2).

Motivul trimiterii nu trebuie să fie considerat ca fiind intenția de a stabili autoritatea ierarhică sau de a veghea asupra ortodoxiei, ci dorința de a introduce Bisericele din Samaria în *koinônia* unicei Biserici întemeiate pe apostoli⁴⁵.

⁴¹ Vezi construcția perifrastică: imperf. verbului „a fi” + part. verbului *proskarterein* („a fi mereu aproape de; a frecventa asiduă”) (*Fap*: 6; *Mc*: 1; și de 3 ori în Paul).

⁴² Comentariu, *in loco*. Și pentru C.K. Barrett raportul dintre eleniști (Filip) și Cei Doisprezece (Petru și Ioan) e datorat lui Luca mai degrabă decât tradiției. Luca insistă asupra unității Bisericii în timpurile ideale ale originilor (în *Actes des Apôtres*, ed., J. KREMER, cit., 285).

⁴³ HAENCHEN, 254, nota 4.

⁴⁴ „apostolii au trimis”: *hoi apostoloi apesteilan*: joc de cuvinte; „a primi cuvântul (lui Dumnezeu)” face parte din limbajul creștin: *Fap* 8,13; *Fap* 11,1; 17,11; *1Tes* 1,6; *Iac* 1,21.

⁴⁵ Vezi J. DUPONT, *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 311s.

Legătura dintre Bisericile locale și Cei Doisprezece care sunt la Ierusalim nu este prezentată în *Fapte* după un model de structură ierarhică. Dar se poate vorbi de o structură de comuniune. Cei Doisprezece sunt fundamentul comuniunii dintre Bisericile locale, ei fiind fie miniștrii, fie garanții mărturie care construiește Biserica și asigură unitatea profundă⁴⁶.

8,15. Cei doi apostoli coboară la Ierusalim pentru a se ruga în favoarea samaritenilor: o rugăciune care invocă darul Duhului Sfânt⁴⁷. Aluzia la rugăciune poate avea și funcția de a distinge ritul creștin de o practică magică (Martini). După cum va completa v. 17, această rugăciune este legată de o impunere a mâinilor.

8,16-17. Explicația dată de Luca surprinde: Botezul creștin nu îl comunică pe Duhul Sfânt, după cum Luca însuși pare să presupună în *Fap* 2,38? Filip, poate, a administrat Botezul uitând de impunerea mâinilor?! Sau el, plin de Duh Sfânt (*Fap* 6,3), nu l-a putut da?!⁴⁸

Fap 8,16-17 are corespondent în *Fap* 19,5-6: Botezul în numele lui Isus, urmat de impunerea mâinilor care îl conferă pe Duhul Sfânt (formularea este identică). Sunt motive bune pentru a crede că Luca se referă la două elemente esențiale care făceau parte din același rit al Bisericii primare.

De Botez autorul leagă iertarea păcatelor, în timp ce darul Duhului Sfânt este legat de rugăciune și de impunerea mâinilor⁴⁹: erau deci două momente al aceluiasi rit botezimal, două aspecte pe care Luca acum le separă în vederea învățăturii pe care intenționează să o ofere: samaritenii convertiți intră cu drepturi depline în Biserica fondată pe apostoli⁵⁰. Ca un bun pedagog, Luca distinge pentru a uni! Nu trebuie deci izolat ritul impunerii mâinilor de contextul botezimal și a-l considera aproape ca un drept exclusiv al apostolilor (și al succesorilor lor); în *Fap* 9,17, Anania, un simplu creștin, săvârșește acest rit impunând mâinile asupra lui Saul.

⁴⁶ M. DUMAIS, *Le rôle des Douze...*, în AA.VV., *Unité et diversité dans l'Eglise*, cit., 246. Vezi și *Fap* 11,22.

⁴⁷ *proseuchesthai* cu prep. *peri* indică o rugăciune de cerere (*Lc* 6,28; *Col* 1,3.9; 4,3; *1Tes* 5,25 etc.) (G. SCHNEIDER, 492, nota 85); „s-au rugat... ca să primească...”: Luca scrie *hopôs* în loc de normalul *hina*. Pentru verbul *lambanein* („a primi”) în raport cu Duhul Sfânt, vezi: *Fap* 1,8; 2,38; 8,15.17.19; 10,47.

⁴⁸ În v. 16, Luca utilizează de două ori construcția perifrastică: *ên/hypêrchon* (=ên) cu part. perf.; *epiptein* („a cădea deasupra”) exprimă și libertatea Duhului Sfânt, nu în mod automat legată de un rit (*Fap* 10,44; 11,15; 19,6); verbul se întâlnește de 8 ori în opera lui Luca și apare și în *Mc* 3,10; *Rom* 15,3; *Ap* 11,11.

⁴⁹ Impunerea mâinilor e un gest pe care Biserica l-a preluat din iudaism (se întâlnește în Vechiul Testament) și care se săvârșește în diferite ocazii: în administrarea Botezului (*Fap* 8,17; 19,6), într-o ceremonie de trimitere în misiune (*Fap* 13,3) sau de încredințare a unui minister (*Fap* 6,6), în rugăciunile de vindecare (*Fap* 5,12; 9,12.17; 28,8). Nu este vorba, pur și simplu, de un semn sau un simbol, ci de un gest care comportă conștiința de a fi primit, ca servitori ai cuvântului, trimiși de Cel Învățat, o *dynamis* care poate fi transmisă celor botezați (vezi F. BOVON, *Luc le Théologien*, cit., 252).

⁵⁰ Fără necesitatea de a trece prin iudaism, precizează J.T. Sanders, *op. cit.*, 251. „Apostolii extind la toate Bisericile darul mesianic care a fost dat la Ierusalim în ziua de Rusalii” (A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 373).

EXCURSUS

BOTEZ ȘI DAR AL DUHULUI SFÂNT

În *Fap* 8,14-17 este reprodus, prin urmare, faptul singular al darului Duhului Sfânt dat credincioșilor prin rugăciune și impunerea mâinilor de către Petru și Ioan și distinct, în timp, de Botez.

Tradiția eclezială se baza și pe acest text scripturistic pentru a da fundament sacramentului Mirului și rolului episcopului în a-l administra⁵¹. Acum, este clar că intenția lui Luca nu este aceea de a fonda sau de a propune o învățătură specifică argumentului. Aceasta se poate deduce deja din modul de a vorbi despre raportul dintre Botez și darul Duhului Sfânt în *Fapte*.

Dacă în *Fap* 1,5 și 2,38 cele două rituri sunt legate⁵², în *Fap* 8,15ss, Botezul precede darul Duhului Sfânt de la care primește plinătatea sa, în timp ce în *Fap* 10,44 coborârea Duhului precede Botezul care duce la împlinire darul divin; în altă parte, Luca poate vorbi de Botez fără a-l menționa pe Duhul Sfânt (dar presupunându-l: *Fap* 2,41) și viceversa, să descrie o revărsare a Duhului fără legătură cu Botezul (*Fap* 4,31). Evident, autorul sacru respectă libertatea cu care Duhul acționează în comunitatea credincioșilor. Luca știe din experiență, datorită diferitelor manifestări carismatice de care se bucură Biserica, că Duhul Sfânt nu este în mod necesar limitat în perimetrul ritului baptismal.

Pe de altă parte, *Faptele* reflectă tradiția eclezială a epocii, în care de Botezul în numele lui Isus este legată iertarea păcatelor (*Fap* 2,38), în timp ce darul Duhului Sfânt este legat de rugăciune și de impunerea mâinilor (*Fap* 8,15ss; 9,17; 19,5s). Botez, rugăciune, impunerea mâinilor pentru a-l comunica pe Duhul Sfânt făceau parte dintr-un unic rit baptismal: aceasta explică de ce în mintea lui Luca Botezul și darul Duhului Sfânt, deși distincte, sunt oricum strâns legate⁵³. Deci, și în *Fap* 8,15s, pentru redactor, Botezul și darul Duhului Sfânt, deși distincte în text, sunt în legătură și se completează reciproc. După cum scrie Roloff⁵⁴: „Cele două texte unde el lasă separate în timp Botezul și primirea Duhului (*Fap* 8,15s și 10,44.48) vor să sublinieze tocmai raportul substanțial între cele două, ca și orientarea lor spre Biserică”.

Motivul distincției în fragmentul pe care îl comentăm este datorat intenției speciale a redactorului și va trebui clarificat de context. Trimiterea lui Petru și Ioan din partea colegiului apostolic din Ierusalim indică direcția dreaptă.

⁵¹ Pentru interpretarea din *Fap* 8,14-17 în tradiția patristică și ulterioară, vezi R. PESCH, 280s.

⁵² Numai *Fap* 1,5 ar putea sugera că Botezul îl conferă pe Duhul Sfânt; în *Fap* 2,38, convertirea și Botezul sunt condiții pentru a-l primi pe Duhul Sfânt. În sfârșit, Luca nu leagă niciodată direct darul Duhului de ritul Botezului.

⁵³ Vezi F. BOVON, *Luc le Théologien*, cit., 251s; și în general 244-254. Și Botezul lui Isus, în *Evangelia după Luca*, este relatat urmând modelul ritului creștin: Botez – rugăciune – darul Duhului.

⁵⁴ *Op. cit.*, 135.

Pentru a scoate în evidență rolul unic și de neînlocuit, Luca, într-un anumit sens, pune în umbră lucrarea lui Filip și redimensionează Botezul său... În acest mod, apostolilor din Ierusalim le este rezervată misiunea de a comunica celor botezați de Filip darul Duhului Sfânt prin impunerea mâinilor. Astfel, noile Rusalii în „miniatură” sigilează fondarea Bisericii din Samaria. O Biserică recunoscută oficial care face parte cu drept deplin din noul popor mesianic asupra căruia a coborât Duhul, semn al timpurilor noi⁵⁵.

În darul Duhului Sfânt, Luca ia în considerare dimensiunea eclezială: Duhul dă Bisericii locale autenticitatea sa apostolică. „Este vorba, pentru Luca, de introducerea comunităților abia fondate în Biserica apostolică: Biserica și Duhul lui Isus Cristos sunt doar acolo unde este comuniune cu apostolii, garanții mesajului lui Isus”⁵⁶. Luca face deci vizibil ceea ce fiecare rit baptismal (care include impunerea mâinilor) conferă: introducerea deplină în comuniunea eclezială. Este deci cu totul normal ca impunerea mâinilor să fie un gest împlinit de responsabilii comunității.

Petru și Simon magul: Fap 8,18-24.25

¹⁸ Dar când a văzut Simon că prin impunerea mâinilor apostolilor este dat Duhul, le-a oferit bani, ¹⁹ spunând: „Dați-mi și mie puterea aceasta, ca peste oricine îmi pun mâinile, să-l primească pe Duhul Sfânt”. ²⁰ Dar Petru i-a spus: „Să piară banii tăi împreună cu tine, pentru că ai crezut că darul lui Dumnezeu se poate cumpăra cu bani! ²¹ Tu nu ai nici parte, nici drept la lucrul acesta, pentru că inima ta nu este dreaptă înaintea lui Dumnezeu. ²² Așadar, convertește-te de la această răutate și roagă-te Domnului, ca să ți se ierte, de e cu puțință, intenția inimii tale. ²³ Căci văd că ești plin de fiere amară și [prins] în lațul nelegiurii”. ²⁴ Simon i-a răspuns: „Rugați-vă voi pentru mine la Domnul, ca să nu mi se întâmple nimic din ceea ce ați spus”. ²⁵ Atunci ei, după ce au dat mărturie și au predicat cuvântul Domnului, întorcându-se la Ierusalim, vesteau evanghelia în multe sate ale samaritenilor.

⁵⁵ R. FABRIS, 255.

⁵⁶ WEISER, 204. Învățătura din *Fap 8,15-17* nu se înțelege în mod adecvat dacă darul Duhului dăruit prin impunerea mâinilor e pus în relație numai cu darul carismelor, ca și cum Botezul și impunerea mâinilor ar fi comunicat aspecte diferite ale aceluiași Duh. Se simte prea mult influența doctrinei sacramentale posterioare (Mirul) în observarea lui J. Coppens, *L'imposition des mains dans les Actes des Apôtres*, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. Kremer, cit., 431: „Harul darului Duhului post-baptismal nu este, după *Fapte*, sanctificarea, ci forța... Apare esențial ca un dar de forță calificantă pentru apostolat și, fără îndoială, și pentru o viață creștină în mod curajos exemplară...” Cum amintește F. Bovon, ceea ce este comunicat prin impunerea mâinilor nu sunt doar carismele vizibile ale Duhului, ci Duhul însuși. Trebuie exclusă o prezență sau o acțiune a Duhului înainte de impunerea mâinilor (*Luc le Théologien*, 252). Este corect, în schimb, ceea ce scrie B. Prete, chiar dacă ultima afirmație ar putea apărea prea reductivă: „Acest dar al Duhului, care urmează impunerii mâinilor, se diferențiază de darul Duhului care este conferit la convertirea la credință în Botez; de fapt, Botezul, după învățătura neotestamentară, este mereu legat de ideea de iertare a păcatelor, de mântuire, de filiație, de viață nouă, de participare la moartea și învierea lui Cristos; în schimb, darul Duhului, conferit prin impunerea mâinilor apostolilor, e dar mesianic (*In 7,37-39*) și participare la Duhul care aparține naturii și, în special, caracterului profetic al Bisericii (*Fap 1,8*)” (*L'oeuvre de Luc*, cit., 405, nota 35).

8,18. Episodul⁵⁷ este pregătit de v. 13 (convertirea lui Simon și interesul său pentru fenomenele miraculoase) și de scena precedentă despre impunerea mâinilor din partea lui Petru (și a lui Ioan). Nu lipsesc, totodată, tensiunile:

– Comportamentul lui Simon, o dată ce acesta a devenit creștin și a primit de la apostoli, ca și ceilalți samariteni, pe Duhul Sfânt, rămâne de neexplicat.

– Interesul său s-a schimbat: nu mai e puterea de a face minuni, ci posibilitatea de a-l comunica pe Duhul Sfânt altora. Cu ce scop? Pentru a produce efecte carismatice, ca glosolalia (Fap 10,46; 19,6), și a face din ea, în acest fel, o sursă de câștig? În acest caz, aclamatul Simon, din prima parte, care proclama propria divinitate, este redus la un șarlatan în căutare de bani.

Dar dacă Luca se gândește la carismele legate de darul Duhului, de ce nu face ca cititorul să înțeleagă mai bine aceasta? Era de ajuns să adauge la sfârșitul v. 17: „și vorbeau în limbi și profețeau”, ca în Fap 19,6. Luca pare să aibă acum în vizor o problemă internă în Biserică și legată de puterea ministerială mai degrabă, decât confruntarea cu magia de afară. „Acolo unde Duhul, darul gratuit al lui Isus înviat, este schimbat, sub oricare formă, cu privilegii și prestări economice, încetează experiența creștină genuină...”⁵⁸ Luca abordează, deseori, în operă problemele interne ale comunității și care sunt în legătură cu banii (și în Fap 5,1-11).

Am zis deja că de la acest episod a derivat termenul de „simonie” pentru a arăta comerțul de bunuri spirituale.

8,19. Simon nu cere Duhul pentru el însuși (l-a primit împreună cu samaritenii botezați), ci puterea de a-l putea comunica altora. S-ar putea pune întrebarea dacă el raționează cu mentalitatea magului: a avea putere asupra Duhului înțeles ca forță pentru transmitere automată prin intermediul formulelor și tehnicilor magice cu scop de câștig⁵⁹. Nu pare ca intenția redactorului să fie aceea de a sugera direct o asemenea interpretare, dat fiind faptul că el scrie acest verset cu un limbaj specific creștin și lucan⁶⁰. Pentru Luca, oricum, cererea creștinului Simon manifestă o gândire satanică (Lc 4,6), ceea ce explică severa condamnare din partea lui Petru.

⁵⁷ Schema narativă e asemănătoare celei din Fap 5,1-11:

– act vinovat;

– Petru, personaj central, demască răutatea și pronunță condamnarea sub formă de bles-tem-excomunicare;

– urmează, neașteptat, apelul la căință (și nu pedeapsa).

Tosco îl enumeră la genul „judecata lui Dumnezeu” (op. cit., 112).

⁵⁸ R. FABRIS, 257. Iudaismul a avut trista experiență a miniștrilor sacri cumpărați cu bani (ca investitura marelui preot: 2Mac 4,7-10). În contextul general al vv. 5-24, rămâne prezentă intenția lui Luca de a arăta realitatea creștină: rituri și fenomene legate de ele nu au nimic de-a face cu o putere magică sau cu un sincretism religios; sunt daruri ale lui Dumnezeu date Bisericii sale și nu pot fi reduse la un obiect de comerț.

⁵⁹ Vezi Bauernfeind, Stählin, Schille, J. DUPONT, *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 135s etc.

⁶⁰ Fac parte din acest limbaj: *hos ean* („oricui”, la dat.): Lc 4,6; 9,48; 10,22; 17,33; Fap 7,7; 8,19; termeni și expresii creștine: putere = autoritate (*exousia*), „a impune mâinile”, „a-l primi pe Duhul Sfânt”.

8,20. În alți termeni: „Mergi în infern, tu și banii tăi!” Expresia se inspiră din limbajul biblic⁶¹; este o formulă de blestem care include și excluderea din comunitate pentru cazul lipsei părerii de rău.

Ca în episodul lui Anania și Safira, Petru demască răutatea cuibărită în inima lui Simon; și Luca demască un alt pericol al banului: tentativa de corupere, a cărei gravitate este atât de mare, încât amenință viața comunității.

Ioan rămâne un actor tăcut.

8,21. Urmează o formulă de excomunicare: „a nu avea parte, nici soartă de...” este o expresie biblică, mai ales cu privire la leviți, care nu au parte, nici ereditate în pământul Israelului⁶².

Lui Simon îi este negată participarea la cuvânt⁶³, adică la darurile Duhului sau la mântuirea care provine din anunțul evanghelic⁶⁴.

În a doua parte a versetului, Petru explică: inima lui Simon nu este dreaptă în fața lui Dumnezeu⁶⁵. Inima, acolo unde omul este el însuși și ia decizii responsabile, trebuie să fie fără împărțire înaintea lui Dumnezeu. În intimitatea sa, în schimb, Simon nu este sincer, nu este transparent.

8,22. Cu un *oun* („deci”) caracteristic, zis „parenetic”, Luca introduce cuvintele exortative ale lui Petru⁶⁶. Regăsim legătura, obișnuită în *Fapte*, între convertire și iertarea păcatelor⁶⁷; în cazul nostru, este vorba nu de convertirea inițială, ci de părea de rău pentru un rău comis după Botez. Dumnezeu iartă o asemenea răutate?⁶⁸

⁶¹ „Pierdere” e sinonim cu „moarte” (apoi cu „Infern”): *Is* 34,12; *Bar* 4,6; *Sir* 51,2 etc.; pentru expresie se trimite la *Dan* 2,5; 3,96 în versiunea lui Teodosiu; ea e înrudită și cu o anumită formulă elenistică de blestem găsită în papirusuri (PGM 4,1248).

Verbul a spune cu prep. *pros* + ac. e lucan; *eiē*: optativul lui *eimi* (exprimă urarea, dorința); *ktasthai* („a cumpăra”): de 5 ori în opera lui Luca din 7 în Noul Testament. Duhul Sfânt prezentat ca dar al lui Dumnezeu: *Fap* 2,38; 10,45; 11,17; *Lc* 11,9.13.

De notat construcția chiasmică:

a – argint

b – pierdere

b' – darul lui Dumnezeu

a' – bani.

⁶² *Dt* 12,12; 14,29; 10,9; *Num* 18,20; cf. *Col* 1,12; în *Fap* 26,18 găsim aceeași construcție: *klēros* cu prep. *en*.

⁶³ *Logos* la absolut e sinonim predicării creștine: *Fap* 4,4.29; 6,4.5; 8,4.21; 11,19 etc. (face parte din limbajul Bisericii primare: *Mc* 4,14ss; *1Tes* 1,6).

⁶⁴ Mai puțin probabil că prin „cuvânt” Luca se referă la ministerul apostolic revendicat de Simon; în acest caz ar trebui atribuit lui *logos* semnificația ebraicului *dabar* („cuvânt”, dar și „eveniment, lucru, materie”); sau de văzut în textul nostru o aluzie la *Fap* 1,17: „a avea parte de serviciu”.

⁶⁵ Cf. *Ps* 11,37 LXX.

⁶⁶ Vezi *Fap* 3,19; 2,36; 10,32; 13,38.40; cf. J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 439.

⁶⁷ Vezi *Fap* 2,38; 3,19; 5,31; 26,18. Verbul *metanoiein* implică o dublă mișcare: a se căi (a se îndepărta de rău) și a se îndrepta către Dumnezeu (adevărată convertire). Despre temă, vezi J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 421-458.459-476; F. Bovon, *Luc le Théologien*, cit., 305ss.

⁶⁸ Există un păcat post-baptismal care ar putea să nu fie iertat? Apare problema celei de-a doua convertiri (*Evr* 6,4ss). *Ei ara* („dacă e posibil, probabil”): diferiți exegeți consideră că dubiul derivă nu din voința divină de iertare, ci din puțină disponibilitate a lui Simon. Aceasta însă nu rezultă

8,23. Petru, care vede, îi arată lui Simon gravitatea situației (pentru acesta din urmă și pentru comunitatea creștină) și o face în limbajul biblic caracteristic stilului lucan, care se inspiră din *Dt* 29,17 LXX pentru prima imagine („în fiere amară”)⁶⁹, din *Is* 58,6 LXX pentru cea de-a doua („lanțurile nedreptății”). La origine, imaginile au o semnificație diferită, dar Luca le pune în paralel: Simon este prizonierul unei răutăți (al unui blestem?) din care numai Dumnezeu va putea să-l elibereze, dacă lui îi pare rău.

8,24. „Rugați-vă”⁷⁰: Simon se adresează lui Petru și lui Ioan, a cărui prezență este indirect amintită. Luca pune accentul pe „voi”: Simon cere intercesiunea Bisericii. Aceasta poate fi înțeleasă ca un act de umilință (G. Schneider), pe linia din *Lc* 18,14b, sau interpretată ca înfrângere totală a magiei constrânse să recunoască superioritatea puterii apostolilor: Simon nu este nici măcar capabil să se roage pentru sine (Schille, Roloff), sau poate fi văzută ca un avertisment al autorului sacru pentru Biserică, pentru ca să se roage pentru mântuirea membrilor sectei lui Simon sau să fie gata să-i primească în sânul ei⁷¹.

Exegeții sunt împărțiți cu privire la înțelegerea globală a versetului. Pentru unii⁷², Simon raționează încă tot ca mag; reacția sa ar fi aceea de frică în fața unei puteri superioare celei proprii. De preferat, totodată, interpretarea celor care îl consideră pe Simon sincer și deci mișcat de o adevărată căință⁷³. Versetul, de fapt, are caracterul obișnuit al unei învățături pe care Luca intenționează să o dea cititorului⁷⁴; în afară de aceasta, gândirea autorului, în acest episod, este îndreptată spre o problemă internă Bisericii.

din text: *ei ara* e legat de verbul *aphienai* („a ierta”), un *passivum divinum*; și disponibilitatea lui Simon e exprimată în v. 24. Totodată, față de *Evr* 6,4ss, Luca e indecis.

Pentru Conzelmann (*in loco*), *ei ara* garantează libertatea lui Dumnezeu, în stilul pietății penitențiale iudaice (cf. *Dan* 4,27, Teodoțiu);

epinoia („gând, intenție”): *hapax* în Noul Testament. E dificil a se vedea în aceasta ideea gnostică a Pneumei divine, numită „Gând” (*epinoia*) al „marii Puteri”, căzut pe pământ. Schmithals (p. 82) citește în v. 22 o aluzie ironică față de simonienii din timpul său.

⁶⁹ Regăsim expresia din *Dt* în *Evr* 12,15 (*Prov* 5,4). Metafora face aluzie la o persoană care, pentru idolatria sa, produce venin care îl contaminează pe cel ce se lasă înșelat.

Versetul începe cu prep. *eis* în loc de *en*: greaca *Koiné* (vezi ZERWICK, nn. 99ss).

⁷⁰ *deisthai hyper* („a se ruga pentru”): doar încă o dată în *2Cor* 5,20, dar într-un sens diferit; verbul însuși e frecvent în Luca: de 15 ori din 22 în Noul Testament;

apokritheis de... eipen: *Fap* 4,19; 5,29; 8,34; 19,15; 25,9 (frecvent în *Mt*). Folosirea pleonastică a part. e un biblicism pe care Luca îl imită după LXX. Luca poate să scrie construcția *apokritheis... eipen* cu un *de* (întotdeauna în *Fapte*) sau cu un *kai* pe care J. Jeremias îl atribuie tradiției (J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, cit., 39s), vezi și Zerwick, n. 366.

⁷¹ Așa, Bauernfeind și, pe linia sa, G. Klein, *Der Synkretismus als theologisches Problem...*, în *Beiträge zur Evangelischen Theologie*, 50 (1969), 295.

⁷² Stählin, Roloff, R. Pesch.

⁷³ Haenchen, Marshall, Weiser, Schneider. Vezi și versiunea occidentală (*D*): „Răspunse Simon și spuse: «Vă rog, cereți voi lui Dumnezeu, ca să nu mi se întâmple mie niciuna dintre aceste rele pe care mi le-ați spus», acest Simon care nu înceta să plângă abundant”.

⁷⁴ Și pentru că versetul trebuie atribuit acestei intenții a redactorului, nu trebuie opus faimei posterioare a lui Simon, „părintele tuturor ereziilor” (Irineu).

8,25. Luca termină secțiunea cu privire la misiunea din Samaria cu un *generalizing summary*⁷⁵, un frumos exemplu de cum istoriograful Luca, începând de la câteva tradiții episodice, creează un cadru general care dă impresia unei misiuni complete. Cei doi apostoli merg dincolo de motivul trimeriei lor de către colegiul apostolic (*Fap* 8,14) și, înainte de *întoarcerea la Ierusalim, vestesc evanghelia*⁷⁶ în sate (din Samaria), urmând obiceiul lui Isus și al discipolilor săi⁷⁷.

Luca ne oferă viziunea sa asupra lucrurilor: deși răspândindu-se, misiunea rămâne unită cu Biserica din Ierusalim; și misiunea în Samaria este atribuită apostolilor, conform cu cuvântul Celui Înviat (*Fap* 1,8).

2. Filip și eunucul etiopian: *Fap* 8,26-40

²⁶ Un înger al Domnului i-a vorbit lui Filip, spunând: „Ridică-te și mergi spre miazăzi, pe drumul care coboară de la Ierusalim la Gaza, care este pustiu”. ²⁷ Iar el, ridicându-se, s-a dus. Și iată că un bărbat etiopian, eunuc, demnitar al reginei Candace a etiipienilor, care era mai mare peste întregul ei tezaur, fusese la Ierusalim ca să se prosterne. ²⁸ Se întorcea acum așezat în carul său și citea din profetul Isaia. ²⁹ Duhul i-a spus lui Filip: „Du-te și apropie-te de carul acela”. ³⁰ Atunci Filip a alergat și l-a auzit [pe eunuc] citind din profetul Isaia. El l-a întrebat: „Înțelegi ce citești?” ³¹ El i-a răspuns: „Cum aş putea, dacă nimeni nu mă îndrumă?” și l-a rugat pe Filip să se urce și să se așeze lângă el. ³² Fragmentul din Scriptură pe care îl citea era acesta: „Ca o oaie a fost dus la înjunghiere și ca un miel fără glas înaintea celui care îl tunde, așa nu și-a deschis gura. ³³ Pentru umiliința lui, judecata i-a fost anulată; cine ar putea număra descendența lui? Căci viața lui a fost luată de pe pământ”. ³⁴ Eunucul i-a răspuns lui Filip și i-a zis: „Te rog, despre cine vorbește profetul aici: despre el însuși sau despre un altul?” ³⁵ Atunci, deschizându-și gura, Filip a început de la Scriptura aceasta să-i anunțe vestea cea bună despre Isus. ³⁶ Și în timp ce mergeau, au ajuns la o apă, iar eunucul a zis: „Iată, apă! Ce mă împiedică să fiu botezat?” ³⁸ A poruncit să stea carul, au coborât amândoi în apă, și Filip, și eunucul, și [Filip] l-a botezat. ³⁹ Dar când au ieșit din apă, Duhul Domnului l-a răpit pe Filip și eunucul nu l-a mai văzut, dar și-a urmat drumul bucurându-se. ⁴⁰ Iar Filip, dintr-o dată, s-a aflat la Azot și cu treiera toate cetățile predicând evanghelia, până când a ajuns la Cezareea.

⁷⁵ Bruce, 173; sumare asemănătoare și în *Fap* 8,40; 12,25; 14,21. De notat imperf. verbelor *hypostrephein* („a se întoarce”, tipic lui Luca: *Lc*: 21; *Fap*: 11; de alte 3 ori în Noul Testament) și *euaggelizesthai*, care aparține terminologiei misionare, frecvent la Luca și Paul.

⁷⁶ Luca umple versetul cu vocabular misionar:

lalein ton logon (lit.: a vorbi cuvântul): *Fap* 4,29.31; 11,19; 13,46; 14,25; 16,6; în *Fap* 16,32 găsim aceeași expresie: „a vorbi cuvântul Domnului”;

diamartyresthai („a mărturisi”), utilizat în relație cu apostolii, inclusiv Paul (*Fap* 2,40; 10,42; 18,5; 20,21.23.24; 23,11; 28,23; *Lc* 16,28); indică mărturia învierii lui Isus (*Fap* 1,22); adică, așa cum consideră J. Dupont în comentariul său, este vorba despre demonstrația creștină pentru iudei, pornind de la Scripturi;

euaggelizesthai cu ac. destinatarilor: *Lc* 3,18; 20,1; *Fap* 8,40; 14,15.21; 16,10; *Ap* 10,7 (G. Schneider).

Inițialul *men oun* e o formulă de tranziție caracteristică redactorului: *Fap* 1,6; 2,41; 5,41; 8,4.25; 9,31 etc.

⁷⁷ *Lc* 8,1; 9,6; 13,22.

Relatarea este bine delimitată de vv. 25-26 și 39-40, între două personaje cu caracter de sinteză și diferite incluziuni⁷⁸, și este construită sub formă concentrică, dar cu un centru care variază în funcție de exegeți⁷⁹.

Este o mare asemănare cu istoria profeților Ilie și Elizeu: ghid angelic, răpire, inspirații⁸⁰, ceea ce dă relatării caracterul de „legendă”. Dacă această haină narativă este prelucrană, trebuie concluzionat că la origine tradiția despre convertirea etiopianului era independentă de relatarea precedentă despre Filip și Simon magul, de cu totul o altă factură (dacă aceasta din urmă a existat vreodată înainte de Luca); nu făcea parte dintr-un ciclu de legende despre *gesta* (faptele minunate) lui Filip, după cum crede Roloff⁸¹.

Paralela evidentă cu episodul discipolilor din Emaus⁸² permite să se afirme că redactorul a dat contribuția sa compoziției actuale a relatării⁸³, după cum va rezulta și din analiză.

⁷⁸ Incluziune: verbul „a evangheliza” la imperf. cu compl. sate/cetăți (vv. 25.40); „a merge de-a lungul/pe drum” (vv. 26.39).

⁷⁹ Pentru Schneider (care îl urmează pe Minguez, în Bb 57, 1976, 168ss):

a – a merge de-a lungul drumului (v. 26)

b – Duh (v. 29a)

c – întrebarea etiopianului (v. 31a)

d – centru: vestirea lui Cristos începând de la Isaia (vv. 32-35)

c' – întrebarea etiopianului (v. 36c)

b' – Duh (v. 39b)

a' – a merge pe drum (v. 39d).

Vezi și B. PAPA, 246s. R. Pesch (p. 290) îl corectează pe Minguez și propune drept centru citatul isaian (Fap 8,32-33):

a – introducerea a protagoniștilor (vv. 26-27)

b – întâlnire prin intermediul Duhului (vv. 28-29)

c – dialog pentru înțelegerea lui Isaia (vv. 30-31)

d – centru: vv. 32-33.

c' – interpretarea lui Isaia (vv. 34-35)

b' – Botezul etiopianului (vv. 36.38)

a' – separarea protagoniștilor (vv. 39-40a).

Episodul, paralel în compoziție cu relatarea discipolilor din Emaus (Lc 24), urmează și regulile genului „relatare dramatică”: o dezvoltare a acțiunii (ignoranta Scripturilor – explicație cristologică) care tinde spre Botez; după care relatarea se încheie rapid (vezi J. DUPONT, *Les disciples d'Emmaus*, în *La Pâque du Christ mystère de salut*. Mélanges Durrwell, Cerf, Paris 1982, 185ss).

Notăm și cum știe Luca să anime relatarea prin discursul direct, deosebit de frecvent.

⁸⁰ Cf. 1Rg 18,12.46; 2Rg 1,3.15; 2,16-18.

⁸¹ *Op. cit.*, 138. Suntem în fața unui alt gen literar, a unui alt stil și a altei imagini a lui Filip: misionar taumaturg în Fap 8,5-13, condus de Dumnezeu în Fap 8,26-40.

⁸² Scena întâlnirii – neînțelegere a evenimentului Isus/Scripturi – explicație – frângerea pâinii/Botez – dispariția protagonistului – efect final: inima care arde redată doar acum/bucurie. În schița trasată de E. Charpentier (*L'officier éthiopien et les disciples d'Emmaus*, în *La Pâque du Christ mystère de salut*, cit., 197ss), exegetul subliniază importanța relației evenimentul-Cristos/Scripturi. În timp ce, în episodul discipolilor din Emaus, Isus interpretează viața sa plecând de la Scripturi, în relatarea convertirii etiopianului, Filip interpretează Scripturile la lumina evenimentului-Cristos. În situația post-pascală, sensul Scripturii este dezvăluit de Cel Înviat, dar cu medierea Bisericii.

⁸³ Sunt păreri diverse între exegeți. Roloff afirmă: „urme ale redactării lucane sunt dificil de notat”; în timp ce Weiser vorbește de o tradiție care nu mai este de recunoscut pentru că a fost puternic reelaborată de Luca.

Din punct de vedere istoric, activitatea lui Filip se introduce în cadrul mai amplu al misiunii eleniștilor în ambiente puternic elenizate. În vv. 26 și 40 pătrund informații despre apostolatul lor în câmpia de coastă, în cetăți precum Gaza, Azot, Cezareea. Această zonă a avut un rol important: în ea s-a desfășurat trecerea progresivă a misiunii creștine către lumea păgână⁸⁴. Chiar dacă eleniștii se adresau, de regulă, persoanelor de la marginea iudaismului, trebuie ținut cont de faptul că primele convertiri din păgânism (proveniți din categoria care nu este bine definită a „temătorilor de Dumnezeu”) s-au petrecut în acele regiuni, și nu doar în Antiohia (diferit de ceea ce se citește în *Fap* 11,19-20).

Nu este niciun dubiu că relatarea provine din ambientul creștin al eleniștilor. Dar, pentru a cunoaște semnificația sa în tradiție, ar trebui să se poată stabili statutul social și religios al etiopianului. Luca îl prezintă ca *eunuc și înalt funcționar* al curții (v. 27). Ce sens trebuie dat termenului de „eunuc”? Dacă este vorba de un eviscerat fizic, nu poate fi decât păgân, și nu prozelit, pentru că eunucul era exclus din comunitatea Israelului (*Dt* 23,2). Totuși, comportamentul etiopianului îl face să pară întocmai ca un prozelit, și nu un simplu păgân aderent la categoria, foarte elastică, a „temătorilor de Dumnezeu”⁸⁵. Era un pasionat al monoteismului iudaic, rămas în mod forțat păgân?

Dar în primul secol „eunucul” putea să fie un titlu sinonim cu „înalt funcționar” și să nu se refere la o condiție fizică⁸⁶. Nimic nu împiedică deci de a fi considerat un prozelit.

– Ipoteza care a adunat mai multe consensuri este următoarea: etiopianul era un păgân și tradiția relatează convertirea primului păgân prin opera lui Filip (și nu a lui Petru!), așa cum era relatată în cercul creștinilor eleniști. Importanța evenimentului explică și îmbrăcăminte narativă dată relatări: totul este providențial: Dumnezeu își asumă inițiativa și-l conduce pe Filip; eunucul citește cu voce tare chiar aproape de apostol și citește tocmai un text aplicabil lui Isus; la momentul oportun nu lipsește nici măcar apa pentru Botez... În acest mod, tradiția face să se înțeleagă că evenimentul fundamental al convertirii primului păgân este voit de Dumnezeu. Această relatare, transmisă în ambientul eleniștilor, era paralelă și concurențială cu tradiția despre convertirea lui Corneliu prin opera lui Petru⁸⁷.

– Pentru Roloff, relatarea era transmisă de eleniști pentru a legitima misiunea printre „temătorii de Dumnezeu” și a da reguli de conduită cu privire la ei.

Aceasta ar corespunde, de fapt, cu linia misionară a eleniștilor, care se adresau nu păgânilor, ci categoriilor mărginașe ale iudaismului.

⁸⁴ Vezi M. HENGEL, *L'«ellenizzazione» della Giudea nel I secolo d.C.*, cit., 45s; și: *La storiografia protocristiana*, cit., 109s; R. RIESNER, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, cit., 96s.

⁸⁵ E dificil ca un simplu „temător de Dumnezeu” să facă un pelerinaj la Ierusalim din îndepărtata Etiopie sau un păgân să aibă o carte a lui Isaia, inaccesibilă unui ne-iudeu (*ThWNT* 2, 766, nota 26).

⁸⁶ În acest caz, în v. 27, termenul *dynastês* („înalt funcționar”) care urmează *eunouchos* ar putea fi tocmai explicația termenului „eunuc” pentru cititorii neinformați (R. Pesch). G. Petzke (*in EWNT* 2, 202s) face raționamentul invers: dat fiind că *dynastês* se referă la un înalt funcționar, convine să fie considerat *eunouchos* literal (condiție fizică).

⁸⁷ Așa, Conzelmann, Haenchen, urmați de Weiser, Schneider, Fabris etc.

– Cu totul originală este ipoteza lui R. Pesch: din punct de vedere istoric, este vorba de convertirea unui prozelit și prin opera *apostolului* Filip, unul din Cei Doisprezece (Fap 1,13)⁸⁸. Punctele de asemănare cu nararea convertirii lui Corneliu (c. 10) fac să se presupună că episodul a fost transmis după o astfel de rela-tare, ca a doua afirmare a convertirii unei personalități importante. În consecință, etiopianul ca prozelit devine păgân în tradiție. Luca așază episodul între misiunea în Samaria și convertirea lui Corneliu⁸⁹ și deci, la nivel redacțional, etiopia-nul se întoarce să fie prozelit sau „temător de Dumnezeu”, din moment ce în *Fapte* Corneliu este primul convertit păgân.

Să luăm în considerare așezarea actuală a episodului în *Cartea Faptelor* și scopurile lui Luca de a-l transmite.

Poziția sa în carte este conformă cu intenția istorico-salvifică a lui Luca și nu consimte de a o situa cronologic, de exemplu, în raport cu misiunea în Samaria sau cu convertirea lui Corneliu.

Botezul etiopianului marchează o etapă nouă în răspândirea evangheliei care, de la iudaism, înaintează spre lumea păgână. „Cititorul are impresia că misiunea creștină a făcut cu acest nou credincios un pas ulterior dincolo de convertirea ideilor și samaritenilor, fără să reiasă faptul unui adevărat Botez al unui păgân, cu toate problemele sale”⁹⁰. Misiunea creștină deci înaintează. În timp ce samaritenii sunt văzuți de Luca mai degrabă ca iudei păgânizați (vezi interesul lor pentru magie), eunucul este văzut ca un păgân iudaizant. În sfârșit, „Luca a introdus (episodul) în așa fel încât acum să devină preludiu la istoria lui Corneliu”⁹¹. Logic, desfășurării narative a *Faptelor* îi va urma relatarea convertirii lui Saul (c. 9), a celui care a fost chemat să devină marele misionar al națiunilor.

Construcția din Fap 8,26-40 arată și interesul catehetic. Drumul de credință care duce etiopianul la Botez devine paradigmatic: deschiderea omului spre adevăr, apropierea ghidată de Scripturi interpretate în cheie cristologică, Botezul însuși care reflectă cu mare probabilitate practica Botezului în Biserica primară. „Ritmul relatării urmează schema drumului creștin: întâlnire, anunț, cateheză, Botez”⁹².

Luca, la sfârșit, își îndreaptă atenția în special spre etiopian ca *eunuc* (vv. 27.34.36.38.39). Este posibil ca el să vadă în Botezul acestuia împlinirea promisiunilor universale ale profeților: „Să nu spună cel străin care s-a întors la Domnul: «Cu siguranță mă va exclude Domnul din poporul său!» Să nu spună eunucul: «Iată, eu sunt un copac uscat!»...” (Is 56,3ss)⁹³. Primirea eunucului în sânul Bisericii dovedește că interzicerea apartenenței la poporul lui Dumnezeu exprimată în Dt 23,2 este depășită.

⁸⁸ În relatarea prelucană, Filip pornește de la Ierusalim (și nu din Samaria) pentru a-l întâlni pe etiopian în sudul cetății. Acum, la Ierusalim rămăseseră Cei Doisprezece, și nu cei Șapte împreună cu el, ca în *Gal 2,9*. (dar Fap 8,1: „toți, în afară de apostoli, s-au împreună”, e o informație istorică?, cf. *Gal 1,19*).

⁸⁹ Luca pune împreună relatări despre „Filip”.

⁹⁰ HAENCHEN, 264.

⁹¹ Comentariul lui Conzelmann.

⁹² R. FABRIS, 263.

⁹³ Și Is 11,11; Ps 67,32 LXX.

Probabil, și proveniența eunucului din îndepărtata Etiopie e semnificativă pentru redactor. Devenit creștin, el nu se adaugă unei comunități din Palestina, ci „merge pe drumul său” (v. 39), se întoarce în patria sa: prefigurare a mântuirii care va ajunge până la marginile pământului⁹⁴.

8,26. Nu este nicio legătură literară cu scena precedentă⁹⁵. Pentru cititorul *Faptelor*, Filip pleacă din Samaria: misiunea creștină se extinde în nordul și în sudul Iudeii-Samariei (*Fap* 1,8), într-un mod extraordinar, care manifestă rolul providențial al lui Dumnezeu, ce intervine sub haina îngerului⁹⁶.

Filip primește ordinul de a merge pe drumul dintre Ierusalim și Gaza. Haenchen observă: „De la Ierusalim duc două drumuri. Este dubitabil ca Luca să fi știut; că cititorul nu are nevoie de a ști este sigur”⁹⁷. Ierusalimul, și în extinderea sudică, rămâne punctul de plecare și centrul unității misiunii.

Gaza, la circa 100 km de Ierusalim, este ultima cetate, prima a deșertului, care se extinde către Egipt. A fost distrusă de Alexandru Ianneu (93 î.C.?) și reconstruită de romani (în 75 d.C.), mai aproape de mare. În relatarea noastră, Gaza are doar rolul de a vizualiza răspândirea cuvântului în partea meridională a Iudeii⁹⁸.

„Spre miazăzi”: o indicație geografică (spre sud) sau de timp (la orele 12.00)? Sunt posibile ambele interpretări⁹⁹. La miazăzi, cel puțin în anotimpul cald, se evită călătoria: nota finală „el este pustiu”¹⁰⁰ ar putea sugera această interpretare. În acest caz, ordinul îngerului apare, paradoxal, ca să sublinieze că întâlnirea dintre Filip și eunuc vine de la Dumnezeu, și nu de la o logică sau de la un plan uman¹⁰¹.

⁹⁴ Părinții Bisericii l-au prezentat ca apostol al pământului său. Irineu scrie: eunucul „mergea pe drumul său, plin de bucurie», pentru a fi în Etiopia heraldul venirii lui Cristos” (*Adv. haer.* 2,23,2); și Eusebiu îl descrie ca fiind cel care „a devenit primăția celor credincioși ai universului... și care a fost primul care a vestit cunoașterea Dumnezeului universului...” (*Hist. eccl.* 2,1,13). În realitate, adevărata evanghelizare a Etiopiei nu are loc mai înainte de secolul al IV-lea.

⁹⁵ Aparțin vocabularului lui Luca: *anistanai* („a se ridica”); *poreuesthai* („a merge”); *katabainein* („a coborî”); combinația *anistanai* cu *poreuesthai* apare doar în Luca, în Noul Testament. Uzul pleonastic al verbelor („a vorbi zicând”, „a se ridica și a merge”) e o imitare a stilului biblic (LXX). Verbul „a vorbi” cu prep. *pros* + ac. (în locul simplului dativ) e foarte frecvent în opera lucană (limba *Koiné*).

⁹⁶ Menționarea îngerului și apoi a Duhului pune o problemă: e tensiune între redactare și tradiție? În iudaism, îngerul și Duhul lui Dumnezeu pot fi sinonimi (IOSIF FLAVIU, *Ant.* 4,6,3), dar Luca însuși nu îi identifică (cred contrariul Brace, Williams); în opera sa, Duhul este Duhul Sfânt și nu se confundă cu un înger. În orice caz, în această diversitate de agenți supranaturali se manifestă unitatea de acțiune divină în serviciul evangheliei vestite de misionari (vezi A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 160; și Haenchen). Îngerul, în *Fapte*, întrerupează intervenții providențiale: *Fap* 5,19; 10,3; 12,7ss; 12,23; 27,23.

⁹⁷ *Op. cit.*, 260, nota 2.

⁹⁸ E un joc de cuvinte între *Gaza* (v. 26) și *gaza* („tezaur”, în v. 27) (Stählin).

⁹⁹ Scrie Blass (nr. 253/5): „Punctele cardinale care se citesc doar cu o prepoziție nu au niciodată articol”; este, totodată, o excepție: *Dan* 8,4,9 LXX. *Fap* 22,6 (*peri mesēmbrian*: „spre miazăzi”) merge în favoarea unei indicații de timp și în *Fap* 8,26.

¹⁰⁰ „care este pustiu” poate fi o observație a redactorului și nu face parte din cuvintele îngerului. Din punct de vedere gramatical, „pustiu” se acordă cu *Gaza* și ar fi sinonim cu „distrus”, cu aluzie la vechea cetate în ruină. După logică, în schimb, „pustiu” se referă la „drum”, care nu era frecventat la ora aceea.

¹⁰¹ Curioasă observația lui G. Schneider: nota „el e pustiu” servește la indicarea că nu este niciun pericol (de bandiți?). Mai degrabă, această singurătate este cadrul ideal pentru scena care urmează (Weiser).

8,27. Disponibilitatea lui Filip este totală¹⁰².

Intră în scenă persoana pe care Dumnezeu o face să se întâlnească cu evanghelizatorul¹⁰³ și pe care Luca o prezintă în toată originalitatea sa:

- este un etiopian¹⁰⁴: vine deci din îndepărtata Africă; în ochii autorului, el prefigurează, probabil, extinderea creștinismului până la marginile pământului;
- un eunuc: Luca nu precizează statutul său religios, dar îl așază printre samaritenii și păgânii adevărați (a căror misiune va fi inaugurată doar de Petru în c. 10);
- autorului *Faptelor* îi place, de obicei, să pună în lumină sarcinile înalților funcționari sau ale magistraților care au fost atinși de predicare. Etiopianul este un înalt funcționar al reginei (care avea titlul de *Candace*, după cum regii Egiptului îl aveau pe cel de *Faraon*¹⁰⁵): el administrează comorile regale¹⁰⁶.

Tot acest exotism nu poate să nu impresioneze imaginația cititorului¹⁰⁷.

Eunucul, care simpatizează cu monoteismul iudaic, se întoarce dintr-un pelerinaj la Ierusalim¹⁰⁸.

8,28. Luca descrie acum situația care folosește de fundal întâlnirii cu Filip¹⁰⁹. Etiopianul face călătoria de întoarcere și citește cu glas tare sulul cărții lui Isaia. Acest fapt a făcut să se creadă că el ar fi vrut să fie ajutat în citire de un sclav grec. Dar, deși admitând că, date fiind condiția sa socială și pericolozitatea călătoriei, el ar fi fost însoțit de servitori (un aspect pe care Luca îl consideră inutil de a fi menționat), în Antichitate era, oricum, o obișnuință comună să se citească cu glas tare¹¹⁰.

¹⁰² Aceleași verbe: *anistanai* (part. grafic) + *poreuesthai*; part. *anastas* e frecvent în Luca: cu verbul *poreuesthai* se întâlnește în Lc 1,39; 15,18; 17,19; Fap 10,20; 22,10.

¹⁰³ De stil biblic (LXX), *kai idou* („și iată”) introduce personajul care dă start acțiunii; *kai idou anēr* („și iată un om”) apare doar în Luca, în Noul Testament: Lc 5,18; 8,41; 9,38 etc.; Fap 1,10; 10,30; 11,11.

¹⁰⁴ *anēr Aithiops*: construcție asemănătoare în Fap 16,9; 22,3.

Etiopia, situată între Assuan (care mai înainte era o cataractă) și Khartum, corespundea atunci actualului Sudan; e numită *Kush* în Vechiul Testament.

¹⁰⁵ *Candace* nu e deci numele propriu al unei regine, ci titlul reginei-mamă care putea guverna în locul fiului. Luca, în schimb, pare să înțeleagă *Candace* ca un nume propriu (dată fiind omiterea articolului). Informații despre Etiopia sunt date de istoriografi latini: Pliniu cel Bătrân (*Hist. nat.* 6,186), Strabon (*Geogr.* 17,1,54), Dione Casiu (*Hist.* 54,5,4).

¹⁰⁶ *Gaza* („tezaur”) e un termen persan intrat în vocabularul grec. Plutarh (*Vitae parall.* – *Demetrio* 25,5) afirmă că în Persia administrației tezaurului regal erau în mod normal eunuci.

¹⁰⁷ Etiopia era la modă în primul secol. Sub Nero a fost organizată o expediție pentru a descoperi izvoarele Nilului.

¹⁰⁸ Part. viitor după un verb de mișcare (*erchesthai proskynēsōn*) e o construcție clasică pentru a indica finalitatea, intenția; foarte rar în Noul Testament (ZERWICK, n. 282). „A adora” la absolut poate fi un termen tehnic pentru a indica pelerinajul iudeilor la Ierusalim (*In* 12,20; Fap 24,11) (Greeven, în ThWNT 6, 765, 19ss); *eis Ierousalēm*: *eis* în loc de *en* ca termen al unei mișcări e un ebraism; aceeași expresie în Fap 24,11 (W. ELLIGER, în EWNT 1, 968); *Ierousalēm* e numele ebraic al cetății sfinte, văzută drept centru religios al lui Israel (de la Potterie, în Bb 2, 1982, pp.161s.164).

¹⁰⁹ Continuitatea acțiunii e dată de construcția perifrastică: verbul „a fi” la imperf. + part. de la „a se întoarce” și de la „a se așeza” (vezi Haenchen, 116, nota 7, pentru diferite semnificații ale construcției perifrastice); *hypostrephein* („a se întoarce”) e lucan (de 32 de ori din 35 în Noul Testament).

¹¹⁰ Rabinii interziceau lectura în șoaptă în studiu (BILL 2, 687).

Cartea profetului Isaia avea o importanță fundamentală în prima reflecție creștină și deja și pentru Isus¹¹¹. De unde și cum ar fi putut etiopianul să și-o procure este greu de spus¹¹², iar restul este irelevant. Faptul demonstrează cel puțin că el este un simpatizant al religiei Israelului.

8,29. În acest moment, Luca atribuie Duhului Sfânt inițiativa divină a întâlnirii celor doi protagoniști. Filip trebuie să se apropie de car și să înainteze în același pas cu el¹¹³.

Tehnica narativă a întâlnirii celor două persoane mediate de o intervenție supranaturală va fi dezvoltată în c. 9 (Paul-Anania) și în c. 10 (Petru-Corneliu)¹¹⁴.

8,30. Întâlnirea și dialogul se petrec fără preambul bogat (salutări, prezentare reciprocă...). Luca nu se îndepărtează de scopul relatării.

Potrivit uzanței deci, etiopianul citește cu voce tare și naratorul consideră știut că textul a fost scris în greacă. Întrebarea lui Filip, după cum observă Haenchen, este formulată astfel încât să introducă învățătura cu privire la Cristos. Ea presupune, în afară de aceasta, că sensul literal nu este suficient pentru a înțelege: dincolo de el, este o semnificație mai profundă dată doar în credință, la lumina evenimentului-Cristos¹¹⁵.

8,31. Eunucul răspunde printr-o contra-întrebare retorică în stil ales, demn de un înalt funcționar¹¹⁶, și în perspectiva Revelației: el subliniază imposibilitatea înțelegerii Scripturilor în cheie creștină, fără ajutorul unui „ghid”.

8,32-33. Eunucul citește un text isaian¹¹⁷ important în tradiția creștină. Luca îl citează în linia propriei viziuni teologice¹¹⁸ și în mod excepțional, fără să facă

¹¹¹ Este un anumit paralelism cu *Lc* 4,17ss: în ambele cazuri, textul isaian are o dimensiune mesianică.

¹¹² Vezi J. SCHNEIDER, în *ThWNT* 2, 766, nota 26: pentru un ne-iudeu nu era simplu să-și procure textul sacru.

¹¹³ *eipen* de la începutul frazei: *Lc*: 59; *Fap*: 15; doar încă în *In* 12,6; *kollasthai* („a se uni strâns”): de 7 ori în opera luncană din 12 în Noul Testament.

¹¹⁴ Vezi LÜDEMANN, *op. cit.*, 108.

¹¹⁵ *prostrechein* („a alarga”): *hapax* în opera luncană; de două ori și în *Mc*. Particula interogativă *ăra* (întărită de *ge*) se întâlnește doar în *Lc* 18,8; *Fap* 8,30; *Gal* 2,17. Frumoasă paronomazie între verbul „a înțelege (cunoaște)” și „a citi”: *ginōskeis ha anaginōskeis* (cf. *2Cor* 3,2).

¹¹⁶ Numai Luca, în Noul Testament, utilizează *optativus potentialis* (posibilitatea ipotetică): *dynamîen* „aș putea” (optativ + *an*) (*Lc* 1,62; 6,11; 9,46; 15,26; *Fap* 5,24; 8,31; 10,17; 17,18; 26,29); *gar* cu sensul de întărire de „deci” (vezi ZERWICK, nr. 329. 356; BLASS, n. 385). Introducere cu *ean* + ind. viitor (în locul conjunctivului aor: ZERWICK, n. 341);

hodêgein: a conduce pe drum, deci a ghida, a instrui (în sens figurativ și *Înț* 9,11; 10,10.17; *In* 16,13; *Text. Iud.* 14,1; *Test. Gad.* 5,7). Vezi și *Rom* 2,19: pretenția iudeului de a fi ghid (*hodêgos*) al orbilor.

¹¹⁷ *periochê* (*hapax* în Noul Testament) poate semnifica: argument/conținut sau pas/extensiune.

¹¹⁸ Lipsește în citat, începutul din *Is* 53,7 și semnificativ, sfârșitul v. 8, care face aluzie la moartea expiatorie a Slujitorului, temă pe care Luca o omite în mod regulat (*Mc* 10,45; 14,24), chiar dacă se recunoaște valoarea salvifică a morții lui Isus (*Lc* 22,19s; *Fap* 20,28). „E demn de notat că Luca a găsit modul de a cita într-un comentariu la *Is* 53 aproape unicul text unde moartea Slujitorului nu e pusă în raport cu păcatele mulțimilor (*Is* 53,4.6.9-12 în LXX)” (A. GEORGE, *Etudes sur*

un comentariu. Este vorba despre cântul Slujitorului suferind: *Is* 53,7b-8c după LXX¹¹⁹. Înțelegerea, în special, a lui *Is* 53,8, deja obscură în LXX, rămâne dificilă în *Fapte*, chiar dacă interpretarea este cristologică și urmează probabil schema *umilire-exaltare* (*Fil* 2,6ss).

Fap 8,32 se referă la pătimirea lui Isus, care în v. 33 este calificată ca „umilire” (*tapeinôsis*). Dar, în asemenea umilire, condamnarea sa a fost anulată (subînțeles: cu învierea prin opera lui Dumnezeu)¹²⁰.

Textul continuă: „cine ar putea număra descendența lui?”, adică el va avea o descendență (o posteritate spirituală) nenumărată¹²¹. Și concluzionează cu o aluzie probabilă la glorificarea lui Isus¹²².

8,34. Etiopianul se adresează cu respect lui Filip¹²³. Ca bun redactor creștin, Luca îl face pe eunuc să formuleze întrebarea astfel încât să folosească intenției catehetice a relatării. „Eunucul cere cum *trebuie* să ceară cititorul ideal necreștin al Bibliei, dar cum numai cel creștin *poate*”, scrie Conzelmann în comentariul său.

Nu cere, de fapt, o explicație asupra semnificației textului, deja obscur de la sine, ci vrea să cunoască identitatea Slujitorului suferind. Pe lângă aceasta, întrebarea se armonizează cu perspectiva istorico-salvifică și deci profetică a Scripturii: personajul citatului poate fi identificat numai cu Cristos¹²⁴.

l'oeuvre de Luc, cit., 195). F. Bovon dă explicația următoare: „Motivul tăcerii lui Luca e datorat iubirii pe care el o are față de *metanoia*. A insista pe moartea răscumpărătoare, pe *extra nos*, înseamnă a risca să dăuneze angajamentului personal al omului, decizia credinței sale, convertirea sa. Luca, se pare, a admis că crucea este (alături de ministerul lui Isus și de învierea Domnului) un eveniment salvific, și nu doar un accident de drum. Dar nu a tras explicit toate concluziile soteriologice, pentru a împiedica creștinii din timpul său să nu adoarmă” (*Luc le Théologien*, cit., 277s). Luca se folosește de *Is* 53 pentru a vorbi de umilirea și exaltarea lui Isus (*Lc* 22,37; *Fap* 3,13); el leagă iertarea păcatelor de înviere (*Fap* 5,31) și de invocarea numelui lui Isus (*Fap* 10,43; 13,38; 26,18). Citatul, în afară de aceasta, vorbește în esență de Slujitor, și nu de adversarii săi, ceea ce facilitează continuarea relatării concentrate pe interpretarea cristologică (vv. 34s) (R. PESCH, *in loco*).

¹¹⁹ Diferențele cu TM se întâlnesc în v. 8 (= *Fap* 8,33):

TM

Cu opresiune și judecată

a fost îndepărtat (*lqh*)

a fost eliminat (*gzz*) din

pământul celor vii.

LXX

În umilință a fost îndepărtată

(*airein*) judecata sa

a fost îndepărtat (*airein*) din

pământul vieții sale.

Verbul *airein* („a îndepărta”) traduce două verbe ebraice diferite (și doar în versetul nostru *airein* traduce *gzz*). Textul grec al LXX se potrivește bine unei interpretări cristologice, chiar dacă rămâne obscur în detalii.

¹²⁰ Altă traducere posibilă: „în umilința sa, dreptatea i-a fost negată”: *krisis* poate avea sensul de judecată (*Lc* 10,14; 11,31.32) sau de dreptate/drept (*Lc* 11,42).

¹²¹ Reiese tema răspândirii până la marginile pământului. Improbabilă cealaltă posibilitate: nimeni nu își va aminti de el (de viitorul său sau de posteritatea sa). Stählin sugerează: nimeni nu va putea descrie în mod satisfăcător destinul său.

¹²² Pentru acest sens dat verbului *airein*, după Conzelmann, era inoportun pentru Luca să citeze finalul lui *Is* 53,8d, care se întoarce să vorbească despre moartea Slujitorului.

¹²³ „Te rog”; și *Lc* 8,28 (dif. *Mc* 5,7); 9,38 (dif. *Mc* 9,17); *Fap* 21,39. Introducerea „răspunzând... zise” e în stil biblic (uzul pleonastic al part.; vezi ZERWICK, n. 366).

¹²⁴ Întrebarea dacă profetul vorbește despre el însuși nu e cerută de text (unde autorul vorbește de Slujitor la pers. a III-a), dar corespunde literaturii mesianice, care identifică personajul cu Cristos,

8,35. Cu întrebarea sa, eunucul a deschis calea învățaturii catehetice a lui Filip¹²⁵. Textul despre Slujitorul suferind a deschis drumul pentru o explicare mai extinsă, pe baza interpretării cristologice a Scripturii¹²⁶, destinată să ilumineze evenimentul-Cristos¹²⁷. Concluzia va fi un apel la convertire-credință și o invitație la Botez. Naratorul presupune că cititorului îi sunt cunoscute diferitele etape (*Fap* 2).

Sunt multe puncte de asemănare cu episodul discipolilor din Emaus, în special cu *Lc* 24,27; dar, în timp ce în această relatare din urmă se pleacă de la evenimentul-Cristos pentru a ajunge la Scripturi, acum suntem în prezența unei cateheze creștine care pornește de la Scripturi ca să ilumineze și să anunțe evenimentul Cristos. Paralela dintre cele două episoade sugerează că, în modul de a proceda al lui Filip și al evanghelizatorului în general, Înviatul continuă să ilumineze și se încălzească inima celui care ascultă.

8,36. Autorul sacru ajunge rapid la ultima etapă a drumului catecumenal: Botezul etiopianului. De-a lungul străzii cei doi întâlnesc apa necesară ritului și Luca nu are niciun interes în a o localiza¹²⁸.

Modul de a cere Botezul¹²⁹ sugerează că acolo se reflectă o antică formulă baptismală, care, potrivit lui O. Cullmann, avea scopul de a curăța, dacă ar fi fost, obstacolele pentru Botezul însuși¹³⁰. Pentru etiopian, faptul de a fi eunuc nu împiedică introducerea sa deplină în Biserică.

Formula baptismală din v. 37 trebuie considerată o adăugare posterioară: „Filip spuse: «Dacă tu crezi din toată inima ta, este posibil». Eunucul a răspuns: «Eu cred că Isus Cristos este Fiul lui Dumnezeu»”¹³¹.

8,38. Botezul eunucului este relatat pe scurt. Împreună, Filip și etiopianul (nu se poate auto-boteza) coboară în apă¹³². Expresia „a coborî în apă – a ieși din

distingându-l de orice altă posibilitate de identificare: aceasta e caracteristică interpretării creștine (lucane) prezente deja în *Fap* 2,25ss și apoi 13,33ss (*Ps* 16 nu vorbește de David, ci de Isus). O lectură profetică a Scripturii este și la Qumran: *1QpAb.* 2,1-15; *4Qp.Sal.* 37. În iudaismul precreeștin, interpretarea mesianică a Slujitorului suferind (*Is* 53) e foarte dubioasă. Mărturiile în favoare aduse de J. Jeremias sunt puține și slabe (*Test. Benj.* 3,8 în traducere armeană, aplicată patriarhului Iosif; aluzie posibilă în *Sir* 48,10) (*ThWNT* 5, 685ss.697, nota 338).

¹²⁵ Stil biblic: „deschizând gura” pentru a introduce un discurs solemn sau important (*Fap* 10,34; cf. 18,14; *Iob* 33,2; *Ez* 3,27; 29,21 etc); stil lucan: „începând de la (*apo* + *gen.*)...”: *Fap* 1,22; 10,37; mai ales *Lc* 24,27.

¹²⁶ *Fap* 2 și 3 furnizează alte texte veterotestamentare utilizate de predica primară; și *Fap* 10,34-43 prezintă un model de vestire și învățare a unui ne-iudeu.

¹²⁷ Expresia *euaggelizesthai ton Iêsoun* (construcție normală: destinatarul la dativ și conținutul la ac.) se găsește în *Fap* 5,42; 11,20; 17,18.

¹²⁸ O va face tradiția creștină, situând o „fântână a lui Filip” la *En Dirweh*, la 8 km nord de Hebron, pe drumul care ajunge la Ierusalim; sau în *Wadi el Hasi*, la nord de Gaza.

¹²⁹ Verbul *kôlyein* („a împiedica”) se întâlnește în context baptismal și în *Fap* 10,47 și 11,17, ceea ce trimite cu gândul la o formulă liturgică. O asemenea ipoteză este însă contestată de Légasse în *EWNT* 2, 824; Bruce, 177, nota 71.

¹³⁰ *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, Zürich 1948, 65ss.

¹³¹ Se întâlnește în unele minuscule, dar deja în IRINEU, *Adv. haer.* 3,12,8; 4,23,2.

¹³² *keleuein* („a comanda, a cere”): frecvent în *Fapte* (de 17 ori; și în *Lc*: 1; *Mt*: 1 în Noul Testament): presupune prezența slujirii; *katabainein* + *eis*: *Lc* 2,51; 8,23 etc.; *Fap* 7,15; 14,25; 16,8; 18,22; 25,6.

apă” nu consimte precizarea dacă sacramentul a fost administrat prin scufundare sau prin stropire (a vărsa apă pe cap).

8,39. Ca în episodul din Emaus, odată atins scopul său, relatarea se termină rapid, după regulile narațiunii dramatice¹³³, și se încheie în același mod: cu dispariția imprevizibilă a protagonistului.

Duhul Sfânt¹³⁴ este din nou numit, însă nu în legătură cu Botezul, ci cu activitatea lui Filip: v. 39 servește de incluziune cu v. 29.

Tema răpirii cu schimbarea instantanee a locului amintește de momentele profetice¹³⁵ și este un argument al literaturii hagiografice eleniste¹³⁶.

Totul se întoarce la normalitate și eunucul creștin continuă pe drumul său, dar poartă în sine o noutate: bucuria creștină, darul Duhului (Gal 5,22).

8,40. Un sumar despre activitatea misionară a lui Filip conchide episodul: dă informația despre un apostolat lung al său pe coasta mediteraneeană. Informația este, fără îndoială, istorică, provine din cercul eleniștilor, dar Luca o concentrează asupra lui Filip. Probabil, zona numită a fost câmpul activității diferiților eleniști¹³⁷.

În *Fapte*, regiunea de coastă folosește ca trecere între evanghelizarea Iudeo-Samariei și misiunea în adevăratul pământ păgân¹³⁸.

Filip este prezentat ca misionar itinerant care mai apoi se stabilește în Cezareea, unde îl vom găsi în Fap 21,8¹³⁹.

¹³³ J. DUPONT, în *La Pâque du Christ. Mystère de Salut*. Mélanges F.X. DURRWELL, cit., 167ss. Lectura incertă a lui D e mai puțin aspră: „Duhul Sfânt căzu peste eunuc și ingerul Domnului îl răpi pe Filip” (D e lacunar și este completat de unele mss. din familia occidentală).

¹³⁴ „Duhul Domnului”: Lc 4,18; Fap 5,9: formula e veterotestamentară și se referă, normal, la Dumnezeu.

¹³⁵ IRg 18,12; Ez 3,14; 8,3; 11,1.24; Dan 14,36.

¹³⁶ FILOSTRAT, *Vita Apoll.* 4,10; 8,10; *Vangelo Ebr*, fragment 3 (în E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* I, 108; *Vangeli apocrifi*, ed. G. BONACCORSI, LEF, 3).

¹³⁷ VEZI R. RIESNER, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, cit., 97. O altă tradiție leagă cetățile de coastă de Lida (Fap 9,32), Iafa (Fap 9,36) și Cezareea (Fap 10) de o activitate (taumaturgică) a lui Petru. Conzelmann (*in loco*) presupune că Luca a redactat v. 40 pornind de la informații despre șederea lui Filip la Cezareea.

¹³⁸ Regiunea de coastă era populată și de numeroși iudei (vezi M. HENGEL, *L'«ellenizzazione» della Giudea nel I secolo d.C.*, cit., 45s cu nota 48). Azot, cetate antică filisteană, pe coastă, la 33 km nord de Gaza, cu un mare procentaj de iudei (H. HENGEL, *op. cit.*, 46, nota 48; cf. IOSIF FLAVIU, *Bell.* 4, 130). Cezareea maritimă, la 50 km nord de actualul Tel Aviv, reconstruită de Irod cel Mare, sediu al prefectului roman.

¹³⁹ *Heurethê eis* (în loc de *en*)...: verb *heuriskein* la pasiv, un septantism (Dt 20,11; 4Rg 14,14; Bar 1,7 etc.: G. SCHNEIDER, *in loco*); *dierchesthai* („a parcurge”): de 31 de ori în opera lucană din 42 în Noul Testament; în legătură cu activitatea misionară: Fap 8,4; 10,38; 20,25; Lc 9,6.

CAPITOLUL 9

3. Convertirea și prima activitate a lui Paul: *Fap 9,1-30*

Convertirea lui Saul: Fap 9,1-19a

¹ Dar Saul, tot plănuiind amenințare și crimă împotriva discipolilor Domnului, a mers la marele preot ² și a cerut de la el scrisori către sinagogile din Damasc, ca să-i aducă legați la Ierusalim pe cei pe care i-ar fi găsit în această credință, fie bărbați, fie femei. ³ Și în timpul călătoriei, pe când se apropia de Damasc, dintr-o dată, l-a învăluit o lumină din cer. ⁴ Căzut la pământ, a auzit un glas care-i spunea: „Saul, Saul! De ce mă persecuți?” ⁵ El a răspuns: „Cine ești, Doamne?” El i-a zis: „Eu sunt Isus pe care tu îl persecuți.” ⁶ Dar ridică-te, intră în cetate și ți se va spune ce trebuie să faci”. ⁷ Iar oamenii care îl însoțeau au rămas înmărmuriți, pentru că auzeau glasul, dar nu vedeau pe nimeni. ⁸ Atunci Saul s-a ridicat de la pământ și, deschizându-și ochii, nu vedea nimic. L-au luat de mână și l-au dus în Damasc. ⁹ Și timp de trei zile a rămas fără vedere, nu a mâncat și nu a băut nimic. ¹⁰ Se afla la Damasc un discipol cu numele Anania. Domnul i-a spus acestuia într-o viziune: „Anania!” El a răspuns: „Iată-mă, Doamne!” ¹¹ Iar Domnul i-a zis: „Ridică-te și du-te pe strada numită Dreaptă și caută-l în casa lui Iuda pe unul cu numele de Saul din Tars. Căci iată-l că se roagă ¹² și a văzut într-o viziune un om cu numele Anania intrând și punând mâinile peste el, ca să-și recapete vederea”. ¹³ Atunci Anania a răspuns: „Doamne, am auzit de la mulți despre omul acesta cât rău le-a făcut sfinților tăi în Ierusalim. ¹⁴ Și aici are înputernicire de la arhieriei ca să-i lege pe toți cei care sunt chemați cu numele tău”. ¹⁵ Domnul i-a spus: „Mergi, pentru că acesta este un vas pe care mi l-am ales ca să poarte numele meu înaintea nemuritorilor și înaintea regilor și a fiilor lui Israel. ¹⁶ Eu îi voi arăta cât trebuie să sufere el pentru numele meu”. ¹⁷ Atunci Anania a plecat și a intrat în casă și, punându-și mâinile peste el, a zis: „Frate Saul, Domnul Isus, care ți-a apărut pe drumul pe care veneai, m-a trimis ca să-ți recapete vederea și să te umpli de Duhul Sfânt”. ¹⁸ Îndată au căzut de pe ochii lui un fel de solzi, și-a recăpătat vederea și, ridicându-se, a fost botezat. ¹⁹ Apoi a mâncat și a prins puteri.

Începând cu *Fap 9*, Luca își îndreaptă atenția în mod special către adevăratul început al misiunii în lumea păgână, misiune care va fi inaugurată de Petru în *Fap 10*, și al cărui „vas ales” (*Fap 9,15*) va fi Paul, a cărui convertire este acum narată.

Aproape întreg c. 9 se ocupă de Saul: relatării convertirii sale îi urmează cea a primei sale activități misionare, aceasta din urmă descrisă în două scene cu structură paralelă¹:

¹ Vezi ZMIJEWSKI, 370. D. GILL, *The Structure of Acts 9*, în Bb 55 (1974), 546ss, relevă un asemenea paralelism deja pornind de la vv. 13ss:

la Damasc

– Anania ezită să creadă că
Saul s-a convertit (vv. 13-14)

la Ierusalim

– credincioșii ezită să
să creadă că Saul este discipol (v. 26)

la Damasc

- Paul îl predică pe Cristos între iudei (vv. 20-22)
- iudeii vor să-l ucidă (vv. 23-24)
- discipolii îl salvează (v. 30)
- Paul merge la Ierusalim (v. 26a)

la Ierusalim

- Paul discută cu eleniștii (v. 29a)
- eleniștii vor să-l ucidă (v. 29b)
- frații îl salvează (v. 25)
- Paul merge la Tars (v. 30b)

Contrastul dintre începutul relatării (vv. 1-2) și a doua parte a capitoului (vv. 19bss) este voit accentuat. Naratorul le leagă de *Fap* 8,1.3 pentru a-l prezenta pe Saul ca persecutor prin antonomazie: autorizat de Sinedriu, cu puteri extinse până la Damasc, o amenințare mortală pentru credincioși². Dar iată că acest persecutor înrăit:

– dintr-o dată, devine discipol convins și membru al Bisericii persecutate de el (vv. 17-19.28);

– din persecutor devine evanghelizator (vv. 20-22.29);

– din persecutor devine obiect de persecuție (vv. 23-25.29b)³.

Fap 9 relatează deci marea cotitură în viața lui Saul, o cotitură care privește nu doar existența personală a viitorului apostol, ci se răsfrânge imediat în conținutul cărții, în întreaga Biserică ce trăiește acum o perioadă de pace (v. 31). Totul se petrece nu în urma unei evoluții psihologice sau religioase a celui interesat, ci datorită intervenției directe și zguduitoare a lui Cristos Cel Înviat. Convertirea lui Saul face parte dintr-un plan divin și importanța unei asemenea răsturnări este subliniată de faptul că Luca va povesti încă de două ori evenimentul de la Damasc (*Fap* 22,3-21; 26,4-23): misiunea îndreptată către națiuni nu este rodul un program uman, ci e voită și condusă de Dumnezeu. Paul, care este instrumentul principal al acestei misiuni, nu a devenit evanghelizator din dorință personală, ci pentru că nu a putut să evite să fie⁴. În *Fap* 9–10, intervențiile cerești sunt frecvente și presante pentru a sublinia această intervenție divină: Dumnezeu ia inițiativa în această dezvoltare care va da origine unei Biserici esențial păgâno-creștine, pe care o cunoștea autorul lui *ad Theophilum*.

Adevărata relatare a convertirii lui Saul este în *Fap* 9,1-19a⁵: o compoziție literară care relatează despre două viziuni succesive, de structură paralelă (vv. 3-9.10-16)⁶, cu scopul narativ de a face să se întâlnească Anania și Saul și cu scopul teologic de a pune în lumină inițiativa divină a unei asemenea întâlniri.

– Domnul îl asigură (vv. 15-16)

– Barnaba îi asigură (v. 27)

– Paul cu discipolii la Damasc (v. 19b)

– Paul cu discipolii la Ierusalim (v. 28) etc.

² Pe linia din *1Tim* 1,13; vezi J. BECKER, *Paulus, der Apostel der Völker*, cit., 62.

³ Tema suferinței apostolice este deja în evidență în *Fap* 9 (vezi D. GILL în Bb 55, 1974, 546ss).

⁴ HAENCHEN, 276.

⁵ Unii exegeți (Roloff, Mussner, K. Löning, *Die Saulustradition in der Apostelgeschichte*, NTA NF9, Münster 1973, 43-48) includ în relatare și vv. 19b-22. Vv. 1-9 și 19b-22 se reflectă: Saul persecutor / Saul vestitor al lui Cristos. Totodată, v. 19a e o adevărată concluzie și e convenabil să se lege vv. 19b-22 cu ceea ce urmează, dat fiind faptul că au aceeași structură cu vv. 26-30 (ZMIJEWSKI, 370).

⁶ Prezentarea personajului (vv. 1-2. 10a); cristofania cu dialog: chemare – reacția omului – (auto-revelare) – misiune – (reticență, asigurare și reafirmare a misiunii) (vv. 4-6.10b-16). Tehnica narativă a dublei viziuni e folosită în literatura elenistă, nu în cea biblico-iudaică; vezi cercetarea lui A. WIKEN-HAUSER, *Doppelträume*, în Bb 29 (1945), 100-111; G LOHFINK, *La conversione di san Paolo*, cit., 77-81.

Faptul că autorul *Faptelor* utilizează aceeași tehnică în relatarea următoare convertirii lui Corneliu (*Fap* 10) sugerează că ne aflăm în fața unui pasaj redacțional⁷.

Compoziția din *Fap* 9,1-19a nu are paralele în literatura antică și nu poate fi clasificată într-un gen literar determinat, chiar dacă se regăsesc elemente formale și motive care apar în literatura elenistică și biblico-iudaică: de ex., tema luminii, a căderii la pământ, a postului, schema dialogului teofanic, fragmente de relatări de vocație și de relatări de vindecare miraculoasă⁸.

Cea din *Fap* 9 se prezintă ca o „relatare de convertire”: Cristos transformă un persecutor în discipol și evanghelizator. Pentru a scrie textul, Luca poate să se fi bazat pe o tradiție (orală) populară în circulație în comunitățile creștine, după cum confirmă însuși Paul în *Gal* 1,13.23.

Dat fiind faptul că Paul nu pare să fie el însuși la originea acestei tradiții⁹, Luca poate să fi adunat o relatare născută probabil în comunitatea din Damasc, după cum sugerează detaliile locale (prezența lui Anania, numele străzii și numele proprietarului casei unde a stat Saul: *Fap* 9,11): o tradiție care se dezvoltă succesiv¹⁰. O unică tradiție, deci răspândită cam peste tot și pe care Luca o reelaborează în *Fap* 9; textele din *Fap* 22 și 26 nu sunt altceva decât forme abreviate și variante ale relatării din *Fap* 9¹¹: este de acum *opinio communis*. Perioada „căutătorilor de izvoare” (Haenchen), care atribuiau tradițiilor diferite diferențele dintre o relatare și alta, este trecută.

Dacă relatarea provine nu de la Paul însuși, ci de la o terță persoană (un martor mai mult sau mai puțin direct al faptelor), se poate presupune că a fost la origine o

⁷ Prima viziune lui Corneliu (*Fap* 10,1-8); a doua viziune lui Petru, cu invitația de a merge la Corneliu (vv. 9ss); reticența lui Petru și depășirea (vv. 14-16); întâlnirea (vv. 23-33); darul Duhului și Botezul (vv. 44-48). A. Weiser observă: viziunea în viziune (*Fap* 9,11-12), dată fiind complexitatea sa, aparține cu dificultate unui stadiu prelucrat al tradiției (p. 221).

⁸ În literatura iudaico-elenică se trimite cu gândul la legenda lui Eliodor (2*Mac* 3,7-40): o situație periculoasă cu o apariție; protagonistul cade la pământ, este învăluit de o densă obscuritate și trebuie să fie condus de însoțitori, rămâne fără puteri, își recapătă sănătatea datorită rugăciunilor marelui preot și se transformă în martor. Dar scopul acestei relatări – propagandă în favoarea templului – e total diferit de cel din *Fap* 9. Contacte interesante și cu romanul iudaic al lui Iosif și Asenet (*Jos.As.*): apariția (lui Mihail), dialogul cu chemare repetată, reacție umană, autoprezentare a lui Mihail, tema luminii și a căderii (*Jos.As.* 14,1-15). Anumite teme sunt prezente în relatăriile teofanice ale Vechiului Testament (lumină, voce, cădere – *Ex* 24,15-17; *Ps* 29,7; *Ez* 1,28; 43,3; *Dan* 8,17; 10,9), în relatăriile de vocații (*Is* 6) (vezi O.H. Steck, în *ZNW* 67, 1976, 20-28, și critica sa asupra unei teze a lui Zimmerli).

⁹ Vezi *Gal* 1,13: „Ați auzit că s-a spus...” Și totuși Paul a stat câteva luni în Galația. El însă nu are obiceiul să povestească istoria propriei convertirii și se arată mereu reticent să vorbească despre fapte extraordinare care îl privesc (2*Cor* 12,1-4). Luca, pe de altă parte, nu dă impresia că știe scrisorile lui Paul, în special cea către *Galateni*.

¹⁰ K. Löning vorbește de o legendă în care convertirea lui Paul a fost prezentată ca exemplu soteriologic (și J. BECKER, *op. cit.*, 64), și probabil sub influența lui Paul însuși (*Saulustradition*, 54ss; și *Paulinismus in der Apostelgeschichte*, în *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften*, QD 89, Herder, 1981, 217; V. STOLLE, *Der Zeuge als Angeklagter. Untersuchungen zum Paulusbild des Lukas*, BWANT 102, Stuttgart 1973, 182ss). Nu trebuie exclus că Paul însuși, în scrisorile sale, se adaptează la această tradiție, reluând schema „persecutor-vestitor”.

¹¹ Deja forma de „discurs de apărare” la persoana I din *Fap* 22 și 26 nu este mijlocul adaptat pentru o transmitere orală.

relatare de convertire care pune în evidență transformarea extraordinară și radicală petrecută în fostul persecutor, datorită unei apariții a Celui Înviat¹²; această tradiție, destul de repede și mereu în lumina evenimentelor, s-a sfârșit prin includerea și a motivului chemării de evanghelizator, după cum confirmă *Gal* 1,23; o temă pe care Luca, la nivel redacțional, a ignorat-o în *Fap* 9 pentru a o dezvolta mai apoi în *Fap* 22 și 26 și, astfel, să facă din *Fap* 9 o pură relatare a convertirii¹³, integrând-o în acest fel în linia teologico-narativă a cărții. Pentru autorul sacru, Petru va fi, și nu Paul, cel care va inaugura misiunea către neamuri; și aceasta se va petrece în c. 10 prin convertirea lui Corneliu. Pentru aceasta, în c. 9, redactorul prezintă viziunea din Damasc ca o viziune de convertire, și nu de chemare.

Pentru că cititorul este informat de astfel de fapte pentru prima oară, relatarea din *Fap* 9 este bine dezvoltată; cele ulterioare din *Fap* 22 și 26 sunt mai scurte și accentele se mută: *Fap* 22 pune împreună relatarea de convertire și relatarea de chemare: rolul lui Anania constă acum nu doar în a vindeca și a boteza, dar și în a-i comunica lui Saul vocația sa (*Fap* 22,14-15). În *Fap* 26, Anania dispare de tot și Luca îi oferă cititorului o relatare pură de trimitere în misiune: Cel Înviat în persoană îi comunică lui Saul voința sa de a-l trimite să deschidă ochii păgânilor.

Așa, de la o relatare la alta, Luca ne conduce la o înțelegere mereu mai completă și profundă a evenimentului din Damasc, înțelegere care corespunde perfect cu cea a lui Paul însuși (*Gal* 1,15ss)¹⁴, chiar dacă autorul lui *ad Theophilum* rămâne fidel propriului său punct de vedere¹⁵.

Distincția între tradiție și redactare în *Fap* 9 este, sub multe aspecte, aleatorie.

După cum confirmă Paul (*Gal* 1,23), evenimentul Damascului a fost transmis oral: nu era nevoie de o memorizare literală (ca pentru tradiția lui Isus). Trebuie deci să se țină cont, pentru ceea ce privește detaliile, de variațiile și de accentuările diferite, datorate fanteziei narative și intenției celui care transmitea faptele¹⁶.

¹² Pentru Lüdemann (120s), relatarea primară era cu precădere o relatare de vocație, potrivit mărturiei din *Gal* 1,23; Luca a transformat-o într-o relatare de convertire în *Fap* 9. Ar putea fi adevărat dacă apostolul însuși ar fi fost la originea tradiției despre propria convertire.

¹³ *Fap* 9, de fapt, este construit în așa fel încât totul să conducă (inclusiv viziunea) la Botezul lui Saul: dialogul lui Isus cu el e „gol”: Saul află doar că trebuie să meargă la Damasc... lucru pe care îl făcea deja! Anania, în schimb, este informat despre vocația lui Paul, dar informația servește cititorului; Anania, de fapt, nu o comunică lui Saul.

¹⁴ Paul vede în apariția de la Damasc momentul convertirii sale și găsește în apariția însăși fundamentul vocației sale ca să fie apostol al neamurilor, adică pe linia marilor profeti (*Ier* 1,5; *Is* 49,1; cf. *Gal* 1,16).

¹⁵ Pentru Luca, mai mult decât o apariție, este vorba de o viziune: Saul aude vocea, vede lumina, dar naratorul evită să spună că el l-a văzut pe Isus înviat. Pentru Luca, de fapt, aparițiile pascale se încheie cu înălțarea și au scopul de a-i forma pe Cei Doisprezece să fie fundamentul Bisericii, garanți ai continuității dintre Isus istoric și timpul Bisericii. Pentru Paul, în schimb, apariția cu care a fost favorizat este pascală: *1Cor* 15,8, cf. vv. 5-7. Luca evită, în afară de aceasta, de a da titlul de *apostol* lui Paul (titlu de acum rezervat Celor Doisprezece); cf., în schimb, *1Cor* 9,1; *Gal* 1,1 etc.; pentru Paul, termenul de *apostol* are încă sensul etimologic de *trimis*.

¹⁶ Luca e un exemplu: el știe să schimbe imaginile trecând de la o relatare a aceleiași narațiuni la alta: e suficient să se confrunte *Fap* 9,3; 22,6 (lumina îl învâluie pe Saul) cu 26,13 (lumina îi învâluie pe toți); *Fap* 9,4; 22,7 (doar Saul cade la pământ), cu *Fap* 26,14 (toți cad), cu *Fap* 9,7 (însoțitorii

Dacă, așa cum este probabil, Luca este primul care a scris episodul, textul actual datorează mult alegerilor sale, intențiilor sale, stilului său, artei sale narative. „Nu este vorba despre o descriere exactă a evenimentelor, cum s-au desfășurat, nici nu este vorba despre o pură invenție. Luca redă o tradiție bine atestată din punct de vedere istoric de scrisorile lui Paul și, în același timp, o interpretează și o explică servindu-se de forme tradiționale”¹⁷.

Provine de la tradiție ceea ce este sigur istoric: acțiunea lui Saul persecutor (Gal 1,13.23; Fil 3,6; 1Cor 15,9), schimbarea sa radicală datorită unei apariții a lui Isus lângă Damasc (1Cor 9,1; 15,10; Gal 1,16.17c). La acestea se pot adăuga amintiri locale: figura lui Anania¹⁸, locul și proprietarul casei unde a locuit Saul. Motivele luminii, căderii, însoțitorilor de călătorie pot fi tradiționale sau redacționale, ca și dialogul¹⁹ sau orbirea și vindecarea miraculoasă²⁰.

Când a avut loc, din punct de vedere cronologic, apariția lui Isus în fața lui Saul? Au fost propuse diferite datări care oscilează între anul 30 și 40²¹. Tradiții gnostice (Irineu, *Adv. haer.* 1,3,2; 1,30,14) și *Ascensio Isaiae* vorbesc despre apariții ale Celui Înviat pentru o perioadă de 18 luni. A. von Harnack concluzionează că apariția lui Paul, ultima (1Cor 15,8), s-a verificat deci la un an și jumătate după moartea lui Isus.

O tradiție independentă pune și ea convertirea lui Paul în al doilea an după înălțare²², adică în 32, dacă Isus a fost răstignit în 30.

Nu sunt probe care să confirme aceste informații.

aud vocea, dar nu văd nimic), cu *Fap* 22,9 (însoțitorii văd lumina, dar nu aud nimic)... Arta narativă a redactorului apare în evidență în această capacitate de a se întoarce asupra relatării, prezentând-o de fiecare dată într-o formă, conținut și terminologie diferite și în uzul „*crescendo*-ului”: „În timp ce Luca descrie ca tot mai luminoasă splendoarea apariției, contrar zugrăvește cu culori mereu mai profunde activitatea de persecutare a lui Paul” (G. LOHFINK, *op. cit.*, 99).

¹⁷ G. LOHFINK, *op. cit.*, 109.

¹⁸ Legată inițial doar de relatarea vindecării miraculoase (Trocme)?

¹⁹ Chiar dacă în forma și în conținutul actual aparține redactării: Luca utilizează schema teofanică veterotestamentară (*Gen* 31,12; 46,2-3; *Ex* 3,2-10 etc.; dar vezi și *Jos.As.* 14,6-8 în literatura iudeo-elenistă); folosește aceasta și în apariția lui Anania (*Fap* 9,10-11) și lui Corneliu (*Fap* 10,3-5), în timp ce nu există în altă parte în Noul Testament. Pentru Löning (*Saulustradition*, 76s); BURCHARD, 122; STOLLE, 185, dialogul e prelucrat.

²⁰ Sunt părți caracteristice dintr-o relatare populară (HAENCHEN, 276s). Pentru Luca, totodată, orbirea are valoare simbolică: lumina Celui Înviat îl eliberează pe Saul din întineric (convertire la credință); în *Fap* 26, lumina Celui Înviat e pusă în raport nu cu convertirea lui Saul, ci cu orbirea păgânilor (v. 18), și deci nu se mai vorbește de orbirea lui Saul. Cristos e lumina pentru toate popoarele. Poate de aceea, în *Fap* 26,13, lumina apariției îi învăluie pe toți cei prezenți, și nu doar pe Paul. Altă interpretare: înainte de a deveni „lumină pentru neamuri” (*Fap* 26,18), Paul trebuie să fie eliberat de starea de orbire (în care este întrupată orbirea Israelului: posibile aluzii la *Is* 42,16; 59,9-10). Trebuie făcută distincția, în afară de aceasta, între orbirea lui Saul de orbirea ca pedeapsă (de exemplu, în relatarea despre Elimas în *Fap* 13,11) (vezi Dennis HAMM, *Paul's Blindness and Its Healing: Clues to symbolic Intent* [Acts 9; 22 and 26], în Bb 71, 1990, 63ss).

²¹ Vezi cadrele în R. RIESNER, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, cit., 2-26.

²² *Martyrologium Romanum* (la data de 25 ianuarie), secolul al IX-lea. El reia informația din *Martyrologium di Ussuardo* din St. Germain, care, la rândul său, o datorează lui Isidor din Sevilia (secolul al VII-lea), care a adunat-o dintr-o oarecare sursă. Aceeași informație în *Breviarium Apostolorum* (cca. 600 d.C.) (vezi RIESNER, *op. cit.*, 56-65).

9,1-2. „Acel Saul, însă (*eti*)...”: formularea îi permite lui Luca să obțină diferite efecte:

- se agață de o informație de persecuție și de un personaj pe care cititorul îl cunoaște deja (Fap 8,3) și menține deci continuitatea narativă, evitând dezorientarea unei schimbări bruște de scenă;

- cu reluarea temei persecuției, autorul pune tot ceea ce precede pe fondul unei activități de persecuție neîncetate și intense a lui Saul: aceasta din urmă se extinde acum și în afara Palestinei și primește caracterul oficial;

- introduce motivul care folosește de contrast cu cea de-a doua parte a relatării, după schema primită de la tradiție: Cristos transformă persecutorul în discipol.

„Amenințări mari și distrugere”²³: Paul confirmă că zelul pentru Lege conducea să folosească violența împotriva creștinilor (Gal 1,13.22s). Luca nu intenționează, desigur, să-l prezinte pe Saul ca pe un asasin. Fap 26,10-11 precizează: folosirea amenințării servea la a pune membrii sectei în fața alternativei: sau libertatea renunțând la credința creștină, sau pedeapsa (precum cele 39 de lovituri) și închisoarea.

Zelul lui Saul depășea acum frontierele Israelului și se răspândea spre diasporă: Damascul, cetate foarte veche, centru comercial și nod de comunicații, posedă o numeroasă comunitate iudaică²⁴ și deci existența diferitelor sinagogi este plauzibilă. Cetatea, care a fost cucerită de romani în 64 î.C., aparținea de Decapole, sub jurisdicția provinciei romane a Siriei²⁵.

Luca nu precizează de ce Paul a mers tocmai la Damasc²⁶. Problema cade, dacă presupunem ca diferiți exegeți²⁷, pornind de la Gal 1,22s, că Paul locuia la Damasc, și nu la Ierusalim. Dar ipoteza este prea fragilă²⁸.

²³ *empnein* („a respira”): *hapax* în Noul Testament; *apeilê* („amenințare”) se întâlnește doar în Fap 4,29; 9,1 și Ef 6,9. Expresia „a răspândi amenințări și distrugere”, după van de Horst, provine din limba literară greacă (și nu din cea populară); „amenințări și distrugere” e un genitiv partitiv: *empnein* + gen. e înrudit cu verbele „a fi plin” + gen. (în NT 12, 1970, 257ss).

²⁴ În Bell. 2,20,2 (§§ 559-561), Iosif Flaviu vorbește de masacrul a 10.500 de iudei din Damasc; în 7,8 (§ 368) cifra e de 18.000.

²⁵ Nu pare că cetatea ar fi fost sub controlul nabatenilor pe timpul lui Paul: „Nici din descoperiri arheologice, nici din izvoare istorico-profane sau din textele neotestamentare nu se poate demonstra o dominație a nabatenilor asupra Damascului în secolul I d.C.” (R. RIESNER, *Die Frühzeit*, 79, cf. 70ss)

²⁶ Din expresia din Fap 22,12, *eulabês kata ton nomon*, cineva deduce că Paul ar fi înțeles să persecute un grup de esenieni refugiați la Damasc și care au primit noua credință mesianică (R. RIESNER, *Frühzeit*, cit., 211, nota 24). Damascul are importanța sa în istoria Israelului: la hotar cu Țara Sfântă, în epoca iudaică și rabinică erau legate de el așteptări mesianice (Zah 9,1), în special din partea esenienilor, care au ales tocmai această cetate ca refugiu al lor: în CD 7,14-20, profeția din Num 24,17 primește o interpretare mesianică și este situată la Damasc (vezi M. HENGEL, *Il Paolo precristiano*, cit., 175, nota 40; R. RIESNER, *Die Frühzeit*, cit., 210). Aceasta nu autorizează identificarea Damascului din Fap 9,1 – cetatea convertirii lui Paul – cu Qumran (S. SABUGAL, *Análisis exegético sobre la conversión de San Pablo. El problema teológico e histórico*, Barcelona 1976; critica de C. Bernas în CBQ 39, 1977, 157s).

²⁷ Schmithals, J. Becker (*Paulus*, cit., 18.63). Pentru aceștia, mișcările descrise în Fap 9,1-2 (scrisorile marelui preot și călătoria la Damasc) sunt o creație luciană.

²⁸ Vezi critica lui Roloff, *in loco*, și nota 16 a c. 8 din acest comentariu.

Intenția lui Saul, după naratorul textului *Fap* 9, este clară (chiar dacă nu corespunde afirmației din *Fap* 26): a obține de la autoritatea religioasă a Ierusalimului dreptul de a-i reconduce pe creștini în cetatea sfântă (*Fap* 22,5). Este posibil ca Luca să se gândească la creștinii eleniști fugiți din Ierusalim (*Fap* 8,1) și refugiați la Damasc²⁹.

Descrierea lucană, totodată, are multe dificultăți:

– Referința la marele preot îmbracă activitatea lui Saul cu un caracter oficial și universal. Acum, pentru a avea un mandat oficial, Saul ar trebui să fi fost membru al Sinedriului sau un rabin sfințit și deci să fi depășit vârsta de 40 de ani³⁰. Scrie M. Hengel:

Considerată fiind tendința lui Luca de a exagera și de a introduce cât mai des posibil autoritatea maximă iudaică, în cazul persecuției din Ierusalim nu este deloc necesar să fi făcut parte marele preot. Este suficient ca *Sha'ul*-Paul să fi fost trimis la Damasc de o sinagogă (sau mai multe sinagogi) a „eleniștilor” iudei, probabil cu o scrisoare de recomandare a marelui preot³¹.

– Problema principală privește însă puterea coercitivă a Sinedriului: autoritatea religioasă din Ierusalim avea jurisdicție asupra sinagogilor din diasporă? Avea dreptul de extrădare? Din punct de vedere juridic, răspunsul este, probabil, negativ³²: cel mult, se poate gândi la o autoritate morală³³.

Rămâne soluția intermediară – și ea, de altfel, ipotetică –, deseori folosită: Saul, din proprie inițiativă sau din mandatul unei sinagogi a eleniștilor din Ierusalim, este trimis la Damasc pentru a pune în temă sinagogile locului împotriva pericolului noii erezii și să le îndemne să ia măsuri adecvate, chiar severe. Din acest motiv, el îi cere marelui preot o scrisoare de recomandare (credențială) pentru a o prezenta sinagogilor din Damasc. Afirmația că Saul ar fi vrut să-i ducă pe creștini înlănțuiți la Ierusalim ar fi fost o exagerare literară permisă în

²⁹ Condiționalul „dacă ar fi găsit pe cei care-l urmau” nu exprimă un dubiu despre existența acestora la Damasc, dar creează o tensiune narativă rezolvată în vv. 10ss (Zmijewski); ar putea fi și un mod de a introduce cititorul la cunoașterea unei comunități despre care nu a vorbit până acum (A. Weiser), pentru că nu este inclusă în desfășurarea programei misionare lucane.

³⁰ ROLOFF, *in loco*.

³¹ II Paolo *pre cristiano*, 177.

³² G. Schneider (II, 26) susține, fără să o probeze, că Sinedriul din Ierusalim ar fi avut o anumită putere jurisdicțională asupra comunității iudaice în afara Iudeii, putere recunoscută de autoritatea romană.

³³ În timpul epocii procuratorilor romani, puterea Sinedriului din Ierusalim era limitată la Iudeea. Textele invocate în trecut pentru justificarea comportamentului lui Saul în *Fap* 9,1-2, și anume *IMac* 15,21, și IOSIF FLAVIU, *Bell.* 1,24,2 (§ 474), sunt just criticate astăzi. *IMac* 15,15-21: scrisoare (autentică?) a consulului Lucius către Ptolomeu al VIII-lea al Egiptului, în care romanii reconfirmă alianța cu iudeii și care prescrie: „Dacă oameni care transmit ciurma au fugit din regiunea lor [adică din Palestina; este vorba de iudeii rebeli] la voi, predați-i lui Simon, ca să se facă dreptate după legea lor”. Dar ceea ce putea fi valid în secolul al II-lea î.Cr. nu mai este în epoca lui Paul: situația politică e schimbată; în afară de aceasta, destinatarii scrisorilor respective sunt alții (un rege vasal – sinagogile). În *Bell.* 1,24,2, Iosif Flaviu afirmă că Irod cel Mare promise de la Cezar puterea de extrădare a „cuiva refugiat la el chiar dintr-o cetate care nu îi este supusă”. Și în acest caz, nicio asemănare cu situația presupusă în *Fap* 9,1-2.

genul „relatării de persecuție” (2 și 3 Mac). Din scrisorile lui Paul rezulta, totodată, că rolul său a fost unul mai activ și violent.

Pentru a desemna „creștinii”, o definiție pe care naratorul o evită încă, el folosește termenul caracteristic lui de „discipoli”³⁴ și, pentru prima dată, vorbește de „cei care urmează această cale” care, în context (adică din punctul de vedere al lui Saul, persecutorul), are sensul negativ de sectă sau de erezie (Fap 24,14), dar care în mintea lui Luca arată comunitatea creștină: probabil o autodefinire a Bisericii primare, considerată în stilul propriu de viață și în doctrina proprie³⁵. Se discută asupra originii:

– pentru unii este vorba de un titlu arhaic al Bisericii („calea” la absolut), derivat probabil de la Qumran³⁶ și preluat de Luca și conservat în Fapte;

– pentru G. Schneider, dat fiind că termenul la absolut apare doar în Luca în Noul Testament³⁷ și că se potrivește teologiei sale a „drumului”, ar fi vorba despre o definiție specific lukană a Bisericii (chiar dacă termenul ca atare este prelucan)³⁸.

9,3-4a. Întâlnirea cu Isus înviat are loc aproape de Damasc³⁹. Luca alege cu grijă expresiile, servindu-se chiar și de motive comune în literatura biblico-iudaică.

„Dintr-o dată”: un fenomen ceresc e mereu neașteptat, nu este rodul unui efort uman.

„Lumina” este un element caracteristic teofaniilor⁴⁰: semn al gloriei divine. Luca precizează că provine „din cer”, adică de la Dumnezeu (Fap 2,2; 11,5.9; 22,6).

Descrierea este atentă: nu mai e apariția Celui Înviat, înainte de înălțare, care putea să meargă cu discipolii la Emaus fără să fie recunoscut; acum este manifestarea glorioasă a celui care stă la dreapta lui Dumnezeu⁴¹.

Cât privește căderea la pământ, ea este o reacție de înspăimântare a omului în fața unei manifestări supranaturale⁴².

³⁴ *Discipol* sinonim cu *creștin*: Fap 6,1.2.7; 9,1.10.25.26.38; 11,26.29 etc. Și binomul „bărbați și femei” e lukan: Fap 8,3.

³⁵ Vezi F. BOVON, *Luc le Théologien*, cit., 340ss.

³⁶ E. REPO, *Der „Weg” als Selbstbezeichnung des Urchristentums*, Helsinki 1964; critică din partea lui M. Völkel în EWNT 2, 1203s. De fapt, termenul *drum* la absolut e frecvent în comunitatea eseniană de la Marea Moartă: 1QS 9,17s; 10,21; 11,13; CD 1,13; 2,6 etc. Presupune concepția despre viață ca un „drum” care poate conduce la mântuire sau la osândă, în funcție de alegerea făcută. E prezent în Vechiul Testament și în literatura iudaică, acolo unde apare tema doctrinei etice a celor „două căi” (Ps 1,1.6; 118,29s LXX; 1En 91,18; 2En 30,15; Test. Asher 3,1 – 6,5; 4Esd, 88.122.129 etc.; cf. Mt 1,13s; Did. 1–5).

³⁷ *Calea*: Fap 9,2; 24,14 (= comunitatea creștină); 19,9.23; 22,4; 24,22 (= doctrina creștină); „cale de mântuire” (Fap 16,17); „cale a lui Dumnezeu” (Fap 18,26). Doar în 2Pt 2,2 se mai întâlnește „calea adevărului” pentru a indica doctrina cea dreaptă (dar cf. 1Cor 12,31; Jud 11).

³⁸ II, 25, nota 29.

³⁹ De la Ierusalim la Damasc sunt circa 240 km; o tradiție situează apariția aproape de satul Kawkab, 15 km la sud-vest de Damasc.

⁴⁰ Ex 24,15ss; Ez 1,4.28; Jos.As. 14,2s etc. Și vocea face parte din viziunile divine: Is 6,8; Ez 1,28 etc.

⁴¹ Vezi I.H. MARSHALL, *in loco*.

⁴² Ez 1,28; 43,3; 44,4; Dan 8,17; 10,9; 2Mac 3,27; 4Mac 4,11. Roloff și apoi R. Pesch, Zmijewski relevă în cădere și o semnificație specială: Saul este privat de forțele sale și desfășoară acum activitatea sa doar ca instrument al lui Dumnezeu.

Întregul descrierii are multe puncte de asemănare cu *Ez* 1,26-28.

Dacă *2Cor* 4,6 se referă la evenimentul din Damasc, pentru Paul apariția Celui Înviat a fost, de fapt, o experiență de lumină. Dar nu îi cerem lui Luca să ne facă o descriere așa cum ar cere-o curiozitatea populară față de cei care au viziuni; nu este bine nici să fie dedus din text cum și-ar fi imaginat Luca apariția (așa cum face Haenchen). Intenția autorului *ad Theophilum* e teologico-narativă: el vrea să distingă apariția lui Paul de aparițiile pascale anterioare înălțării, dar și să pună în lumină unicitatea acestei viziuni care este la originea convertirii apostolului neamurilor, față de alte manifestări cerești pe care Luca, în continuare, le rezervă lui Paul (*Fap* 16,9-10; 18,9; 23,11; 27,23)⁴³.

9,4b-6. Dialogul urmează o schemă care mai apare în Vechiul Testament și în literatura iudaică⁴⁴. Se deschide cu o dublă chemare: „Saul! Saul!”⁴⁵, exprimată în tonalitate aramaică. Urmează un reproș dens, cu valoare eclezială: „pentru ce mă persecuți?”. Nu este o aluzie directă la doctrina paulină a Trupului lui Cristos, cum considera sfântul Augustin⁴⁶, ci conceptul este apropiat și merge așezat din perspectiva lui *Lc* 10,16 (*Mt* 25,40.45): Isus este viu și se identifică cu discipolii săi, în special în momentul persecuției.

Dialogul continuă, după regulă, cu reacția vizionarului: o cerere de identitate care servește să introducă autorevelarea⁴⁷. Saul se adresează viziunii cerești folosind termenul de *Domn*, pe care cititorul știe să-l identifice imediat cu Cel Înviat. Vocea, în schimb, îi comunică lui Saul numele de *Isus*: este deci confirmată identitatea dintre Isus istoric și Cel Înviat din ceruri.

Cu adverbul „dar” (*alla*) este indicat faptul că începe pentru Saul o fază nouă a existenței sale: dacă până acum era stăpânul mișcărilor sale și dușmanul creștinilor,

⁴³ Așa, pe bună dreptate, L'Eplattenier, 96.

⁴⁴ Se discută dacă Luca imită direct Vechiul Testament (G. Lohfink) sau utilizează o schemă narativă iudaico-elenistă (Burchard), dacă dialogul e redacțional (Klein, G. Lohfink) sau tradițional (Löning). Vezi F. BOVON, *Luc le Théologien*, cit., 371ss.

Structura apare în *Gen* 22,1-2; 31,11-13; 46,2-3; *Ex* 3,2-10 etc. Exemplul de schemă teofanică:

<i>Gen</i> 46,2-3	<i>Fap</i> 9	
Iacob! Iacob!	Saul! Saul!	: dublă chemare
Ce este? (LXX)	Cine ești?	: reacția omului
Eu sunt Dumnezeu...	Eu sunt Isus...	: autorevelare divină
Nu te teme să cobori	Ridică-te și mergi...	: misiune.

Textul occidental amplifică dialogul: „Căzut la pământ, în mijlocul unui mare extaz, a auzit un glas care-i spunea: «Saul, Saul! De ce mă persecuți? Te încapățânezi să te opui contra toiașului» (= *Fap* 26,14). El răspunse: «Cine ești, Doamne?» Domnul i-a zis: «Eu sunt Isus din Nazaret, eu, cel pe care tu îl persecuți». Și el, tremurând și înspăimântat pentru ceea ce i s-a întâmplat, zise: «Doamne ce trebuie să fac?» (= *Fap* 22,10) Și Domnul către el...” După cum se vede, versiunea occidentală combină diverse elemente de dialog din *Fap* 22 și 26. Surprinde considerația lui E. Delebecque (*Les deux Actes des Apôtres*, cit., 328; aceste adăugiri pot proveni doar de la un însoțitor care era apropiat lui Paul).

⁴⁵ Dubla chemare e oricum obișnuită în opera lucană: *Lc* 8,24; 10,41; 22,31; cf. *Fap* 22,7; 26,14.

⁴⁶ De exemplu, în *Sermo* 279,1.

⁴⁷ Nu are sens să ne întrebăm dacă Paul l-a recunoscut imediat pe Isus, dacă el a întrebat cine este pentru că nu vedea...

acum Isus ia frâiele existenței fostului persecutor și îl trimite... către Biserică: ea este purtătoarea de cuvânt a Celui Înviat. Saul, căruia îi este ascuns viitorul (Luca evită pentru moment să vorbească despre vocația apostolului), trebuie să se încreadă total în Domnul. „Ridică-te... ți se va spune ce trebuie să faci”⁴⁸: apare și o tensiune narativă voită pentru cititor.

9,7. Pentru prima oară sunt menționați și însoțitorii lui Saul. Este probabil ca Luca să fi avut în minte însoțitorii ocazionali, membri, ca Paul însuși, ai unei caravane, mai degrabă decât gărzi ale templului (contrar lui Zahn, Stählin): cum s-ar putea merge în afara Palestinei cu o escortă armată, sub stăpânirea romană?!

Mai mult decât o amintire istorică, oricum, este vorba de un element narativ (Dan 10,7; 2Mac 3,24). Funcția acestor însoțitori este de a fi „martori muți ai revelației al cărei destinatar este doar Paul”⁴⁹: ei aud vocea, dar nu văd pe nimeni⁵⁰.

Apariția, în mod clar, este rezervată doar lui Paul; însoțitorii însă sunt martori: dar la ce? Ai măreției apariției (A. Weiser, Zmijewski)? Sau mai degrabă ai obiectivității sale (Haenchen, G. Schneider, R. Pesch)? Pentru Luca nu este vorba de o viziune doar subiectivă: mărturia însoțitorilor folosește... cititorului⁵¹.

9,8. Ascultând de cuvântul Domnului, Saul se ridică, dar nu vede. Orbirea se arată în text ca efect al apariției: văzând gloria Celui Înviat, Saul a avut contact cu divinul.

În ciuda unui anumit paralelism cu orbirea lui Elimas (Fap 13,4-12)⁵², cea a lui Paul nu trebuie înțeleasă ca o pedeapsă, ci ca o stare de neputință totală care poate să aibă valoare de semn (ca și muțenia lui Zaharia) și să primească o semnificație simbolică: de la orbire la reprimirea vederii reiese drumul spiritual al lui Saul, de la ostilitatea la evanghelie la convertire.

A avea nevoie de a fi condus este un pas tipic pentru a caracteriza un orb sau o persoană neputincioasă⁵³: în această stare deplorabilă, marele persecutor al creștinilor își face intrarea la Damasc (Haenchen).

⁴⁸ Pasivul „ți se va spune” îl are ca agent pe Anania, dar e și un *passivum divinum*. Pentru R. Pesch, v. 6 e prelucan, dată fiind construcția sa semitică: imperativ + *kai* + viitor (p. 304, nota 23).

⁴⁹ R. FABRIS, 297s. Pentru Schille (*in loco*), accentul e pus nu pe mărturie; funcția însoțitorilor e aceea de a evidenția tulburarea provocată de apariție.

⁵⁰ În Fap 22,9 este afirmat contrariul; nefiind vorba despre o amintire istorică, nu este o contradicție, ci doar o simplă variație narativă pentru a spune același lucru. Pentru Lüdemann (p. 115), Fap 22,9 ar fi o corectare lucană a Fap 9,7 prelucan: teză dificil de susținut. Paralele formale la Fap 9,7: Dt 4,12; Dan 10,7; Înț 18,1.

⁵¹ *eneos* („mut”): *hapax* în Noul Testament, ca și verbul *synodeuein* („a merge pe drum împreună”). „A auzi vocea”: *akouein* + gen. (trebuie subînțeles: a auzi *sunetul* vocii). În Fap 22,9 se întâlnește *akouein* + acc., care nu are un sens diferit (e clasic). Nu convine să se facă distincție: a auzi + gen. = a percepe sunete; a auzi + acc. = a înțelege (a auzi cuvinte articulate) (vezi ZERWICK, n. 69).

⁵² În ambele cazuri este vorba de opunere la evanghelie și orbirea este temporară (vezi L. Tosco, *op. cit.*, 65).

⁵³ În Noul Testament, verbul *cheiragôgein* („a conduce de mână”) se citește doar în Fap 9,8 și 22,11; substantivul în Fap 13,11. Verbul *eisagein* („a conduce”) e tipic lui Luca: Lc: 3; Fap: 6; și doar în In: 1; Evr: 1 în Noul Testament. Unele mss. latine (Clark) dinamizează: „Le spuse lor: «Ridicați-mă de la pământ»; și când l-au ridicat, deși ochii săi fuseseră deschiși...”

9,9. Prima unitate a relatării se încheie într-o manieră antitetica față de vv. 18s: Saul acum este orb și postește, apoi va fi vindecat și va mânca.

Luca nu precizează semnificația acestui post total care, oricum, este un loc comun în literatura biblico-iudaică referitoare la apariții și revelații (*Ex* 34,28; *Dt* 9,9; *Dan* 9,3; 10,2-3; *4Esd* 5,20; 6,35; 10,4 etc.; cf. *2Mac* 3,29) și la pocăință (*Ier* 14,12; *Neh* 1,4; *Gal* 1,14)⁵⁴.

Conzelmann (*in loco*) sintetizează opinia prevalentă: abținerea de la mâncare poate fi înțeleasă ca efect imediat al apariției sau ca act de penitență și de pregătire pentru Botez (*Did.* 1,4; Iustin, *Apol.* I, 61,2; Tertulian, *De bapt.* 20). În Biserica primară, de fapt, primirea acestui sacrament era precedată de un post și Luca poate să fi avut în minte o asemenea uzanță, dat fiind faptul că cele trei zile de post se încheie pentru Saul cu Botezul⁵⁵.

9,10. Schimbare de scenă, dar construcția este paralelă cu prima parte. Luca se folosește de mijlocul literar al dublei viziuni, cunoscut în Antichitate⁵⁶: întâlnirea dintre Anania și Saul nu este cazuală, ci corespunde unui plan divin.

Este prezentat Anania⁵⁷: un creștin elenist fugit de la Ierusalim? Luca îl consideră un pios observator al Legii, stimat de iudeii cetății (*Fap* 22,12), deci un iudeu convertit cu reședința la Damasc. Autorul ține să-l pună pe Paul în raport cu credincioșii fideli Torei, să-l introducă într-o comunitate care a păstrat rădăcinile lui Israel. Numele palestinian îi poate da dreptate. Nu știm nimic despre acest Anania; Paul nu îl menționează în scrisori⁵⁸. Nu este niciun motiv pentru a fi considerat o invenție de-a naratorului. În relatare, Anania servește ca intermediar între Saul și Biserica iudeo-creștină și ca intermediar între narator și cititor: lui, de fapt, Isus (Luca) îi comunică ceea ce trebuie să știe despre viitorul lui Saul.

Isus vorbește în „viziune”: un fenomen acum subiectiv, distinct de apariția-viziunea de mai înainte⁵⁹. Dialogul dintre Isus și Anania urmează în linii mari schema precedentă⁶⁰, cu o oarecare variație: chemarea este simplă, nu repetată; răspunsul lui Anania este o declarație de disponibilitate (nu o cerere a identității) care se așteaptă de la un credincios ce îl recunoaște imediat pe Domnul său.

9,11. Anania primește o sarcină de la Domnul: trebuie să meargă în casa lui Iuda, pe strada numită „cea Dreaptă”, în căutarea unui anume Saul din Tars, dedicat

⁵⁴ Vezi L.T. JOHNSON, *in loco*.

⁵⁵ R. Pesch pune postul în raport cu revelația pe care Saul va trebui să o primească (v. 6) și exclude (de ce?) o pregătire la Botez. Unii văd în „trei zile” o posibilă aluzie la moarte (post)-înviere a lui Isus, la care Paul este asociat (*Lc* 22,16.30) (L.T. Johnson, L'Eplattenier), sau, pur și simplu, un semn de schimbare ce se petrece în interiorul lui Saul (Haenchen) și o nevoie de limpezire interioară (A. Weiser).

⁵⁶ Vezi CONZELMANN, *in loco*.

⁵⁷ A nu se confunda cu personajul din *Fap* 5,1ss. E un nume ebraic: *hānan-yah* = JHWH are milă (ca și numele *Ya-hanan* = Ioan); LXX traduce cu *Ananias* alte nume asemănătoare (vezi L. Tosco, *op. cit.*, 21, nota 39). „Discipol” sinonim cu „creștin” e lucan; și formularea: *tis* + nume + *onomati* + nume propriu (*Fap* 5,34; 8,4; 9,33.36; 10,1 etc.).

⁵⁸ R. Riesner ar vrea să-l includă în grupul esenienilor stabiliți la Damasc (*Frühzeit*, cit., 77).

⁵⁹ Așa, Roloff, Zmijewski. Termenul *horama* („viziune”) e tipic *Faptelor* (de 11 ori; doar o altă dată în *Matei* în Noul Testament). Nu e spus că se petrece noaptea, deci într-un vis (ca în *Fap* 16,9; 18,9).

⁶⁰ Ca model veterotestamentar și iudaic: *Gen* 22,1-2; *1Sam* 3,4.10; vezi și *Jos.As.* 14,6s; *4Esd* 14,1s.

rugăciunii. Versetul conține diferite informații: strada „cea Dreaptă” traversa vechea cetate de la est la vest, era flancată de coloane și avea două porți mari la extreme. Era un drum foarte cunoscut și Luca îl cunoștea cel puțin după faimă și ar fi putut să îl menționeze numai pentru a da un colorit local relatării sale⁶¹; dar aluzia la numele de Iuda (ce motiv ar fi fost pentru a atribui oaspetelui lui Paul un nume cu o faimă așa de rea?) este în favoarea unei amintiri istorice legate de o tradiție locală.

Pentru prima dată, în afară de aceasta, este indicată cetatea natală a lui Paul: Tars, important centru comercial și cultural al provinciei romane a Siro-Ciliciei, cu capitala la Antiohia⁶². Paul, în scrisorile sale, nu vorbește niciodată despre aceasta.

Și iată motivul trimiterii lui Anania: Saul este în rugăciune⁶³, adică într-o atitudine care trebuie să-l caracterizeze în calitate de convertit, gata să primească ceea ce Anania trebuie să-i transmită⁶⁴.

9,12. Versetul descrie o viziune în interiorul viziunii: apare reliefată arta narativă a lui Luca, la înălțimea scriitorilor din timpul său.

Anania este trimis de Cel Înviat la Saul și acesta din urmă este gata să-l primească: totul este condus de mâna divină. Impunerea mâinilor este îndreptată spre vindecare: redactorul, pentru moment, nu vorbește încă de darul Duhului⁶⁵.

9,13-14. Anania nu primește imediat sarcina care vine de la Domnul, ci ridică o obiecție, care este de înțeles din punct de vedere psihologic, chiar dacă Luca nu se interesează de reacția sa psihologică (F. Mussner), dar urmează o schemă narativă prezentă în relatările de vocații⁶⁶. Anania demonstrează nu doar că știe despre activitatea de persecuție a lui Saul la Ierusalim, ci chiar și de mandatul primit de la marele preot pentru a-i aresta pe credincioși; el știe și despre apariția lui Isus lui Saul (v. 17), dar nu o spune în vv. 13-14... pentru a nu face să fie nefondată obiecția sa! În sfârșit, Anania știe tot atât cât știu și naratorul și cititorul! Evident, suntem în prezența unei compoziții lucane care își propune un scop narativ dublu:

- să insiste asupra gravității persecuției lui Saul cu scopul de a evidenția, prin contrast, măreția convertirii prin opera Celui Înviat;
- să-i sugereze cititorului semnificația vocației lui Paul, sau, mai bine zis, să arate că o asemenea vocație, pe care cititorul creștin o cunoaște, vine direct de la Cristos înviat⁶⁷.

⁶¹ Așa, LÜDEMANN, 119.

⁶² Vezi R. RIESNER, *Frühzeit*, cit., 236; pentru detalii ulterioare, M. HENGEL, *Il Paolo precristiano*, cit., 21ss; altă bibliografie despre Tars, în G. SCHNEIDER, II, 29, nota 57.

⁶³ „Post și rugăciune” e un binom standard: *Ier* 14,12; *Neh* 1,4; *Mc* 9,29; *Lc* 2,37; *Fap* 13,2-3; 14,23 (L.T. Johnson); *anastas* (part. grafic) *poreuthêti* (imperf. aor.): „ridicându-te, mergi...”: un septantism frecvent în opera lukană; *rhymê*: drum de cetate flancat de case; ar putea fi și alee.

⁶⁴ A. WEISER, *in loco*.

⁶⁵ Legătura între viziune și rugăciune e frecventă în Luca: *Lc* 1,10s; 3,21; 9,28s; 22,42; *Fap* 10,3s.30; 22,17s; *anêr* + nume + *onomati* se întâlnește doar în *Fapte* (*Fap* 5,1; 9,12; 18,24; 19,24) și e o variație stilistică a formulării precedente (v. 10). Expresia e întreruptă în mod neașteptat (dar cf. *Fap* 14,8: Haenchen) dă „într-o viziune” pe care o omit mss. importante sau o plasează în altă parte (cu scopul de a corecta), dar care trebuie să fie considerată ca *lectio difficilior* (B.C).

⁶⁶ Cf. *Ex* 3,11; *Ier* 1,6; același Luca în *Lc* 1,18-20.34-37.

⁶⁷ Vezi Haenchen, Schille, Weiser, R. Pesch etc.

Este din nou evidențiată, în aceste versete, elasticitatea cu care naratorul reușește să schimbe propriul vocabular; creștinii, numiți mai înainte „discipoli”, acum sunt indicați ca:

– „sfinți”, adică consacrați, rezervați, prin chemarea lui Dumnezeu: titlu frecvent în Paul și mai degrabă rar la Luca⁶⁸;

– „cei care invocă numele Domnului”: expresia aduce în minte *Gal 3,5a* (*Fap 2,21*) și era cunoscută și de Paul (*1Cor 1,2*) și din scrisorile pastorale (*2Tim 2,22*)⁶⁹.

9,15-16. Isus îl invită din nou pe Anania să împlinească sarcina pe care i-o încredințează⁷⁰. Obiecția acestuia din urmă i-a dat ocazia lui Cristos să precizeze punctul de vedere lucan despre Paul: aproape o „profeție programatică” (L.T. Johnson).

Isus îl liniștește pe Anania; perplexitățile sale nu mai au sens, pentru că Saul este destinat să fie „un instrument ales”⁷¹. El este ales pentru „a duce numele meu”, adică pentru a da mărturie despre el⁷² în fața neamurilor, a suveranilor pământului, a iudeilor.

Paul lucan va îndeplini, în existența sa misionară, profeția lui Isus în *Lc 21,12-19*. Afirmția lui Luca poate fi înțeleasă în două sensuri:

– Paul va da mărturie în fața lumii despre realitatea sa de creștin care, prin harul lui Cristos, a devenit acum; adică el trăiește cu curaj propria credință și

⁶⁸ *Rom 1,7*; *8,27*; *15,25.26.31*; *1Cor 1,2*; *14,33*; *16,1.15* etc. În *Fapte*, doar *Fap 9,13.32.41*; *26,10*, și anume în relatarea de convertire. Acest uz al unui termen paulin într-o asemenea relație îl determină pe Williams să spună că Paul însuși este sursa relatării de convertire: concluzie neconvincătoare. Desemnarea Israelului ca sfânt e prezentă în Vechiul Testament (*Ex 13,2*; *19,6*; *Num 16,3*; *Is 4,3*; *Dan 7,18* etc.) și comunitatea din Qumran o utilizează ca autodefinire: „oameni ai sfințeniei”: *1QS 5,13-17*; *8,17.20.23*; *9,8*; *CD 7,5*; *20,5.7* etc.

⁶⁹ Se regăsește în *Fap 9,21*; *22,16*. Era cunoscută în Vechiul Testament și în iudaism (*Sal. Salom. 5,5*; *15,1*); Paul o explică în *Rom 10,9-13*. Textul din *Ioel* ar fi dat o conotație escatologică expresiei: Domnul invocat e Cristos glorios, așezat la dreapta lui Dumnezeu și gata să intervină ca judecător. Pentru J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 380ss (articol *Jésus Messie et Seigneur dans la foi des premiers chrétiens*, 1950), formularea derivă din *Gal 3,5* (idem Bruce, Johnson); la 255, nota 16, exegetul e mai voalat: originea acestui mod de a vorbi, în unele cazuri, e mai vagă și textul din *Ioel* ar putea apărea ca o specificare fericită (*L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes*, din 1953).

⁷⁰ Începutul *eipen de* (doar Luca în Noul Testament) *pros + acc.* (*loco dativ simplu*) e tipic lucan; special lui Luca și folosirea verbelor *poreuesthai* („a merge”: *Lc: 51*; *Fap: 37*; *Mt: 29*; *Mc: 3*; *In: 13*) și *hypodeiknynai* („a arăta”: de 5 ori în opera sa; doar încă o dată în *Mt* în Noul Testament).

⁷¹ *skeuos* poate avea sensul de vas sau de instrument (Haenchen). Traducând „vas”, textul s-ar putea apropia de *2Cor 4,7.10*: Paul vorbește despre sine ca de un „vas” care poartă înăuntrul unui tezaur, dar și agonia lui Isus. De preferat însă traducerea „instrument”, care indică a fi complet în servirea lui Cristos, mai conform cu contextul (opoziție între persecutor și discipol). Expresia „instrument de alegere” e un *genitivus hebraicus* (un gen. în locul adjectivului, frecvent în limba semitică: ZERWICK, n. 60); vezi *Ier 27,25 LXX*; *Înț 15,7*; *Rom 9,22-23*.

⁷² G. Lohfink („*Meinen Namen zu tragen...*”, în *BZ 10*, 1966, 108ss) a arătat că verbul „a purta” înseamnă în această expresie „a confesa, a da mărturie”, și nu „a vesti, a predica”. În Luca, prep. *enôpion* („în fața”) indică locul, și nu direcția (deci mai bine a *da mărturie* în fața..., decât a *vesti* neamurilor...); semnificația, în afară de aceasta, se acordă mai bine cu afirmația din v. 16 (cf. *Lc 21,12ss*), unde *gar* are valoare cauzativă. Cu alte cuvinte, Luca utilizează o terminologie care aparține genului „martiric”, mai degrabă decât celui „misionar” (A. Weiser).

oferă acea mărturie pe care fiecare creștin este chemat să o ofere. În acest caz, cuvântul lui Isus adresat lui Anania nu ar privi direct vocația misionară a lui Paul, ci convertirea sa, pe linia din *Fap* 9 care este o relatare de convertire (Conzelmann).

– Mărturia despre Cristos, pe care Paul este chemat să o dea în fața păgânilor și iudeilor, se identifică cu activitatea sa misionară, după cum explică Luca în *Fap* 22,15 și 26,16ss (cel din urmă, Zmijewski).

În realitate, cele două puncte de vedere nu sunt separabile în gândirea lui Luca; și chiar dacă în textul pe care îl comentăm accentul este pus pe mărturisirea creștină ca atare, motivul activității misionare este oricum prezent. În Luca, suferința este strâns legată atât de ființa creștină (*Fap* 14,22), cât și de misiune, după cum face să se înțeleagă autorul încă din *Fap* 9,19b-25.29 (și nu doar în *Fap* 22 și 26). Tocmai în experiența sa misionară, în special în drumul spre Ierusalim (*Fap* 20,3–21,16), Paul este prezentat ca adevăratul discipol care îl urmează pe Isus până la asemănarea cu el, după cuvântul: „Discipolul nu este superior învățătorului, dar orice discipol instruit pe deplin va fi la fel ca învățătorul său” (*Lc* 6,40)⁷³.

Mărturia creștină este o vocație existențială a tuturor, misionară a unora.

În v. 16, necesitatea (*dei*) suferinței este datorată și mărturisirii de credință; o suferință legată deci de curajul lui Saul de a se arăta creștin, dar și implicit, de vocația sa de a vesti cuvântul. Și Cristos însuși este cel care se însărcinează să-i descopere, în etape, și convertitului încercările care îl așteaptă. Și această nouă „viziune” face parte din convertirea care îl scoate pe Paul din orbire.

Dacă în continuare imaginea pe care Luca o trasează despre apostolul neamurilor apare cât se poate de idealizată și triumfalistă, cititorul, totodată, nu poate să uite această bază a suferinței creștino-apocaliptice în care se desfășoară activitatea lui Paul lucan.

Saul va trebui să dea o mărturie de credință în fața națiunilor, a puternicilor pământului⁷⁴, a fiilor lui Israel: ordinea nu corespunde schemei istorico-salvifice (mai întâi iudei...: cf. *Fap* 13,46), dar sintetizează anticipat marile etape ale activității pauline care se desfășoară în *Fapte*: călătoriile misionare, drumul și arestul la Ierusalim, mărturia în fața lui Agripa al II-lea (*Fap* 25,13ss), a Sinedriului (*Fap* 23,1ss), a împăratului roman (*Fap* 25,12).

Se poate deduce din text că Paul, apostolul neamurilor, rămâne pentru totdeauna, pentru autor, apostolul iudeilor? Relatarea *Faptelor* este orientată în acest sens (*Fap* 28,17ss).

Schema neobișnuită subliniază, în afară de aceasta, după cum scrie R. Pesch, că Luca îl are în minte mai mult pe mărtirul Paul decât misionarul, pentru că ordinea urmată corespunde în mare parte drumului său de suferință decât celui al misiunii⁷⁵.

⁷³ În *Fap* 9,16 găsim, în afară de aceasta, cuvinte-cheie pe care le citim în predicile pătimirii: *dei... pathein*; *Lc* 9,22; 17,25 (vezi SCHMITHALS, 93).

⁷⁴ Influență din *Ier* 1,10?

⁷⁵ Există în aceste versete contacte cu limbajul scrisorilor pauline: termenii „instrument-vas” cu referire la apostol (*2Cor* 4,7), „popoare” (*Gal* 1,16), tema alegerii (*Gal* 1,15), suferința apostolică (*1Cor* 4,9-13; *2Cor* 1,5s; 11,23ss; *Fil* 1,29s); un gând nu specific lucan: trebuie concluzionat, ca K. Löning, că Luca utilizează o tradiție?

9,17. Se petrece întâlnirea „providențială” dintre Anania și Saul în casa lui Iuda⁷⁶. Nu este nicio descriere a faptelor externe și psihologice. Autorul ajunge imediat la esențial: impunerea mâinilor, după cum a fost prevestit de Domnul în v. 12.

Anania îl cheamă pe Paul cu numele de *Saul*: Luca presupune că s-ar fi vorbit în limba sacră? Saul primește imediat numele de *frate*: el este introdus astfel în *familia Dei*, recunoscut ca membru al comunității creștine⁷⁷.

Anania afirmă, în afară de aceasta, că știe de apariția Celui Înviat lui Saul⁷⁸, a aceluiași Domn care l-a trimis și pe el și care este deci el singur la originea convertirii lui Paul. Acestuia din urmă, cuvintele lui Anania îi apar ca un semn: el este cel pe care Domnul îl trimite.

Impunerea mâinilor are ca scop vindecarea⁷⁹, după cum este prevăzut în v. 12, dar se adaugă și un alt scop: darul Duhului Sfânt extins continuu către toți creștinii⁸⁰. Adaosul lucan demonstrează că autorul vrea să fie complet din punct de vedere catehetic, mai ales în descrierea figurii viitorului apostol al neamurilor.

Anania nu îi dezvăluie lui Saul ceea ce Domnul i-a spus în vv. 15-16: informația era rezervată cititorului.

9,18-19a. Relatarea convertirii se încheie în ton pe deplin pozitiv:

– vindecarea ca efect imediat al impunerii mâinilor: face parte din genul relației populare de vindecare miraculoasă⁸¹;

– Botezul care completează introducerea convertitului în Biserică⁸². În *Rom* 6,3; *1Cor* 12,13, Paul confirmă că a primit acest sacrament;

⁷⁶ Pentru R. Pesch, *parataxa epêlthen... kai eisêlthen* e semn al unei tradiții prelucane. Textul occidental adaugă: „*Atunci, ridicat... impunându-i mâinile în numele lui Isus Cristos*”.

⁷⁷ Se deduce din context; titlul „*frate*” e dat de Petru și iudeilor (*Fap* 2,29; 3,17).

⁷⁸ *ophtheis* (pasivul verbului a vedea) e folosit și de Paul pentru a vorbi despre aparițiile Celui Înviat (*1Cor* 15,5-8).

⁷⁹ Impunerea mâinilor pentru o vindecare: *Lc* 4,40; 5,13; 13,13; *Fap* 4,30; 5,12; 28,8; legată de darul Duhului Sfânt: *Fap* 8,17-19; 19,6.

Expresia „umplut (*plêrês* sau forma verbală) de Duh Sfânt” se întâlnește în opera lucană: *Lc* 1,41.67; *Fap* 2,4; 4,8.31; 9,17; 11,24; 13,9.52.

⁸⁰ Adăugarea, în v. 17, a darului Duhului (tipic lucană față de v. 12) și ordinea inversă care rezultă din aceasta cu Botezul (v. 18) lasă să se presupună că fraza finală „și să fie umplut de Duhul Sfânt” este redacțională. În relatarea prelucană, dat fiind că este vorba de istoria convertirii lui Paul, se relatea nu doar vindecarea sa (cum crede Trocmé), dar și Botezul.

⁸¹ „imediat” aparține genului relatare de miracol (*Lc* 5,13; *Fap* 9,34; 12,10; G. Schneider, II, 31, nota 72); și imaginea solzilor e o reprezentare populară și nu provine din limbajul medical; probabil este influența din *Tob* 3,17; 11,12: descriere asemănătoare și folosirea verbului *lepizein* („a scoate solzii”).

Textul occidental accentuează: „... *dintr-o dată, recăpătă vederea*”.

⁸² Luca vede Botezul și impunerea mâinilor ca două momente ale unui rit unic; din motive literare, ordinea e răsturnată. Part. *anastas* („ridicat”) în față la „a fost botezat” este, probabil, mai mult decât un simplu „part. grafic”: semn concret al recuperării forțelor, aluzie discretă la viața de înviere dată de Botez (?) și constatarea că sacramentul nu a fost administrat în casă. Verbul *anistanai*, mai ales la part., e frecvent în Luca: part: *Mt*: 2; *Mc*: 6; *Lc*: 17; *Fap*: 18; verbul: *Mt*: 3; *Mc*: 9; *Lc*: 20; *Fap*: 33 (vezi Dömer, *op. cit.*, 124, cu nota 89).

– a se hrăni și a recupera forțele indică o vindecare totală (Mc 5,43). Orbirea și postul (v. 9), semn al crizei, se transformă în vindecare și alimentare (aluzie la Euharistie?), semn al renașterii la viața nouă.

Prima activitate misionară a lui Saul: Fap 9,19b-25

^{19b} [Saul] rămas câteva zile la Damasc împreună cu discipolii. ²⁰ Și îndată a început să predice în sinagogi despre Isus, că el este Fiul lui Dumnezeu. ²¹ Toți cei care îl auzeau se mirau și spuneau: „Oare nu este acesta cel care voia să-i distrugă la Ierusalim pe cei care invocă numele acesta? Și n-a venit el aici ca să-i ducă pe aceștia legați la arhierii?” ²² Dar Saul se întărea din ce în ce mai mult și-i puneă în încurcătură pe iudeii din Damasc, dovedind că acest [Isus] este Cristos. ²³ După ce au trecut mai multe zile, iudeii s-au sfătuit împreună ca să-l ucidă. ²⁴ Dar planul i-a fost făcut cunoscut lui Saul. Porțile [cetății] erau păzite zi și noapte, ca să-l ucidă. ²⁵ Însă discipolii, luându-l într-o noapte, l-au coborât de pe zid, lăsându-l jos într-un coș.

Începe un cadru nou, dar personajul principal rămâne Saul, de acum convertit și implicat imediat – Luca insistă asupra acestui punct – în apostolatul iudeilor din Damasc.

Gal 1,15-17 oferă pentru această perioadă o paralelă care îl are ca autor pe același Paul. Notăm asemănări și deosebiri.

Luca e de acord cu Paul cu privire la o călătorie (despre care nu specifică durata) la Damasc⁸³, la o activitate de evanghelizare⁸⁴ și la un pericol și la fuga de la Damasc care i-a urmat (2Cor 11,32-33). Totodată, nu lipsesc divergențele:

- Pentru Luca, Paul își desfășoară apostolatul la Damasc și doar printre iudei; Luca ignoră (sau tace?) cu privire la călătoria lui Paul în Arabia;
- pericolul, în consecință, provine din partea iudeilor din Damasc.

Luca nu cunoaște *Scrisoarea către Galateni*. El dispune de o oarecare tradiție, dar rămâne fidel concepției sale istorico-salvifice (predicarea adresată doar iudeilor, înainte să fie deschisă misiunea către păgâni de către Petru: c. 10).

Din tradiție, Luca știe și că Paul se dedică imediat predicării⁸⁵. Semnificativ este și conținutul acesteia din urmă: „a vesti că Isus este Fiul lui Dumnezeu”: este prima

⁸³ „Din nou m-am întors la Damasc” (Gal 1,17c).

⁸⁴ Și din Gal 1,17 se poate deduce că apostolul a început imediat cu o activitate misionară. El a mers în Arabia, adică în partea nordică a teritoriului nabatee (Transiordania), nu departe de Damasc, nu pentru a face reculegere spirituală în deșert, după exemplul lui Isus, ci pentru a evangheliza non-iudeii. O confirmă:

– construcția frazei: când i-a fost revelat Fiul, „ca să îl vestesc păgânilor, imediat... am mers în Arabia” (Gal 1,16b-17);

– expresia „fără să consult pe nimeni, fără să iau contact... cu cei care erau apostoli înainte de mine” subînțelege: pentru a primi confirmarea sau mandatul de a vesti evanghelia, nu pentru a cere permisiunea de a se ruga!

– pericolul din partea nabateilor presupune o activitate în această populație non-iudee;

– regiunea pe care Paul o numește Arabia nu era pustie, ci populată. Nabateii, în documente, sunt adesea numiți arabi, chiar dacă vorbeau aramaica (J. TAYLOR, *Les Actes des deux Apôtres*, cit., 18s).

⁸⁵ Fap 9,1-19a e o relatare de convertire în care Saul nu a primit nicio misiune în acest sens, nici de la Isus, nici de la Anania.

și singura dată în care autorul dă un asemenea conținut mesajului și nu poate fi o întâmplare; Luca a cunoscut o tradiție paulină cu privire la aceasta⁸⁶. În sfârșit, pericolul și fuga de la Damasc se sprijină pe o tradiție solidă; episodul lucan are cu 2Cor 11,32-33 o apropiere literară care este unică între *Fapte* și scrisorile pauline. Luca a știut de *Scrisoarea a doua a lui Paul către Corinteni*, sau, mai bine zis, scrisorile lui Paul strânse acum în 2Cor?⁸⁷ Să confruntăm cele două texte:

Fap 9

2Cor 11,32-33

După ce au trecut mai multe zile, iudeii s-au sfătuit ca să-l ucidă.²⁴ Dar planul lor a fost adus la cunoștința lui Saul. Porțile [cetății] erau păzite zi și noapte, ca să-l ucidă.²⁵ Însă discipolii, luându-l într-o noapte, l-au coborât de pe zid, lăsându-l jos într-un coș.

„În Damasc, guvernatorul regelui Aretas păzea cetatea damascenilor ca să mă piardă, dar printr-o fereastră am fost coborât într-un coș, de-a lungul zidului, și am scăpat din mâinile lui”.

Scrie R. Fabris (p. 304): „Sunt sigur că, dacă nu ar fi fost această concordanță istorică singulară, obișnuirii comentatori sau critici rafinați ar fi văzut aici o caracteristică legendară sau un artificiu lucan pentru a imita fugile biblice ale soldaților lui Iosue și David (Ios 2,15; 1Sam 19,12)”.

Există, totodată, diferențe între cele două relatări, datorate cel mult amprentei personale – teologico-narative – a redactorului:

– pentru Paul, pericolul vine de la nabatei, nu de la iudei⁸⁸; Luca rămâne coerent propriei viziuni;

– Paul vorbește despre o capturare, nu despre un complot pentru a-l ucide;

– Luca aduce precizări care nu sunt conținute în 2Cor 31s: Saul a fost ajutat de către *frați* ca să fugă *noaptea*: o urmă, probabil, redacțională (Fap 17,10.14). Mai ales, autorul lui *ad Theophilum* știe să așeze episodul în viața lui Paul, lucru pe care el nu-l poate deduce din *Scrisoarea a doua către Corinteni*, care nu dă această informație: faptul este în favoarea unei tradiții independente.

Pentru care motiv Paul și-a făcut adversari dintre nabatei? Exces de zel misionar și lipsă de experiență, și aceasta, pe fondul ostilității care domnea între nabatei și iudei?⁸⁹ Oricum ar fi, Paul își va aminti toată viața de această fugă aventuroasă, enumerând-o printre „slăbiciunile” care caracterizează acțiunea sa apostolică, în contrast cu viziunile și revelațiile cu care a fost învrednicit (2Cor 11,16 – 12,10). Gândirea lui Luca rămâne coerentă: se confirmă cuvântul lui Isus: „îi voi arăta cât trebuie să sufere el pentru numele meu” (v. 16).

⁸⁶ Vezi Gal 1,16 („mi l-a descoperit pe Fiul”) și importanța pe care acest titlu o are în scrisorile pauline.

⁸⁷ Răspunsul este afirmativ pentru J. Taylor, *op. cit.*, 21; negativ în general (BURCHARD, *op. cit.*, 150ss).

⁸⁸ R. Riesner pune la îndoială că Paul ar fi făcut atât de repede apostolat la „păgâni” (în Arabia trăiau și iudei) și îi dă deci dreptate lui Luca împotriva lui Paul însuși!

Pentru a explica, el își imaginează că Paul, căutat de iudei, s-a refugiat în cartierul nabatean din Damasc și că iudeii au cumpărat sprijinul nabateilor pentru a-l prinde pe apostol (*Frühzeit*, cit., 78).

⁸⁹ Nu erau relații bune între nabatei și iudei de când, în 27 d.C., Irod Antipa a alungat-o pe soția sa, o nabatee: divorțul a provocat un război.

2Cor 11,32-33 presupune dominația nabatenă la Damasc în acea epocă. Dar niciun document nu o confirmă. De aici, tentativa de a interpreta mai corect termenul *ethnarchê* folosit de apostol: nu guvernatorul cetății, ci delegatul regelui Aretas pentru afacerile nabateilor rezidenți la Damasc – un fel de consul; cu multă probabilitate, exista, de fapt, un cartier nabateu în partea de nord-est a cetății⁹⁰.

Regele Aretas al IV-lea Filopatrid a domnit din 8-9 î.C. până în anul 40 d.C.

9,19b-20. Începe un cadru narativ⁹¹ care se contrapune total la Fap 9,1-2 și care îl prezintă pe Paul în două momente fundamentale pentru Luca: introducerea sa în comunitatea creștină (v. 19b)⁹² și activitatea sa misionară (v. 20). Legătura cu comunitatea trebuie să fie mereu presupusă și atunci când, după metoda narativă lucană, textul se va opri doar asupra activității lui Paul, lăsând cu totul în umbră Bisericile locale.

Saul deci a rămas „câteva zile” la Damasc, adică o perioadă neprecizată, dar scurtă⁹³: veste care nu concordă perfect cu ceea ce urmează, unde se vorbește despre predicare (la imperf.) în sinagogi, misiune care cere o ședere prelungită⁹⁴.

Deși în relatarea convertirii (Fap 9) Saul nu este trimis de Isus, el se dedică fără întârziere activității de evanghelizator⁹⁵. Luca nu poate să-și imagineze un Paul inactiv.

Descrierea este conformă cu schema istorico-salvifică a cărții: predicarea mai ales în sinagogi (Fap 13,5.13s; 14,1; 16,13.16; 17,1; 18,4; 19,8), fără a vorbi aici de o vestire ulterioară către neiuidei, dat fiind faptul că Petru nu a inaugurat încă misiunea către păgânii.

Saul îl vestește pe Isus și arată că acesta este Fiul lui Dumnezeu⁹⁶: un ecou, probabil, al tradiției pauline care se transmitea în comunități.

V. 22 demonstrează că titlul de „Fiul lui Dumnezeu” implică mesianitatea lui Isus, dar o și depășește (Lc 1,31-33.34-35; 22,67-70): Luca face o distincție. Isus este Fiul lui Dumnezeu pentru că el este născut prin puterea Duhului Sfânt și acum înălțat la dreapta Tatălui; cu aceasta, și funcția mesianică primește putere divină⁹⁷.

⁹⁰ R. RIESNER, *op. cit.*, 66-79; J. TAYLOR, *op. cit.*, 20-25. Acesta din urmă (p. 22) observă că verbul ales de Luca în Fap 9,24 – *paratêrein* – „a supraveghea, a spiona” – e mai adaptat la situația reală decât verbul utilizat de Paul: *phrourein* – „a sta de pază”; un alt semn că Luca urmează o tradiție independentă.

⁹¹ *Egeneto de e o* introducere tipic lucană (Lc 1,8; 2,1.6; 3,21 etc.; Fap 4,5; 5,7; 8,1.8; 9,19.32.37.43 etc.; vezi W. Kirchschräger, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. Kremer, cit., 511 cu nota 8). V. 19b e considerat redacțional (Lüdemann, Weiser); și v. 20, dar cu elemente din tradiție.

⁹² E unica mențiune a Bisericii din Damasc, chiar dacă Luca vorbește doar de „discipoli” (adică creștini: cf. Fap 9,1.25.26.38 etc.).

⁹³ Aceasta nu contrazice Gal 1,17: „imediat am mers în Arabia”.

⁹⁴ Dar „a predica în sinagogi” poate fi o formulă stereotipă (cf. Fap 9,2; 13,5; 15,21; 22,19; 24,12; 26,11). Unele mss. ale textului occidental (*h*; Irineu; lacună în *D*) adaugă după verbul „a vesti”: „cu toată îndrăzneala”; *hêmeras tinas* („câteva zile”): Fap 10,48; cf. 9,43; 18,18.

⁹⁵ Desigur, Luca presupune că cititorul cunoaște deja, în mare parte, viața lui Paul. În c. 9 nu se poate vorbi, totodată, de ascultare față de Cel Înviat, dat fiind faptul că nu a fost o trimitere; *eutheôs* („imediat”) e conform cu *eutheôs* din Gal 1,16, chiar dacă Luca nu vorbește despre o ședere în Arabia. Pentru Schille, adverbul arată că nu a fost o evoluție la Paul.

⁹⁶ Doar în Fap 13,33, dar ca citare a Ps 2,7.

⁹⁷ Despre tema „Fiul lui Dumnezeu” în Luca, vezi A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 215ss și observațiile critice din F. BOVON, *Luc le Théologien*, cit., 200.

9,21. Cu o întrebare retorică, redactorul⁹⁸ exprimă mirarea iudeilor, repetând doar ceea ce a spus în *Fap* 9,1-2.14 și amintind în acest mod cititorului transformarea radicală petrecută în Saul.

Zelul persecutorului Saul este descris cu verbul *porthein* („a devasta, a nimici”)⁹⁹. În tot Noul Testament (chiar în întreaga Biblie grecească) acest verb apare doar în *Gal* 1,13.23 și în *Fap* 9,21: o coincidență verbală semnificativă, o probă că autorul dispune de o tradiție paulină, scoasă de el din interiorul unei formulări lucane (A. Weiser).

9,22. Este reluat formal v. 20 pentru a da impresia unui *crescendo* (Haenchen) – „Saul se întărea din ce în ce mai mult” – care provoacă la rândul său o creștere progresivă corespunzătoare în „confuzia” iudeilor; v. 22, prin urmare, pregătește și introduce vv. 23ss: complotul împotriva lui Saul¹⁰⁰.

Cu argumente scoase din Vechiul Testament (recursul la Scripturi în fața auditoriului iudaic este normal; cf. *Fap* 18,28), Saul intenționează să arate¹⁰¹ că Isus este tocmai Mesia așteptat de iudei.

Pentru M. Sabe¹⁰², recunoașterea lui Isus ca Fiu al lui Dumnezeu (v. 20) și ca Mesia (v. 22) apare ca o referință implicită la procesul lui Isus (*Lc* 22,67a.70a).

9,23-25. Fuga lui Saul: încep pentru apostol suferințele din cauza numelui lui Isus (*Fap* 9,16; cf. *Fap* 14,5; 17,5.13; 18,12ss; 24,1ss; 25,3ss); persecuția este parte constitutivă din viața apostolică, ca și din viața creștină *tout court*; în afară de aceasta, motivul persecuției lui Paul din partea iudeilor este un *leitmotiv* al *Cărții Faptelor*. Schema apare cu frecvență: anunț al cuvântului – reacție de uimire care se transformă în ostilitate după un anumit timp pe care Luca, în textul nostru, nu știe să-l precizeze¹⁰³.

⁹⁸ Fraza e redacțională: *existanto de pantes* („toți erau mirați”): *Lc* 2,47; 8,56; *Fap* 2,7.12; 8,13; 10,45; 12,16 (*existanai*: *Mt*: 1; *Mc*: 4; *In*: 0; *Lc*: 3; *Fap*: 8; și *2Cor* 5,13 în Noul Testament); *pantes* cu verbul „a asculta” (adesea la part): *Lc* 1,66; 2,18.47; 4,28; 19,48; 20,45; *Fap* 5,5.11; 9,21; 10,44 (DÖMER, *op. cit.*, 16). În *Lc* 4,22 se regăsește o construcție asemănătoare: verbul „a se mira” + întrebare retorică; *eis* (în loc de *en*) *Ierusalēm* (*Koiné*); „cei care invocă numele Domnului” pentru a desemna creștinii: *Fap* 9,14 (vezi comentariul); 22,16; *1Cor* 1,2; *2Tim* 2,22. }

⁹⁹ *porthēsas*: part. aor. cu valoare de imperf., *de conatu*: „încerca să...”.

¹⁰⁰ *endynamoun* („a întări”: *hapax* în opera lucană) nu se referă atât la forța fizică, cât la puterea lui Dumnezeu în cineva (*Jud* 6,34; *1Cr* 12,18: Duhul coboară asupra unui profet; *Rom* 4,20; *Fil* 4,13; *Ef* 6,10; *2Tim* 2,1); *sygchynein* („a pune în încurcătură”): se întâlnește doar în *Fap* 2,6; 9,22; 19,32; 21,27.31 în Noul Testament.

¹⁰¹ *syμβιβάζειν* (lit.: „a pune împreună”; în versetul nostru: „a demonstra, a proba”) aparține vocabularului paulin și lucan în Noul Testament, normal, cu sensul de „a învăța” (ca în *Ex* 4,12.15; 18,16; *Lev* 10,11; *Dt* 4,9). Unele mss. ale tradiției occidentale (*vetus latina*) completează: „... în Cristos în care Dumnezeu și-a găsit plăcerea”.

¹⁰² În *Les Actes des Apôtres*, ed., J. KREMER, cit., 258s. Formularea *hoti houtos estin* ar putea să se inspire din autoproclamația mesianică a lui Isus în timpul procesului.

¹⁰³ *hēmerai hikanai* („destule zile”: vezi v. 19b). Luca nu se gândește cu siguranță la un anumit număr de ani, după cum știm din *Gal* 1,18: „trei ani”; expresia din *Gal* poate însemna: nu mai mult de doi ani (dacă se include anul inițial și cel final: așa, Marshall), sau, mai bine: mai mult de doi ani, circa doi ani și jumătate (incluzând anul în curs: Roloff). Verbul *plēroun* pentru a indica împlinirea unei perioade: *Lc* 21,24; *Fap* 7,23.30; cf. *Lc* 9,51; *Fap* 2,11; *anairein* („a ucide”): *Lc*: 2; *Fap*: 19; de alte 3 ori în Noul Testament; *egnôsthē* + dat. („a fost cunoscut, știut de...”): *Lc* 24,35; *epiboulē*

Sunt deci iudeii, din punctul de vedere al lui Luca, cei care fac să fie supravegheate porțile¹⁰⁴. Nu este nimic miraculos în fuga lui Saul, dar în spatele cursului natural al evenimentelor cititorul descoperă protecția divină promisă apostolilor. Saul este informat de complot și este ajutat de „discipolii săi”¹⁰⁵ pentru a fi coborât printr-o crăpătură a zidului de apărare (acolo erau construite case)¹⁰⁶.

Fap 9,24b-25 se apropie mult de 2Cor 11,32-33, ceea ce nu înseamnă că autorul lui *ad Theophilum* a citit scrisoarea lui Paul¹⁰⁷.

Vizita lui Saul la Ierusalim: Fap 9,26-30

²⁶ Când a ajuns la Ierusalim, a încercat să se alăture discipolilor, dar toți se temeau de el, necrezând că este și el discipol. ²⁷ Atunci Barnaba l-a luat și l-a dus la apostoli și le-a povestit cum l-a văzut pe drum pe Domnul, care i-a vorbit, și cum a predicat cu îndrăzneală la Damasc în numele lui Isus. ²⁸ Iar el umbla în Ierusalim împreună cu ei, predicând cu îndrăzneală în numele Domnului. ²⁹ Vorbea și discuta aprins și cu eleniștii, dar aceștia căutau să-l ucidă. ³⁰ Când au aflat frații, l-au dus la Cezareea și l-au trimis la Tars.

Citind vv. 26-30 apare spontan observația lui B. Marconcini: „De ce Saul, fugit din întâmplare de o concentrare de agresiuni în Damasc, merge să se arunce în pericole mai mari, tocmai în acel Ierusalim care era punctul forte al actualilor săi inamici?”¹⁰⁸ Relatorul, desigur, nu și-a pus această problemă de coerență istorică.

Din Gal 1,18-24 știm că purtarea lui Paul a fost mult diferită față de cum este relatat în Fap 9,26-30. Doar după alți doi ani, Paul s-a întors la Ierusalim, dar incognito și doar cu scopul de a-l vedea pe Petru¹⁰⁹. Luca, autorul care pare să aibă indicații despre mutările apostolului (Damasc – Ierusalim – Tars = Gal 1,17-21), nu cunoaște nici motivele acestor mutări, nici cât au durat ele, nici care au fost preocupările lui Paul la Ierusalim și compune deci mici scene în care exprimă

(„înșelare”) doar în Fap 9,24; 20,3.19; 23,30 în Noul Testament; *paratêrein* („a supraveghea”): de 4 ori în opera luncană; și Mc 3,2 și Gal 4,10 în Noul Testament; „ziua și noaptea”, ca în Lc 18,7.

¹⁰⁴ În realitate, sunt nabateii, care, din afară, supravegheau ieșirea porților (2Cor 11,32s).

¹⁰⁵ Part. *labontes* („prinzând” la pl.) e pleonastic (part. grafic). Genitivul *autou* („discipolii săi”) creează dificultate, după cum arată variantele textuale care corectează cu *auton* (ac.) sau omit; dar lecția la gen. e susținută de codicele principale din P74. A adăuga ac. *auton* ar ajuta sensul, dar ar fi nepotrivit din punct de vedere gramatical și ar fi o dublare cu un *auton* deja prezent în frază. Dacă însă lecția este originală, trebuie presupus că, pentru Luca, Paul este deja înconjurat de un grup de discipoli care au primit predica sa; aceasta ar corespunde imaginii pe care autorul și-o face despre apostol (așa, Schille, G. Schneider, R. Pesch).

¹⁰⁶ Paul scrie *sarganê*: coș (un *hapax* în Noul Testament); Luca: *spyris*: coș, termen folosit de Mc și Mt în episodul multiplicării pâinilor/peștilor (Mc 8,8.20; Mt 15,37; 16,10); ar putea deci să fie vorba de un coș de alimente (G. Schneider); C.M. Martini, în schimb, îl descrie ca un coș foarte mare și stufos, ca un sac mare, pentru a transporta fân sau alte lucruri asemănătoare (*in loco*); din partea sa, Schille vorbește de un coș compus din elemente împletite, mai mic decât un *sarganê*.

¹⁰⁷ Luca s-a folosit de o tradiție care, ca 2Cor 11,32s, relatează pe scurt întâmplarea (BURCHARD, *op. cit.*, 151; LÜDEMANN, 123): o tradiție paulină relatată în *Fapte* din punctul de vedere al lui Luca. Pentru Haenchen, în schimb, Luca utilizează o tradiție mai recentă în care iudeii sunt inamici ai lui Paul.

¹⁰⁸ *Op. cit.*, 148.

¹⁰⁹ Informațiile lui Paul trebuie luate ca atare, dat fiind faptul că răspunde adversarilor care pretind că el depinde de apostolii din Ierusalim la care a mers pentru a se instrui și a primi mandatul. Paul însuși în Gal 1,20 atestă în fața lui Dumnezeu că nu minte!

opinia proprie coerentă cu acțiunea și finalitatea teologico-narativă a cărții și fără a pierde din vedere edificarea cititorului.

– Într-un prim cadru, Luca amintește de frica comunității din Ierusalim în fața ex-persecutorului și de rolul desfășurat de Barnaba pentru a-i obține încrederea apostolilor. Pentru narator, care ignoră că Saul a rămas mai mult de doi ani în Arabia-Damasc, mai înainte de a veni în cetatea sfântă, reacția credincioșilor, asemănătoare aceleia a lui Anania, este logică: Saul are nevoie de medierea lui Barnaba pentru a fi acreditat de Biserică. Din punct de vedere istoric, totodată, se presupune că după mai mult de doi ani convertirea lui Saul ar fi fost cunoscută de mult timp la Ierusalim, iar motivul fricii nu mai are sens, astfel încât și motivul medierii lui Barnaba rămâne fără fundament¹¹⁰.

Neavând tradiții la dispoziție, autorul *Faptelor* poate să dezvolte din punct de vedere narativ teza sa: să facă să se întâlnească Paul cât mai repede cu Cei Doisprezece prezenți toți la Ierusalim cu această ocazie¹¹¹, nu doar pentru a legitima activitatea sa misionară viitoare și pentru a-l face să primească mandatul (pentru Luca autorul, conform cu ceea ce scrie apostolul, Paul primește mandatul de la Cel Înviat însuși), ci pentru a-l introduce pe apostolul neamurilor în Biserica-mamă, cu scopul de a arăta unitatea dintre Paul și colegiul apostolic. Activitatea lui Paul constituie, de fapt, trecerea și, în același timp, continuitatea de la prima la cea de-a doua generație a creștinismului¹¹², de la Biserica iudeo-creștină la Biserica neamurilor. Paul garantează continuitatea și, prin urmare, unitatea dintre Biserica originilor și cea contemporană autorului.

Intrarea în scenă a lui Barnaba face parte din tehnica narativă a autorului: a introduce un personaj care foarte curând va fi protagonistul relatării și, în cazul nostru, a-l pune pe Saul în contact cu Barnaba: aproape un preludiv la activitatea lor comună care va fi relatăată de Luca-autorul câteva capitole mai târziu.

– Celălalt cadru îl prezintă pe Saul care intenționează să discute cu „eleniștii”, și anume cu iudeii de limbă greacă cu reședința la Ierusalim. Compoziția scenei este asemănătoare cu cea a vv. 19b-25: perfectă armonie cu apostolii și cu comunitatea din Ierusalim (v. 28) – activitatea de evanghelizator (v. 28b) – motiv stereotip al persecuției din partea iudeilor (v. 29) – Paul care află și este ajutat de către frați să se salveze (v. 30).

¹¹⁰ Pentru Roloff, intervenția lui Barnaba se bazează pe o tradiție istorică, dată fiind relația optimă, încă de la început (*Fap* 4,36s), a acestui iudeo-creștin elenist cu comunitatea de limbă aramaică din Ierusalim. Luca ar fi strâns informația din material antiohen (p. 155); *idem* R. PESCH, p. 315. Burchard presupune existența unei tradiții care făcea confuzie între prima și cea de-a doua vizită a lui Paul la Ierusalim (cf. *Gal* 2,1ss), în care Barnaba și Paul erau împreună (*op. cit.*, 153s). Din punct de vedere istoric, totodată, nu este verosimil ca Barnaba să fi știut de evenimentul din Damasc și apostolii nu (Haenchen); în afară de aceasta, conținutul a ceea ce spune Barnaba apostolilor (v. 27) corespunde relatării lucane a faptelor (*Fap* 9) (A. Weiser). Există și ipoteza ca Luca să fi știut tradiția care circula pe seama lui Paul și împotriva căreia apostolul polemizează în *Gal*: el ar fi mers la Ierusalim pentru a primi evanghelia și mandatul de la apostoli (J. TAYLOR, *op. cit.*, 27s; vezi ROLOFF, 154). Dar e dificil de probat existența unei asemenea tradiții care nu poate fi localizată, în afara contestației prezente în comunitatea Galației; în scrisorile sale, Paul trebuia mai degrabă să se apere de critica opusă, adică să fie un *outsider*, fără legătură cu apostolii (*1Cor* 9,1s; *2Cor*, 11–12).

¹¹¹ Paul, în schimb, afirmă că i-a văzut doar pe Petru și pe Iacob, fratele Domnului (*Gal* 1,1-19).

¹¹² A. WEISER, 234; ZMIJEWSKI, 393.

Este o diferență semnificativă: acum Saul discută cu „eleniștii”. Acest fapt apropie cu mult experiența lui Saul la cea a lui Ștefan:

- ca Ștefan, Paul discută în sinagogile eleniștilor la Ierusalim (Fap 6,9);
- ca Ștefan, el primește aceeași reacție: se încearcă uciderea sa.

Vine la lumină, referitor la Paul, o intenție discretă a autorului care arată delicatețea sa de creștin: Luca îl face pe Paul să aibă un comportament care repară și îndreaptă atitudinea negativă arătată față de primul martir (Fap 8,1a). Paul apare ca un demn succesor al lui Ștefan.

9,26. Nu surprinde că Paul, potrivit relatorului, își orientează cât mai curând pașii către Ierusalim: înseamnă a merge la Biserica originilor, a intra în contact cu cei care au trăit cu Isus și au primit mandatul de a vesti cuvântul până la marginile pământului (Fap 1,8)¹¹³.

Versetul este redacțional¹¹⁴, chiar dacă Luca trebuia să fi cunoscut un fel de itinerar care să fi refăcut deplasările apostolului de la Damasc către cetatea sfântă.

Luca îi prezintă pe credincioșii din Ierusalim încă prizonieri ai fricii pe care ex-persecutorul o însuflase. Dificultatea lor în a crede convertirea lui subliniază ulterior surpriza evenimentului. Din punct de vedere literar, reacția creștinilor este în funcție de intenția teologico-narativă a autorului, aceeași funcție pe care o are atitudinea lui Anania, cel care, viceversa, a aflat rapid de prezența persecutorului la Damasc și de apariția avută de Paul de-a lungul drumului (Fap 9,14.17).

9,27. Barnaba – de remarcat semnificația numelui său: „fiul mângâierii/curajului” – îl introduce pe Saul în unitatea apostolilor, adică în colegiul Celor Doisprezece.

Versetul este redacțional, atât prin formă, cât și prin conținut¹¹⁵, în slujba intenției teologice a autorului. Luca presupune că Barnaba, creștin elenist, s-a întors la Ierusalim (Fap 8,1b)¹¹⁶ și că, diferit de Cei Doisprezece și de creștinii din oraș, el știe totul despre Saul și îi acordă încredere.

Fraza, oricum, este obscură: poate fi o schimbare a subiectului pornind de la verbul „a relata / a povesti” (*diêgeisthai*)¹¹⁷: în acest caz, nu Barnaba, ci Saul ar

¹¹³ De notat orientarea opusă, din partea lui Paul, în *Gal* 1,15ss: el încearcă să arate cât de puțină legătură a avut cu Ierusalimul și cu Cei Doisprezece; și Paul, totodată, se preocupa de salvarea unității cu Biserica-mamă, pentru a nu „alerga în zadar” (*Gal* 2,1ss).

¹¹⁴ *paraginesthai* („a veni, a ajunge”): *Lc*: 8; *Fap*: 20 (*Mt*: 3; *Mc*: 1; *In*: 1; de încă 3 ori în Noul Testament); lui Luca îi plac verbele compuse; *peirazein* („a încerca”), cu sensul de „a încerca să...”, se întâlnește doar în *Fap* 9,26; 16,7; 24,6 în Noul Testament; unele mss. din tradiția occidentală corectează scriind *epiirato* („se străduia să...”); *kollasthai* („a se uni”): de 7 ori în opera lucană din 12 în Noul Testament; *pisteuein* („a crede”), cu sensul de „a considera posibil”.

¹¹⁵ *epilambanein* („a lua”: *Mt*: 1; *Mc*: 1; *In*: 0; *Lc*: 5; *Fap*: 7; *1Tim*: 2; *Evr*: 3), *agein* („a conduce”: *Mt*: 4; *Mc*: 2; *In*: 12; *Lc*: 13; *Fap*: 26; încă de 8 ori în Noul Testament), *diêgeisthai* („a relata, a descrie”: *Mc*: 2; *Lc*: 2; *Fap*: 3; *Evr*: 1), *parrêsiazesthai* („a vorbi liber”: *Fap*: 7; și *Ef* 6,20; *1Tes* 2,2) fac parte din vocabularul lucan. O construcție asemănătoare în *Fap* 12,17. În *Gal* 1,19, Paul afirmă că nu a văzut alți apostoli în afară de Chefa și Iacob, fratele Domnului.

¹¹⁶ WIKENHAUSER, *in loco*.

¹¹⁷ Verbul *diêgeisthai* în opera lucană introduce mereu o mărturie despre sine (*Lc* 8,39; 9,10; *Fap* 12,17): G. SCHNEIDER II, 38; BURCHARD, *op. cit.*, 147s. Dacă Saul e subiectul, e dificil ca Luca să pună verbul *parrêsiazesthai* pe buzele sale.

povesti propria istorie apostolilor. Aceeași incertitudine referitoare la subiect în propoziția „și că el a vorbit”: Saul Domnului sau Domnul lui Saul?

Barnaba (Saul) rezumă episodul menționând apariția Celui Înviat și predica la Damasc: Saul a vorbit cu curaj și libertate datorită Duhului primit (v. 17). *Parrêsia* este o calitate constantă a portretului lucan al apostolului neamurilor: lui Paul nu-i este niciodată frică¹¹⁸.

Luca știe că Paul *l-a văzut pe Domnul*: ceea ce nu contrazice relatarea apariției potrivit căreia el vede doar o lumină: relatorul dorea să distingă între apariția lui Saul de aparițiile pascale anterioare înălțării; acum intenția este diferită: Luca se folosește de o expresie aproape tehnică („a-l vedea pe Domnul”: *1Cor* 9,1, cf. *1Cor* 15,5-8) pentru a legitima mandatul misionar al apostolului.

Este ultima apariție a Celor Doisprezece în opera lucană, ca unitate colegială la Ierusalim (Haenchen).

9,28. Și acest verset este complet redacțional¹¹⁹. Pentru Luca este important să scoată în relief unitatea dintre apostolul neamurilor și colegiul Celor Doisprezece și în predicare: trebuie să fie clar, în trecerea de la prima la cea de-a doua generație, că mesajul lui Paul este identic cu cel al apostolilor, că el deci se străduiește să continue lucrarea lor și că va duce până la marginile pământului evanghelia vestită de ei¹²⁰.

Alături de apostoli, deci, Saul proclamă cu curaj și liber evanghelia la Ierusalim¹²¹, ca și anterior la Damasc (vv. 20-22). Luca folosește o expresie diferită: „a predica în numele Domnului”: o formulă care cuprinde fie conținutul predicării, fie cel care trimite în misiune, ca și sursa curajului de a vesti cu ușurință.

9,29-30. Saul predică în sinagogile eleniștilor, pe terenul apostolatului lui Ștefan și acum al său: și acest episod aparține mâinii redactorului. Saul reparcurge drumul primului martir¹²² și, ca și el, va fi amenințat cu moartea: într-un scurt timp, este a doua tentativă de a-l ucide¹²³.

Regăsim asociate și intim legate temele predicării și persecuției, un *leitmotiv* care străbate opera de răspândire a cuvântului.

¹¹⁸ Și Paul cunoaște darul *parrêsia* (*2Cor* 3,12; 7,4; *Fil* 1,10; *Flm* 8)... dar cunoaște și frica (*1Cor* 2,1-5; *2Cor* 1,8-10)!

¹¹⁹ Întregul pasaj are forma de construcție perifrastică (imperf. lui *a fi* + part.) pentru a indica o acțiune prelungită sau repetată. Semitismul *eisporeuesthai* – *ekporeuesthai*: lit.: „a intra și a ieși = a pleca și a veni” semnifică o strânsă comuniune (*idem* în *Fap* 1,21). Paul scrie: „Nu eram cunoscut personal de Bisericele din Iudeea care sunt în Cristos” (*Gal* 1,22). La Ierusalim, Paul a rămas 15 zile (*Gal* 1,18).

¹²⁰ A. WEISER, 234.

¹²¹ Luca reia verbul *parrêsiazesthai* din v. 27;

eis (în loc de *en*: *Koiné*) *Ierusalêm* (transcriere semitică a numelui cetății).

¹²² Contacte verbale cu *Fap* 6,9-10: verbele *syzêtein* („a discuta”) și *lalein* („a vorbi”). Verbele sunt la imperf.: acțiune care continuă.

¹²³ *aneirein* („a ucide”), ca în v. 23; *epicheirein* („a pune mâna, a întreprinde, a încerca”): doar în opera lucană (de 3 ori) în Noul Testament. M. Hengel, *Il Paolo precristiano*, cit., 177, consideră faptul istoric: o altercație cu foștii săi prieteni, exasperați pentru „apostazia” sa; aceasta explică de ce a rămas doar două săptămâni la Ierusalim. O consider o interpretare problematică.

Amenințarea cu moartea este motivul care îl determină pe Saul să plece, ajutat de comunitate: ceea ce atestă sintonia sa cu Biserica-mamă.

În Fap 22,17-21, în schimb, ceea ce îl determină pe Saul să plece este un ordin al Celui Înviat care îi apare în templu și îl trimite să predice neamurilor.

În Gal 1,21, motivul plecării nu este specificat, dar textul nu corespunde nici cu Fap 9, nici cu Fap 22¹²⁴.

Luca autorul concordă cu Paul doar asupra locului de destinație: Tars, cetatea natală¹²⁵; plecarea din Cezareea Maritimă presupune o călătorie pe mare, în timp ce Gal 1,21 sugerează mai degrabă o călătorie pe pământ.

Pentru cât timp Paul rămâne la Tars și ce activitate desfășoară acolo, Luca nu scrie¹²⁶. El reia acțiunea narativă despre Saul în Fap 11,25. Pentru moment, după sumarul din v. 31, naratorul schimbă scena. Pentru el, după cum scrie Conzelmann (*in loco*), „timpul la Tars apare ca o pauză”.

În aceste versete ale c. 9, este trasată imaginea ideală a lui Paul din *Fapte*: un om dedicat fără încetare misiunii, neobosit și fără frică și mereu deci sub amenințarea persecuției. El acționează, așadar, nu ca membru al grupului Celor Doisprezece, nici ca fiind „cel de-al 13-lea martor” (Burchard), nici ca trimis din partea colegiului apostolic, ci în plină unitate cu Cei Doisprezece și cu Biserica-mamă.

4. Sumar: Fap 9,31

³¹ Așadar, Biserica se bucura de pace în toată Iudeea, Galileea și Samaria; se consolida și umbla în frica de Domnul și creștea în număr prin mângâierea Duhului Sfânt.

Un timp de pauză: înainte de a continua, Luca privește la drumul parcurs și încheie cu situația Bisericii. Sumarul¹²⁷ se încheie la secțiunea din Fap 8,1b – 9,30; prima parte a programei din Fap 1,8 este realizată. În secțiunea următoare (până la Fap 12,24), dominată de figura lui Petru, continuă încurajarea pentru misiunea către adevărata lume păgână.

Poate să pară paradoxal că Luca vorbește de pace după ce a declarat în versetele precedente că Paul este persecutat întrucât este creștin. Dar pentru autor Saul este cel care îl întrupează pe persecutorul Bisericii: convertirea sa încheie ciclul început în Fap 8,1.

Pacea deci domnește în Biserica din Iudeea, din Galileea și din Samaria. În opera lukană, pacea nu se reduce la absența persecuției; cu conținutul său biblic,

¹²⁴ E oricum probabil ca plecarea sa din Ierusalim să fi fost primită cu ușurare de acea comunitate, întrucât prezența sa printre creștinii cetății putea să creeze probleme în raport cu iudeii (R. RIESNER, *op. cit.*, 235). Tot potrivit lui Riesner (p. 236), alegerea Tarsului drept câmp de misiune poate să se fi datorat textului din Is 66,19, unde se vorbește despre *Tharsis*, identificat cu Tars, ca loc de misiune escatologică.

¹²⁵ Paul se exprimă după obiceiul de atunci: Siria și Cilicia, o unică provincie romană din 44 d.C. Se coboară (*katagein*: Lc: 1; Fap: 7; și Rom 10,6) la Cezareea, se urcă la Ierusalim.

¹²⁶ Din Gal 2,1 rezultă că până la Conciliul din Ierusalim trecuseră mai mult de 12 ani, timp în care se dedică apostolatului în Cilicia și în Siria (Gal 1,21; 2,1s).

¹²⁷ Formula inițială *men oun*: Fap 1,6; 2,41; 5,41; 8,4.25; 11,19; 12,5 etc. Verbele sunt la imperf., timp caracteristic sumarelor.

ea definește situația de mântuire și de plinătate a vieții inaugurate de venirea lui Mesia și acum adusă prin proclamarea evangheliei¹²⁸.

Surprinde că în lista regiunilor din Palestina este menționată Galileea, nicio dată menționată până acum (probabil din lipsă de material), ca și așezarea sa între Iudeea și Samaria. Se presupune o cunoaștere geografică aproximativă din partea lui Luca¹²⁹: el pare să lege Galileea direct cu Iudeea (*Lc* 17,11).

Surprinde, de altfel, că Luca folosește termenul „Biserică” la singular; în mod normal, substantivul indică o comunitate locală. Apare aici (și în *Fap* 20,28) conceptul Bisericii *una*, prezentă în diferitele Biserici locale: un concept paulin¹³⁰.

Revine tema creșterii considerate în viața internă și externă a Bisericii:

– ea se edifică¹³¹: imagine a construcției, și anume a Bisericii ca templu al lui Dumnezeu;

– și merge: referire și la mărirea progresivă¹³²: aceasta indică o creștere în sfințenie trăită împreună.

Această dezvoltare a vieții comunității unite (fără diviziuni interne) presupune din partea credinciosului frica de Domnul, adică de Dumnezeu: expresia biblică¹³³ indică atitudinea celui care vrea să se conformeze cu voința divină, o atitudine de disponibilitate, care îi permite deci lui Dumnezeu să preia controlul dezvoltării.

La originea creșterii numerice¹³⁴ este puterea Duhului Sfânt¹³⁵. De intervenția sa este legat elanul pentru misiune (*Fap* 2); dar Luca menționează în același timp funcția sa de *paraclet*: de consolare, de protecție și încurajare.

¹²⁸ *Lc* 1,79; 2,14.29; 7,50; 8,48 etc.; *Fap* 10,36.

¹²⁹ Conzelmann (*in loco*) citează paralela din Pliniu în *Hist. Nat.* 5,70.

¹³⁰ Textul occidental pune, de fapt, la pl.: „*toate (pasai) Bisericele...*”; versiune preferată de K.N. Giles (în NTS 31, 1985, 135ss), pentru că se potrivește mai bine obiceiului lui Luca și contextului. Exegetul vede cu ochi buni și lectura: Biserica la sg. cu verbele și part. la pl. (atestată într-un codex): în acest caz, Luca nu s-ar fi gândit la Bisericele din Iudeea, Galileea și Samaria, ci la Biserica din Ierusalim ai cărei membri sunt răspândiți în Iudeea, Galileea și Samaria;

kath'holês: „prin toată...”; *Lc* 8,39; *Fap* 10,37.

¹³¹ Verbul *oikodomein* aplicat la Biserică: *Fap* 20,32; cf. *1Ts* 5,11; *1Cor* 8,1; 10,23 etc.

¹³² W. RADL, în EWNT 3,327.

¹³³ *Ps* 18,9; 33,11; 110,11 (LXX); *Prov* 1,7; 8,13; 10,27 etc.; *2Cor* 5,11.

¹³⁴ Tema creșterii: *Fap* 2,47; 5,14; 6,7 etc. Verbul *plêthynein* („a multiplica, a crește”) în sumare: *Fap* 6,1.7; 12,24.

¹³⁵ *hagios pneuma*: *Fap* 1,8; 2,38; 4,31; 10,45 etc.; mai frecvent *pneuma hagios* (adesea cu două articole: *Fap* 1,16; 2,33; 5,3 etc.).

II. PETRU DESCHIDE CĂTRE LUMEA PĂGÂNĂ (*Fap* 9,32 – 12,25)

Suntem în etapele de tranziție: trecerea de la evanghelizarea Palestinei la marile călătorii misionare ale lui Paul în pământ străin, cărora le este dedicată cea de-a doua parte a cărții. Dar sunt etape fundamentale fie în perspectiva lucană, fie în istoria Bisericii:

- Botezul centurionului Corneliu prin opera lui Petru, dar din inițiativa exclusivă a lui Dumnezeu, inaugurează adevărata misiune către păgâni; din punct de vedere istoric, realitatea poate să fi fost mai diferită și complexă (cf. cazul nașterii Bisericii din Roma);

- primele convertiri de greci (*Fap* 11,19s) desemnează o schimbare în Biserică și constituie o noutate reală: se trece decisiv la formarea Bisericilor păgâno-creștine; începe pelerinajul mondial al popoarelor către Cristos Domnul¹;

- fondarea Bisericii din Antiohia (*Fap* 11,19ss), prima comunitate constituită din iudei convertiți și păgâni și unde, pentru prima dată, cei care îl urmau pe Isus sunt numiți „creștini”: centru de iradiere a evangheliei către popoarele pământului, o Biserică al cărei rol în îndepărtarea de Lege și de sinagogă și în începutul unei noi reflecții cristologice nu va fi niciodată subliniat suficient².

Luca va descrie și alte etape fundamentale ale adevăratei misiuni pauline: prima călătorie misionară a lui Barnaba și a lui Saul (cc. 13–14), un fel de „probă generală” în vederea călătoriilor ulterioare ale marelui apostol și destinată să justifice deciziile conciliului din Ierusalim; în sfârșit, însuși acest Conciliu (c. 15,1-35), care va declara legitimitatea deplină a deschiderii Bisericii către popoare.

În această secțiune, naratorul grupează episoade ale *gesta* lui Petru, care este figura dominantă, în „vizită pastorală” de-a lungul coastei mediteraneene: Lida, Iafro (Iope), Cezareea. Atitudinea lui Petru în *Fapte* ar corespunde global la imaginea pe care o dă Paul în *Gal* 2,1-21: o atitudine de deschidere importantă și, în același timp, de fragilitate, datorată probabil unei lipse de bază teologică. Petru rămâne un „apostol de graniță” între misiunea iudaică și cea păgână³.

Secțiunea narativă este delimitată de două sumare, *Fap* 9,31 și 12,24.25, care au în comun motivul creșterii⁴.

¹ Texte scripturistice care pot să fi favorizat asemenea orientare: *Ps* 109,1 și 88,28 (LXX) despre regalitatea universală a lui Cristos, speranța popoarelor (*Dt* 32,42; *Am* 9,11-12; *Is* 11,10; *Ps* 17,50; 116,1 LXX; cf. *Rom* 15,9-12; *Fap* 15,16-17) (vezi STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, cit., 214).

² Vezi J. BECKER, *Paulus der Apostel der Völker*, cit., 107ss.

³ STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, cit., 214.

⁴ Verbul *plêthynein* („a multiplica, a crește”) se întâlnește în ambele sumare.

Paul, protagonistul celei de-a doua părți a cărții, este gata, pregătit de Dumnezeu pentru misiunea sa (*Fap* 9). Dar îi revine lui Petru inaugurarea misiunii către păgâni așa cum a inaugurat-o pe cea către Israel.

Luca adună din tradiție două relatări de miracole⁵ despre Petru, orientate fie în sens geografic, fie pentru conținutul convertirii lui Corneliu, pe care le folosește ca introducere. Naratorul folosește tehnica *crescendo*-ului: de la o relatare la alta – Lida, Iope –, Petru se apropie de Cezareea, punct central al secțiunii; de la o relatare la alta, lungimea textului crește până la expunerea despre Corneliu, cea mai extinsă istorisire a cărții; în sfârșit, *crescendo*-ul conținutului: o vindecare (*Fap* 9,32-35), învierea fizică a unei discipole moarte (*Fap* 9,36-43), nașterea la viața nouă a unui păgân (*Fap* 10,1 – 11,18).

Cu Botezul lui Corneliu, misiunea către păgâni este inaugurată, este deschisă calea pentru a relata prima dezvoltare despre ea: fondarea Bisericii din Antiohia, primele convertiri de greci, formarea cuplului Barnaba – Saul (*Fap* 11,19-30). Toată această parte se leagă din punct de vedere literar de ceea ce precede (*Fap* 11,19, cf. 8,4) și pregătește ceea ce urmează: călătoria lui Barnaba și a lui Saul în Cipru și în altă parte (*Fap* 13-14).

Nu putea să lipsească motivul persecuției (*Fap* 12). Dacă pacea (*Fap* 9,31) favorizează creșterea internă și externă a comunității creștine și dezvoltarea misiunilor, persecuția rămâne, în ochii lui Luca, fertilizantul necesar acestei dezvoltări.

Relatarea încarcerării și a eliberării miraculoase a lui Petru este ultima dintre istorisirile despre apostol care se citește în *Fapte*; el va mai avea încă o apariție la Conciliul din Ierusalim și apoi va dispărea definitiv din carte.

1. Petru la Lida și la Iope: *Fap* 9,32-43

Vindecarea unui paralizat: Fap 9,32-35

³² Trecând pe la toate [comunitățile], Petru a coborât și la sfinții care locuiesc în Lida.

³³ Acolo a găsit un om cu numele de Eneas, care zăcea la pat de opt ani, fiind paralizat.

³⁴ Petru i-a zis: „Eneas, Isus Cristos te vindecă. Ridică-te și strânge-ți singur patul”. Și [acesta] îndată s-a ridicat. ³⁵ Și toți cei care locuiau în Lida și Saron l-au văzut și s-au întors la Domnul.

Istoria vindecării paralizicului din Lida este o relatare completă în sine⁶, construită după schema generală a genului relatării de miracole (*Mc* 2,1-12; *Fap* 3,1-10):

- prezentarea bolnavului și accentul pe gravitatea răului (v. 33);
- cuvântul autorizat al vindecătorului (v. 34a);
- vindecarea instantanee și constatarea minunii (v. 34b);
- reacția mulțimii (v. 35)⁷.

⁵ Pentru paralelismul dintre miracolele lui Petru și cele ale lui Paul, precum și miracolele lui Isus cu cele ale lui Petru și Paul, vezi NEIRYNCK, *The Miracle Stories*, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. KREMER, cit., 172-182.182-188.

⁶ Se discută dacă în tradiția prelucrană cele două miracole (din Lida și din Iope) din ciclul lui Petru fuseseră deja legate.

⁷ Vezi B. PAPA, 286.

Prin felul său succint, relatarea este un model al genului, chiar dacă, la fel ca întotdeauna în opera luciană, este dificil să se distingă între tradiție și redactare⁸. Mâna lui Luca apare, mai ales, la început și la sfârșit. Luca a compus versetul introductiv (v. 32) care introduce relatarea tradițională în contextul narativ: „vizita pastorală” a lui Petru în regiunea de coastă deja evanghelizată de Filip (*Fap* 8,40)⁹. E posibil ca redactorul să fi înlocuit corul final prelucan (reacția celor prezenți) cu o concluzie mai amplă: convertirea locuitorilor¹⁰.

Relatarea este indubitabil prelucană. Roloff vorbește despre legende petrine cu privire la fondarea comunităților din Lida și din Iope¹¹. Se nasc ușor tradiții locale în locuri în care personalități ca Petru au desfășurat o activitate. Istoricitatea vindecării miraculoase, oricum, poate fi considerată de încredere, pentru că o asemenea putere taumaturgică a apostolilor este dovedită și de Paul (2*Cor* 12,12; *Rom* 15,18-19).

Împreună cu cea ulterioară, nararea e orientată să pregătească cititorul pentru relatarea centrală a convertirii unui păgân. Pe Luca însă îl interesează și să sublinieze un profil al lui Petru ca apostol itinerant, care, în calitate de cap al colegiului Celor Doisprezece și de reprezentant al lui Cristos, își asumă propria responsabilitate apărând în toate punctele de avangardă ale misiunii Bisericii în contextul ambientului iudaic. Prezența lui Petru în zonele limitrofe este confirmată în *Gal* 2,11ss, ca și activitatea sa misionară în *Gal* 2,7-9; 1*Cor* 9,5¹². E probabil ca și comunitatea iudeo-creștină din Ierusalim să nu fi văzut cu prea multă simpatie această activitate de frontieră (*Gal* 2,12). Petru va lăsa definitiv Biserica din Ierusalim în mâna mai conservatorului Iacob, fratele Domnului.

9,32. Relatarea începe în stilul biblic al LXX, caracteristic lui Luca: „acum s-a întâmplat...”¹³.

Redactorul a adunat un episod al *geste*-lor lui Petru și le-a așezat în viziunea sa proprie, făcând ca apostolul să desfășoare în cetățile Iudeii un fel de „vizită pastorală”, asemenea călătoriei făcute de el cu Ioan (acum absent) în Samaria (*Fap* 8,14), după cum sugerează și alegerea verbului „a cobori” (care presupune Ierusalimul ca punct de plecare). În sfârșit, prin v. 32, care este redacțional, Luca introduce o relatare de sine stătătoare în acțiunea narativă a *Faptelor*.

⁸ Vezi tentativa lui A. Weiser, 239.

⁹ Weiser notează tensiunea între v. 32 și v. 35 (de aceea, îl consideră tradițional pe acesta din urmă).

¹⁰ Schille, Lüdemann, 128.

¹¹ *Op. cit.*, 159. R. Pesch îl contestă, dat fiind că aceste comunități din Lida și din Iope existau înaintea sosirii lui Petru (p. 317).

¹² D.R. SCHWARTZ (*Agrippa I. The Last King of Judea*, Tübingen 1990, 216) consideră că relatările din *Fap* 9,32ss ar fi fost la origine în continuarea *Fap* 12,17: după eliberarea sa miraculoasă, Petru lasă Ierusalimul și începe misiunea de-a lungul coastei. E mai probabil însă contrariul: activitatea sa în regiunea de coastă, rău văzută de iudeo-creștinii din Ierusalim, cea care îl obligă să cedeze locul lui Iacob, după persecuția lui Agripa (ROLOFF, 159).

¹³ *egeneto de + inf.*: *Lc*: 5; *Fap*: 17 (încă *Mt*: 1; *Mc*: 1).

Petru e prezentat „trecând¹⁴ pe la toți/toate”; expresia este obscură: *pantôn* rămâne suspendat și poate să se refere la regiuni menționate în v. 31 sau la „sfînți” (v. 32b), adică la credincioșii din diferite comunități¹⁵.

Petru apare prezent unde este deschis un câmp de apostolat în Palestina, implicit cu funcția de unire a diferitelor comunități cu colegiul Celor Doisprezece (*Fap* 8,14ss).

Urmând drumul cuvântului lui Dumnezeu, el va ajunge la Cezareea.

Lida¹⁶, la circa 40 km nord-vest de Ierusalim și la 20 km sud de Iope, în câmpia de coastă a Șaronului, e compusă din populație iudee și păgână. Luca presupune existența iudeo-creștinilor în această cetate care pare a fi fost câmpul de apostolat al lui Filip (*Fap* 8,40)¹⁷.

9.33. Luca urmează schema clasică: întâlnirea dintre taumaturg și infirm, indicații despre genul de boală și despre durata sa, adică despre gravitate, pentru a sublinia măreția miracolului.

Petru găsește paralizicul „acolo”, adică între „sfînții” din Lida; aceasta trimite cu gândul la faptul că Eneas ar fi fost un creștin și de origine iudaică, în ciuda numelui grec¹⁸. Potrivit lui Conzelmann și Haenchen, menționarea numelui propriu ar fi un indiciu al unei tradiții recente (chiar dacă prelucană), mai interesată de nume, spre deosebire de tradițiile arhaice. Totodată, acest nume grec pentru un iudeo-creștin nu mi se pare inventat, ci semnul unei amintiri istorice¹⁹.

9.34. Pentru a elibera paralizicul de infirmitatea sa este suficientă expresia „Isus Cristos te vindecă”²⁰, o variantă explicativă din *Fap* 3,6.16; 4,10 („în numele lui Isus”), utilă într-o relatare unde Petru pare să aibă toată inițiativa. În realitate

¹⁴ *dierchesthai* face parte din vocabularul lucan: *Lc*: 20; *Fap*: 21 (*Mt*: 1; *Mc*: 2; *In*: 2; încă de 6 ori în Noul Testament); redactorul îl folosește ca termen tehnic al misiunii: *Fap* 8,4.40; 10,38; 11,19; 20,25.

¹⁵ „Sfînți” e sinonim cu „credincioși” sau „discipoli”: termenul nu este un indiciu al unei surse, ci al modului de a varia vocabularul. Formularea *dia* + gen. după verbul „a trece” poate avea, în afară de aceasta, valoare temporală („se muta încontinuu”) sau spațială („se muta pretutindeni”).

¹⁶ Lod în Vechiul Testament (*ICr* 8,11) și astăzi orașul al aeroportului din Tel-Aviv. Din timpul Macabeilor, cetatea aparține Iudeii (Iosif Flaviu, *Bell.* 3,3,5; §§ 53-55).

¹⁷ Observația lui Papa (p. 289) – Luca scrie „a se converti la Domnul” când este vorba de iudei și „a se converti la Dumnezeu” când este vorba de păgâni – mi se pare nefondată: vezi *Fap* 11,21 („s-au convertit la Domnul”, apropo de greci); viceversa, în *Fap* 3,19; 26,20, expresia „s-au convertit la Dumnezeu” include și iudeii.

¹⁸ Inscriptii cu acest nume s-au găsit în Palestina (G. Schneider, II, 50, nota 24).

¹⁹ Vezi, de exemplu, *Fap* 13,6: nicio tradiție creștină nu ar fi dat unui mag numele de „Fiu al lui Isus”! (un om) *onomati* + nume propriu: frecvent în Luca: *Fap* 5,34; 8,9; 9,10.36; 10,1 etc.;

ex etôn oktô ar putea să se traducă și: „de la vârsta de opt ani”; pron. rel. la începutul unei propoziții este o construcție lucană, în timp ce termenul *krabatos* ar putea să aparțină tradiției: Luca preferă *klinidion* (*Lc* 5,19.24, cf. *Mc* 2,4.9), așa cum preferă forma verbală *paralelymenos* (*Lc* 2; *Fap*: 2) în loc de mai popularul *paralytikos* pe care îl evită de tot. Doar Luca scrie formula *an-thrôpos tis* și doar aici în *Fapte* (*Lc*: 8), unde preferă *anêr tis* (*Fap*: 9); în *Fap* 9,33 și *Lc* 14,2, *an-thrôpos tis* introduce o relatare de miracol; în altă parte, în *Evangelhie*, o parabolă.

²⁰ *iasthai* („a vindeca”), la fel ca și substantivul *iasis* sunt tipice lui Luca. Textul occidental începe: „Privindu-l fix...”.

deci, el este numai instrumentul prin intermediul căruia acționează Isus înviat și prezent.

Fiind vorba de un creștin, tema credinței nu este menționată, ci e implicită (Fap 3,16).

Cel de-al doilea cuvânt al lui Petru servește ca demonstrație a miracolului petrecut: „Ridică-te și strânge-ți singur (patul)”. E evidentă asemănarea cu Lc 5,24, exceptând circumstanța că, în această relatare a *Faptelor*, cel care a fost vindecat se află în propria locuință și nu este invitat să-și ia patul și să se întoarcă acasă.

Mai puțin probabilă lectura: „pregătește tu însuși (masa)”, cu ideea de hrană (cf. Lc 8,55); termenul *klinê*, subînțeles, poate să se refere, în context, doar la patul fostului paralizic²¹.

Ordinul este respectat imediat: o caracteristică a relatărilor de miracole (Lc 5,13.25; 13,13; Fap 3,7; 12,10).

9.35. Versetul este redacțional²²: Luca propune din nou tema convertirii, care parcurge întreaga carte²³. Expresia „s-au întors la Domnul” este adaptată pentru iudei (convertirea lor la Dumnezeu e presupusă) și exprimă adeziunea la Cristos.

Și miracolele, în optica lui Luca, dau mărturie: ele manifestă omnipotența pe care o exercită acum Isus datorită învierii (Fap 4,33)²⁴.

Evangelhia găsește acum o primire bună în toată câmpia de coastă a Șaronului (numele ar putea să aparțină, într-o oarecare măsură, relatării prelucane) care se extinde până la Carmel.

Caracterul generalizant al concluziei e tipic redactorului.

Reanimarea la Iope: Fap 9,36-43

³⁶ Era la Iope o credincioasă cu numele de Tabita, care, tradus, înseamnă „Gazelă”. Aceasta era plină de fapte bune și de pomenile pe care le făcea. ³⁷ Tocmai în acele zile, ea s-a îmbolnăvit și a murit. După ce au spălat-o, au pus-o în camera de sus. ³⁸ Întrucât Lida era aproape de Iope, discipolii au auzit că Petru se găsea acolo și au trimis doi bărbați la el, ca să-l cheme: „Vino fără întârziere până la noi!” ³⁹ Petru, ridicându-se, a plecat cu ei. Când a ajuns, l-au dus în camera de sus și toate văduvele s-au adunat în jurul lui, plângând și arătându-i tunicile și hainele pe care le făcea Tabita pe când era cu ele. ⁴⁰ Petru, după ce i-a trimis pe toți afară, a îngenuncheat, s-a rugat și, întorcându-se spre trup, a spus: „Tabita, ridică-te!” Ea a deschis ochii și, văzându-l pe Petru, s-a așezat, ⁴¹ iar el, dându-i mâna, a ridicat-o. Chemându-i pe sfinți și pe văduve, le-a prezentat-o vie. ⁴² Faptul a devenit cunoscut în toată [localitatea] Iope și mulți au crezut în Domnul. ⁴³ [Petru] a rămas mai multe zile în Iope, la un oarecare Simon tăbăcarul.

²¹ Vezi Haenchen, *in loco*; și Conzelmann, care contestă recurgerea la expresia din Ez 23,41 unde se vorbește de a se așeza pe pat.

²² *pantes hoi* + part. e o construcție lucană, ca și folosirea verbului *epistrephesthai* cu sensul de a se converti: Lc: 2; Fap: 8 (o dată în Mt 13,15 și Mc 4,12 ca citare a lui Is 6,10); aparține vocabularului Bisericii primare: 2Cor 3,16; 1Tes 1,9 (cu prep. *pros*, în timp ce Luca preferă *epi*); cf. 1Pt 2,25; Iac 5,19s. „Toată populația s-a convertit...”: o hiperbolă lucană.

²³ Fap 2,41; 4,4; 5,14; 6,7; 9,42; 10,48; cf. 11,18.

²⁴ J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 446.

Suntem în prezența unei „relatări de înviere”, completă în sine și care în tradiția prelucană putea deja să fie legată de o relatare precedentă (*gesta* lui Petru), chiar dacă o asemenea legătură e artificială și nu pare să corespundă la apropierea istorică²⁵.

Compunerea se inspiră direct din relatările de înviere din Vechiul Testament (în versiunea greacă): învierea fiului văduvei din Sarepta (3Rg 17,17-23 LXX) și a fiului Sunamitei (4Rg 4,19-37 LXX), cu influență din Mc 5,40-41 (învierea fiicei lui Iair):

- v. 37a: s-a îmbolnăvit și a murit :3Rg 17,17; 4 Rg 4,19-20²⁶
- v.37b: a fost dusă la nivelul superior (*to hyperoon*) :3Rg 17,19 (*to hyperoon*)
- v. 38: se caută taumaturgul :4Rg 4,22ss
- v. 39: acesta se ridică și pleacă :4Rg 4,30
- v. 40a: i-a trimis pe toți afară :Mc 5,40,cf. 4Rg 4,33
 - : se roagă (*prosēyxato*) : 3Rg 17,20s; 4Rg 4,33 (*prosēyxato*)
 - : a spus (*epistrepas*) : 4Rg 4,35: *epistrepesen*
- v. 40b : Tabita, ridică-te! : Mc 5,41: *Talithà, kum* (în picioare!)
 - : defuncta deschide ochii : 4Rg 4,35: *énoixe... tous ophthalmous autou*
 - : (*énoixen tous ophthalmous autēs*)
 - : s-a așezat : Lc 7,15.
- v. 41: Petru îi dă mâna : Mc 5,41.
 - : Petru îi cheamă pe sfinți : 4Rg 4,36: Elizeu cheamă servitorul
 - : o prezintă vie (verbul *zên*) : 3Rg 17,23: Fiul tău e viu (verbul *zên*)
- v. 42 : vestea se răspândește, : 3Rg 17,24: confesiunea de credință²⁷.
și tema credinței.

Adăugirile redacționale nu lipsesc: în special prezentarea Tabitei, „bogată în fapte bune și făcea multe milostenii” (v. 36b), și a activității sale în favoarea aproapelui: „arătându-i cămășile și hainele pe care le făcea Tabita pe când era cu ele” (v. 39c); această prezentare conduce atenția cititorului nu doar la miracol și la Petru, dar și la persoana Tabitei, și dă relatării un ton puternic edificator: Tabita este descrisă ca femeia creștină ideală care se distinge prin fapte bune: model propus în scrisorile pastorale (1Tim 2,10; 5,10) și care merge pe urmele celui din iudaism (Tobia etc.).

V. 38a a fost adăugat când cele două relatări au fost unite: dar din tradiție sau din redactare?²⁸ Vestea șederii lui Petru la Simon (v. 43) poate proveni din relatarea

²⁵ Așa, Roloff, Zmijewski (contrar R. Pesch).

Petru uită să se întoarcă la Lida, unde fusese chemat numai pentru ocazie.

²⁶ Inițialului *egeneto de*, tipic lui Luca, îi corespunde *kai egeneto* din 3Rg 17,17 și 4Rg 4,18.

²⁷ Vezi tabelele lui Weiser, 238.

Miracolul se petrece fără martori (pe linia relatărilor biblice), diferit de Lc 7,11-17, mai asemănător asupra acestui punct cu relatările eleniste (Filostrat, *Vita Apoll.* 4,45). Totodată, și Lc 7,11-17 a fost scris sub influența a 3Rg 17,17ss și confirmă că această influență, în *Fap* 9,37ss, e prelucană (A. WEISER, 240).

²⁸ Dacă v. 38a e redacțional, ar trebui să se considere că a fost Luca cel care a unit cele două relatări (A. Weiser).

ulterioară convertirii lui Corneliu (*Fap* 10,6): Luca o anticipează în v. 43 pentru a o lega de această relatare și a o face să servească drept incluziune cu v. 32²⁹.

Din nou un miracol intenționat să demonstreze răspândirea cuvântului (v. 42). Luca știe să conducă către scopul programat tradițiile de care dispune. Scopului său îi folosesc și elementele de asemănare ale faptelor lui Petru cu cele ale marilor profeți din trecut și ale lui Isus: iese la iveală continuitatea dintre istoria mântuirii de la Israel spre Biserică.

O relatare post-pascală a învierii nu poate să nu facă referire la realitatea învierii lui Isus, premisă a propriei noastre învieri. Relatarea despre Tabita devine transparentă și, totodată, o temă de învățătură pentru credință: cine iubește nu rămâne în moarte³⁰.

Relatarea are indubitabil un fundament istoric, provine dintr-o tradiție locală din Iope, transmisă într-un ambient iudeo-creștin de limbă greacă, așa cum arată traducerea numelui Tabitei și folosirea LXX pentru compunerea textului.

Dar a fost vorba despre o înviere din moarte? Asemănarea, care nu este casuală, între *Talithà kum* (*Mc* 5,41) și *Tabithà, ridică-te* (= *Tabithà kum*) din *Fap* 9,40 a trimis cu gândul la o influență a relatării evanghelice a învierii fiicei lui Iair în tradiția din Iope, transformând-o pe aceasta din urmă dintr-o relatare de vindecare într-o relatare de înviere (Roloff).

Pentru problema istoricității, îmi permit să fac observațiile lui A. Weiser³¹. Privitor la relatarea noastră este evidentă, influența istoriilor biblice (*3Rg* 17 și *4Rg* 4), astfel încât nu mai suntem în măsură să cunoaștem faptul istoric. La aceasta trebuie adăugat că nu este posibil să se dispună de argumente convingătoare despre istoricitatea acestui tip de miracol, și aceasta, nu dintr-o problemă de credință (a crede sau nu că miracolele de acest gen sunt posibile): incertitudinea este datorată naturii surselor și influenței credinței biblice creștine în învierea din morți.

Textele în care moartea poate fi presupusă cu siguranță nu garantează cu aceeași siguranță petrecerea unei adevărate treziri în sensul de o întoarcere la viața pământească. Texte în care se poate presupune cu certitudine o acțiune care contează ca trezire nu asigură cu aceeași certitudine o stare adevărată de moarte. Textele în care starea de moarte și de trezire sunt puse în lumină cu o claritate egală (de exemplu, *In* 11) sunt atât de puternic orientate spre vestea salvifică înrădăcinată în învierea lui Isus, încât nu garantează suficient faptul istoric al întoarcerii la viața terestră a unui mort.

9,36. Versetul constituie un nou început de relatare, legat de cel precedent prin particula *de*.

Suntem la Iope (Jaffa), cetate feniciană antică și cel mai bun port al Iudeii, inclus astăzi în metropola Tel-Aviv³².

²⁹ Alte elemente redacționale vor fi examinate în comentariu (vezi A. WEISER, 240s; ZMIJEWSKI, 401s).

³⁰ Vezi și R. PESCH, 326; ZMIJEWSKI, 405.

³¹ *Op. cit.*, 242.

³² Sub marele preot Simon (144 î.C.), locuitorii păgâni au fost alungați din cetate (*IMac* 13,11). În sec. I d.C. era populată de iudei și neamuri (pentru perioada macabeeană, vezi J. SIEVERS, *The Hasmoneans and Their Supporters. From Mattathias to the Death of John Hyrcanus I*, USF Studies in the History of Judaism, Scholars Press, Atlanta (Georgia), 1990, în special, 106.115, nota 52).

Prezentarea personajului: Tabita, nume aramaic cunoscut și în alte părți ca nume propriu³³, ca și echivalentul grec *Dorkas*, adică Gazelă³⁴. Traducerea este corectă, ceea ce demonstrează că redactorul, care probabil nu cunoștea aramaica (*Fap* 13,8), a găsit-o în relatarea prelucaică.

Tabita era o *discipolă*, aparținea deci comunității creștine locale³⁵ și este descrisă ca model de femeie, după idealul pietății iudaice și creștine (scrisorile pas-torale): bogată în fapte bune care se concretizează în dărnicia pomenii³⁶ și în confecționarea hainelor pentru aproapele (v. 39). Prezentarea este paralelă cu cea a lui Corneliu (*Fap* 10,2) (și se inspiră din ea?). Luca știe că Dumnezeu nu-l uită pe cel care face fapte bune³⁷.

9,37. În zilele în care Petru se află la Lida (altă legătură cu relatarea precedentă)³⁸, Tabita se îmbolnăvește (de ce?) și moare. Nu este precizată vârsta sa.

După obișnuința iudaică (și, în general, în lumea antică), trupul este spălat, dar nu se spune că este îmbălsămat: omisiune intenționată să exprime credința în înviere? Trupul nu este înmormântat imediat, ci depus în camera înaltă, adică în camera mare (cenacolul) de la primul etaj³⁹. Pentru ce motiv este amânată înmormântarea? Pentru convingerea că doar după trei zile se poate avea certitudinea că moartea a survenit (că sufletul s-a separat de trup)? Pentru o simplă asemănare literară cu *3Rg* 17,19 LXX? Dată fiind legătura cu relatarea precedentă: în așteptarea sosirii lui Petru.

9,38. Indicarea distanței dintre Lida și Iope și vestea trimiterii a doi mesageri leagă explicit cele două relatări. Sunt circa 40 de kilometri de parcurs pentru a ajunge dintr-o localitate în cealaltă și întors: deci mai bine de 7 ore de drum.

Vestea prezenței lui Petru la Lida se răspândește. Trimiterea a *doi* oameni este obișnuită (mărturie, protecție reciprocă de-a lungul drumului), dar și o caracteristică a lui Luca⁴⁰.

„Vino fără întârziere până (*heôs*) la noi”: cererea este scurtă, fără precizare și dă impresia de grabă⁴¹.

³³ Pentru epoca rabinică, BILL 2, 694.

³⁴ De exemplu, IOSIF FLAVIU, *Bell.* 4,3,5,§ 145; în inscripțiile grecești etc. (vezi G. SCHNEIDER, II, 51, nota 36). În *Cântarea Cântărilor* e folosit ca metaforă pentru „iubit” (*Ct* 2,9; 8,14) (L.T. Johnson).

³⁵ *mathêtria*, femininul lui *mathêtês*, e un *hapax* în Biblie. Lucane: ... *onomati* + nume propriu (cf. v. 33); *plêrês* + gen. (plină de = bogată de): *Lc*: 2; *Fap*: 8; alte 2 ori în Noul Testament.

³⁶ Construcția v. 36b e obscură; se poate înțelege: „era plină de fapte bune” sau „făcea fapte bune”; probabil, expresia adăugată „a da de pomană” are intenția să îndepărteze ambiguitatea (Haenchen); „a face (*poiein*) pomană” e biblico-iudaică: *Tob* 1,3,16; *Sir* 7,10; *Mt* 6,2,3. De notat atracția relativului: *hôn* în loc de *has* sau *ha* (*eleêmosynôn hôn epoiei*).

³⁷ Vezi F. STANDINGER, în EWNT 1, 1044s.

³⁸ Inițialul *egeneto de* se întâlnește doar în opera lucană: *Lc*: 17; *Fap*: 21. Întreaga construcție *egeneto de* + part. + inf. = v. 32 (Luca evită adesea parataxa, punând primul verb la part.).

³⁹ Și *Fap* 1,13; 20,8.

⁴⁰ *Lc* 7,18; 10,1; 19,29; *Fap* 10,7; 11,30; 15,27; 19,22; 23,23. Dacă versetul e redacțional, este influențat din *Fap* 10,7?

⁴¹ Verbul *oknein* (un *hapax* în Noul Testament) cu negație poate semnifica: „a nu ezita să...”; e o formulă de curtoazie (cf. *Num* 22,16) (Schille, Haenchen); *dierchesthai* („a veni, a traversa”) e caracteristic lui Luca: *Lc*: 10; *Fap*: 21; *Mt*: 1; *Mc*: 2; *In*: 2; de alte 6 ori în Noul Testament.

9,39. Rapiditatea lui Petru de a urma trimișii face parte din gen (*4Rg* 4,30 LXX; *Mc* 5,24)⁴².

La etajul superior apostolul găsește văduvele adunate pentru plânsul defunctei: este datoria bocitoarelor (*Mc* 5,38), dar pentru Luca plânsul e sincer: poate are scopul narativ de a-l mișca pe Petru ca să săvârșească miracolul; oricum, prezintă apostolul în atitudinea asemănătoare lui Isus (*Lc* 7,11-17), care, mișcat de compasiune, îl ajută pe cel care are nevoie de ajutor.

Despre ce văduve este vorba? Articolul determinativ și absența altor precizări ar putea trimite cu gândul la grupul de „văduve” constituit în interiorul Bisericii, cu scop devoțional și caritativ (*1Tim* 5,3-16), și din care făcea parte Tabita. În viziunea lui Luca, totodată (*Fap* 6,1), este vorba mai ales de persoane care au beneficiat de faptele bune ale defunctei⁴³, și anume de hainele pe care le purtau⁴⁴.

9,40. În aceste versete centrale ale relatării (vv. 40-41) se reliefează mai mult decât înainte influența textelor care au folosit la compunerea lor. Luca reia o tradiție care se sprijină pe LXX (*4Rg* 4) și o termină din nou cu nuanțe proprii și cu pasaje luate din tradiția evanghelică:

– ca Isus (*Mc* 5,40, cf. *4Rg* 4,33 LXX), Petru îi dă afară pe toți⁴⁵: miracolul are loc departe de privirile indiscrete;

– Petru, ca Ilie și Elizeu, dar diferit de Isus, se roagă⁴⁶: forța vieții provine de la Dumnezeu, nu de la taumaturg. Luca adaugă: „a îngenuncheat”⁴⁷;

– apostolul se îndreaptă către trup⁴⁸; verbul – *epistrephein* – amintește *4Rg* 4,35 LXX, dar Petru nu se apleacă asupra corpului defunctei; Luca nu uită că este vorba de o femeie. Cuvintele adresate cadavrului *Tabita, ridică-te*⁴⁹ (transcriere

⁴² Folosirea pleonastică a part. *anastas*: *Lc*: 17; *Fap*: 19 (*Mt*: 2; *Mc*: 6). Verbele compuse *synerchesthai* („a merge împreună cu”: *Lc*: 2; *Fap*: 16; *Mt*: 1; *Mc*: 2; *In*: 2; *1Cor*: 7, în Noul Testament), *anagein* („a conduce”: *Lc*: 3; *Fap*: 17; *Mt*: 1; *Rom*: 1; *Evr*: 1 în Noul Testament), *paraginesthai* („a ajunge”: *Lc*: 8; *Fap*: 20; *Mt*: 3; *Mc*: 1; *In*: 1; încă de 3 ori în Noul Testament și *epideiknynai* („a arăta”: *Lc*: 1; *Fap*: 2; *Mt*: 3 și *Evr*: 1 în Noul Testament) sunt caracteristice *Faptelor*. Luca folosește și pron. rel. *hon* în loc de pron. demonstrativ.

⁴³ Vezi Bruce, 199, nota 83; L. T. Johnson și majoritatea exegeților (Conzelmann, Roloff, Weiser, Schneider, Zmijewski). În acest sens este și part. mediu *epideiknymenai* („arătând”): văduvele arătau pe ele hainele pe care Tabita le confecționase pentru ele (ZERWICK, n. 234).

⁴⁴ Tunica și mantaua constituie hainele clasice ale bărbaților și femeilor (cf. *Mt* 5,40).

⁴⁵ *Mc* 5,40: *de ekbalôn pantas*; *Lc* 9,40: *ekbalôn de exô pantas*; amprenta redacțională constă în adăugarea lui *exô* („afară”): *Lc* 4,29; 13,28; 20,15; *Fap* 7,58. Luca preia de la *Mc* un motiv omis în *Evanghelie* (*Lc* 8,54), așa cum face și în altă parte (de exemplu, *Fap* 7,14, care face aluzie la o acuză prezentă în *Mc*, dar nu și în relatarea pătimirii din *Cea de-a treia Evanghelie*) (Bruce).

⁴⁶ *prosêyxato* ca în *4Rg* 4,33 LXX; motivul rugăciunii pentru un miracol apare în *Fap* 4,29s; 28,8.

⁴⁷ *Lc* 22,41; *Fap* 7,60; 20,36; 21,5; și *Mc* 15,19 în Noul Testament.

⁴⁸ *sôma*, în opera lui Luca, poate indica corpul viu sau cadavrul; când el îl folosește redacțional, are mereu semnificația de cadavru: *Lc* 17,37; 24,3; 23,55. În *Fapte*, termenul se întâlnește doar în acest verset.

⁴⁹ Verbul *anistanai* e caracteristic pentru a indica învierea, un termen tehnic și în literatura elenistă în afara Noului Testament (vedi Conzelmann, *in loco*).

Imperativul *anastêthi* se întâlnește doar în *Fap* 8,26; 9,6; 9,34.40; 10,26; 14,10; 26,16 (G. SCHNEIDER, II, 49).

aramaică = *Tabithà kum*) diferă doar cu o consoană de cele pronunțate de Isus în *Mc* 5,41: *Talitha kum*. Dacă Luca însuși nu distingea asemănarea (*Lc* 8,54 nu dă expresia aramaică), cuvintele lui Isus – *Talitha kum* – pot să fi influențat tradiția prelucană, transformând-o într-o relatare de înviere⁵⁰. Acest contact explică probabil de ce în textul nostru nu este nicio referire la puterea de înviere a lui Cristos (Weiser)⁵¹.

Demonstrația miracolului are loc prin mișcările femeii: întoarsă la viață, deschide ochii (ca *4Rg* 4,35 LXX) și se așază (ca *Lc* 7,15)⁵².

9,41. Petru completează „trezirea” Tabitei dându-i mâna, printr-un gest de ajutor, pentru a o face să se ridice în picioare⁵³. Apoi, îi cheamă⁵⁴ pe sfinți și pe văduve, adică o încredințează din nou pe femeie comunității (Schmithals). Văduvele sunt menționate, chiar dacă fac parte dintre sfinți: versetul are valoare recapitulativă⁵⁵.

Expresia „a prezenta vie” era probabil în tradiție (*3Rg* 17,23 LXX), dar Luca o redă în termeni care amintesc de *Fap* 1,3⁵⁶.

9,42. Ca în concluzia miracolului din Lida (v. 35), este introdusă tema credinței. Luca pune deci cele două relatări în paralel, sub semnul răspândirii cuvântului, după programa misionară a cărții.

Ca în prima istorisire, miracolul devine mărturie. „Ca această convertire să se producă, este necesară o întâlnire cu divinul, Dumnezeu trebuie să vină în întâmpinarea omului: El a făcut-o înviindu-l pe Isus și continuă să o facă prin miracole, prezența mereu actuală a intervenției sale în ziua de Paște”⁵⁷. Mărturia prin miracol și cea prin predicare (*Fap* 11,21; 13,48; 14,1 etc.) se completează reciproc și pentru Luca sunt importante atât una, cât și cealaltă.

9,43. Versetul, un sumar de trecere, ar putea fi deja în mod formal începutul istorisirii următoare⁵⁸. Luca informează despre o ședere prelungită a lui Petru la Iope, la un tăbăcar cu numele de Simon. O tradiție locală? O informație adunată

⁵⁰ Dar asonanța dintre Talita și Tabita e casuală, adică nu a fost creată pornind de la cuvântul aramaic al lui Isus, ci se bazează pe o amintire istorică.

⁵¹ O asemenea referință există doar în unele manuscrise ale textului occidental (*Vetus latina*): „Tabita, ridică-te în numele Domnului nostru Isus Cristos”.

⁵² Același verb *anakathizein* („a se așeza”): doar în aceste două fragmente în Noul Testament.

⁵³ Gestul de a lua de mână pentru a comunica forța sau viața se întâlnește în *Mc* 5,41 (= *Lc* 8,54) și, prin urmare, înainte de miracol (vezi R. Pesch). După Schille, așezarea diferită și deci schimbarea de semnificație a gestului ar fi datorate tentativei de a îndepărta de gestul în sine, caracterul său magic: ipoteza nu convinge (de ce nu face evanghelistul la fel în *Lc* 8,54; *Fap* 3,7?). Pentru A. Weiser, redactorul dorea să pună în lumină cuvintele lui Petru.

⁵⁴ „A chema”: *4Rg* 4,36 LXX; motivul prezentării ex-defunctului sau a persoanei vindecate apare în *3Rg* 17,23 LXX, reluat în *Lc* 7,15; 9,42.

⁵⁵ Referire la v. 39 (văduvele) și la v. 32 (sfinții).

⁵⁶ *Fap* 1,3: *parestesen heauton zônta*; *Fap* 9,41: *parestesen autên zôsan*.

⁵⁷ J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 446s.

⁵⁸ Inițialul *egeneto de* + inf. e tipic lui Luca: *Lc*: 5; *Fap*: 18; în *Mc* 2,23, aceeași construcție (dar cu *kai egeneto* + inf.); *hêmërai hikanai* se întâlnește doar în *Fapte* (*Fap* 9,23.43; 18,18; 27,7).

din relatarea prelucană despre Corneliu (*Fap* 10,5s)? Informația poate fi istorică⁵⁹, dar așezarea este redacțională: urmărind logica, Petru ar trebui să se întoarcă la Lida, de unde a fost chemat urgent.

În așezarea actuală, versetul pregătește relatarea următoare: îi dă lui Petru un loc de stat stabil, nu departe de Cezareea, unde trimișii lui Corneliu îl pot găsi (Schmithals).

Simon este tăbăcar, o meserie impură (contact cu cadavre de animale) pentru un iudeu ortodox⁶⁰; munca sa justifică reședința în afara cetății și lângă mare (necesitatea de apă) (*Fap* 10,6).

O meserie disprețuită deci: Luca ține cont?⁶¹ E deja o aluzie la problema pur/impur care va fi tratată în *Fap* 10? Iese la lumină gradul de emancipare religioasă a lui Petru în vederea întâlnirii cu Corneliu? Dacă nu Luca autorul, cel puțin cititorul poate face legătura. Dacă informația este istorică, Petru se arată efectiv deschis din punct de vedere religios.

Cu A. Weiser, ar fi bine de amintit marile teme care străbat cele două relatări de miracole din *Fap* 9,32-43:

- asemănarea cu miracolele lui Isus: *dynamis* a sa rămâne actuală și continuă să lucreze ca forță a Celui Înviat;

- legătura cu relatările asemănătoare veterotestamentare: evanghelizatorii sunt la înălțimea marilor profeți din trecut: o mărturie a continuității dintre Israel și Biserică în perspectiva istoriei mântuirii;

- motivul ajutorării săracilor: ca în comportamentul lui Isus, apare clar că Dumnezeu se îngrijește de cel care are nevoie: exemplul Tabitei este o invitație a lui Luca să se facă la fel în comunitățile creștine;

- interesul misionar, în conformitate cu programa lucană delineată în *Fapte*: miracolul este mărturie și deci motiv de răspândire a cuvântului, la fel ca și predicarea.

⁵⁹ Pentru Lüdemann (128s), versetul e redacțional: lui Luca îi place să dea un nume bine definit oaspeților și uneori îl inventează (*Lc* 8,41, cf. *Mc* 5,22). Dar Schille observă: figura lui Simon tăbăcarul e detaliată cam mult pentru a fi o informație redacțională.

⁶⁰ Vezi R. FABRIS, 316 și nota 4; BILL 2, 695.

⁶¹ Negativ, pentru Haenchen, Conzelmann, G. Schneider: nu este un indiciu, în text, al problemei purității; meseria este amintită doar pentru a-l distinge pe acest Simon de alți omonimi.

CAPITOLUL 10

2. Intrarea lui Corneliu în Biserică: *Fap* 10,1 – 11,18

Cu episodul convertirii centurionului Corneliu – dar ar fi fost probabil mai exact să se spună convertirii lui Petru! – se ajunge la o etapă decisivă a istoriei mântuirii care este schițată în optica lucană a cărții.

Importanța episodului se vede din extinderea relatării înseși, cea mai lungă din *Fapte*, și din influența sa asupra deciziilor oficiale ale Conciliului din Ierusalim (*Fap* 15,7-9).

Răspândirea comunității din Ierusalim ca urmare a persecuției (*Fap* 8,1b.4) părea să fi pus în pericol existența însăși a Bisericii. În realitate, Dumnezeu ia în mâinile sale situația și conduce extinderea misionară pentru a apropia progresiv Biserica de umanitatea neisraelită: se dezvoltă misiunea față de samariteni (iudaism heterodox); convertirea eunucului etiopian a fost un semn, chiar dacă Luca evită să spună că era vorba despre un păgân și prezintă convertirea sa ca pe un fapt privat și lipsit de repercusiuni (*Fap* 8); apoi, se trece la convertirea lui Saul „instrument ales” pentru a duce evanghelia către popoare (*Fap* 9,1-31); în sfârșit, atenția se concentrează asupra lui Petru și a activității sale de-a lungul coastei, la Lida, Iope, tot mai aproape de Cezareea (*Fap* 9,32-43).

Convertirea lui Corneliu punctează începutul, din voință divină și sub autoritatea lui Petru confirmată de Biserica mamă, intrării ne-iudeilor în poporul mântuirii și deci deschiderea misiunii către lumea păgână.

Apar în relatare (*Fap* 10,1 – 11,8) elemente literare de diferite genuri și proveniență: secțiuni narative, scene de întâlniri, discursuri și, mai ales, un pasaj al unei „duble viziuni”¹, care permit să prezinte întâlnirea dintre Petru și Corneliu ca un fapt voit explicit de Dumnezeu. Luca a știut să construiască o relatare unitară cu diferite rezonanțe, trimiteri, aluzii, dramatism care ajunge la un prim punct important cristologic în discursul lui Petru (*Fap* 10,34-43), un punct culminant narativ ajuns în scena Botezului (*Fap* 10,44-48) și un „epilog” (*Fap* 11,1-8) care face cunoscut întregii comunități ceea ce s-a petrecut.

Sunt, totodată, în text puncte de tensiune care arată folosirea tradițiilor diferite și o gândire lucană care nu coincide cu ele².

¹ Vezi G. LOHFINK, *La conversione di Paolo*, Paideia, Brescia 1969, 80s.

² Istoria exegezei actuale a textului pornește de la lucrările lui Bauernfeind, J. Porter și, mai ales, ale lui Dibelius (vezi J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 75-81) și a văzut născându-se articole importante: F. BOVON, *Tradition et rédaction en Actes 10,1 – 11,18*, în ThZ 26 (1970), 22ss; K. LÖNING, *Die Korneliustradition*, în BZ 18(1974), 1ss; K. HAACKER, *Dibelius und Cornelius. Ein Beispielspiel formgeschichtlicher Ueberlieferungskritik*, în BZ 24 (1980), 234ss; R. PESCH, *Das Jerusalem*

În *Fap* 10,12-14 este vorba despre problema alimentelor pure/impure; în *Fap* 10,28b se vorbește despre depășirea interzicerii contactelor dintre iudei și păgâni; *Fap* 10,44-48 relatează despre intrarea păgânilor în comunitatea creștină; în *Fap* 11,1-18, reproșul făcut lui Petru cu privire la problema contactului cu păgânii și a comuniunii la masă cu ei (v. 3), în timp ce în versetul final (v. 18b) revine problematica intrării păgânilor în Biserică³.

Care este diferența între tradiție și redactare?

a) Unul dintre primele puncte dezbătute privește viziunea lui Petru (*Fap* 10,9-16): e un fragment compus de redactor (Haenchen)? E o parte constitutivă a relatării prelucrate (Löning, Roloff, Haacker, R. Pesch)? E o tradiție independentă introdusă de Luca în relatarea convertirii lui Corneliu (Bauernfein, Dibelius, Conzelmann, Dupont, Lüdemann, Bovon, Weiser, Zmijewski)?

Cea care trebuie preferată e ultima teză: fragmentul care relatează viziunea lui Petru e o unitate literară independentă, ca semnificație și funcțiune, de întreaga relatare; ea nu influențează în niciun fel asupra desfășurării ulterioare a faptelor (întâlnirea cu Petru și Corneliu, efuziunea Duhului, Botezul)⁴; nu are o corespondență a sa în viziunea lui Corneliu⁵. Dimpotrivă, fără viziunea lui Petru, relatarea ar fi fost mai curgătoare: după apariția îngerului (*Fap* 10,1-8), Corneliu trimite mesageri în căutarea lui Petru care primește de la Duh invitația de a-i urma⁶.

Probabil, tradiției prelucrate a viziunii lui Petru îi aparține, măcar parțial, și *Fap* 11,1-18: reproșul făcut lui Petru și justificarea sa în fața Bisericii din Ierusalim⁷:

- reapare tematica din *Fap* 10,9-16;
- tensiunea internă dintre *Fap* 11,3 și 18b;
- Luca nu creează scene ce pot da impresia de conflicte sau diviziuni în Biserică.

Cum trebuie definită această tradiție prelucrată prezentă în *Fap* 10,9-16; 11,2-10? Bovon și alții vorbesc de o „legendă etiologică”. Dar ce vrea să spună? Pentru

Abkommen und die Lösung des Antiochenischen Konflikts..., în *Kontinuität und Einheit*. Fest. für F. Mussner, Herder, 1981, 112-116.

³ *Fap* 15,7-11, care prezintă interpretarea lucană a relatării convertirii lui Corneliu, confirmă care este punctul de vedere al redactorului în *Fap* 10.

⁴ Vezi A. WEISER, 255; legăturile (de ex., v. 28b) sunt redacționale.

⁵ Cum ar dori Löning, Haacker, R. Pesch. Asemenea corespondență și, mai ales, cuvântul Duhului Sfânt în *Fap* 10,19-20, după cum observă pe bună dreptate Weiser (255s).

⁶ Vezi WEISER, 255s. De notat cum, în *Fap* 10,28, Luca modifică tema viziunii lui Petru (alimente pure/impure) după propriul punct de vedere: *oameni puri/impuri*. Cine consideră esențială viziunea lui Petru insistă pe rolul fundamental al acestuia din urmă în întreaga relatare, pe schimbarea sa progresivă din iudeo-misionar în păgăno-misionar (R. Pesch). Tradiția despre Corneliu este o tradiție despre Petru (Löning) și ar putea aparține de *gesta* apostolului, ca relatările precedente; cititorul se identifică cu Petru, și nu cu Corneliu, care rămâne o figură secundară (Roloff). Devine dificilă, în acest caz, explicația contrastului dintre Botezul convertitului (*Fap* 10,44-48) și reproșul făcut lui Petru: simplul fapt de a fi avut contact și de a fi mâncat cu un păgân (*Fap* 11,3). Pentru Löning, *Fap* 11,3 este un semn că tradiția despre Botezul lui Corneliu se concluzionează cu o masă luată în comun (*idem* ROLOFF).

⁷ Pentru A. Weiser sunt tradiționale doar vv. 2-3: Luca sintetizează sub forma unui discurs al lui Petru relatarea din *Fap* 10 (p. 261). Pentru Bovon sunt tradiționale vv. 2-10; pentru Zmijewski, vv. 2-10.18b. În schimb, pentru Haenchen, Conzelmann, ca și pentru Roloff, totul provine de la autor: este vorba despre repetare redacțională (CONZELMANN, 73).

exegetul din Losanne (ca și pentru Dibelius deja), ea se naște într-o comunitate care se află în nevoia de a justifica propria libertate în a se alimenta, recurgând la autoritatea lui Petru, care, la rândul său, e confirmată de o revelație⁸.

Dar deja Haacker, reacționând împotriva lui Dibelius, afirma că dificultatea nu e dată de problema alimentelor pure sau impure, ci de comuniunea de masă în interiorul unei Biserici constituite din iudeo-creștini și păgâno-creștini (*Fap* 11,3)⁹.

Se trimite la problema expusă de Paul în *Gal* 2,11-14. Weiser¹⁰ notează chiar și o anumită influență a incidentului din Antiohia (*Gal* 2,11ss) asupra *Fap* 11,2-3.

Zmijewski¹¹ observă, la rândul său, că această tradiție nu face aluzie deloc la problema conviețuirii între circumciși și necircumciși, adică între iudeo-creștini și păgâno-creștini, în interiorul comunității. Problema care reiese în *Gal* 2,11-14 e posterioară. Textul din *Fap* 10,9-16; 11,2-10.18a în realitate tratează despre problema contactului (și, prin urmare, și a comuniunii la masă) între creștini și păgâni autentici (și nu păgâno-creștini): scopul său e cel de a face să dispară o regulă care îi împiedica pe creștini să mănânce și să fie oaspeți în casa unui păgân; o problemă deci anterioară cazului din *Gal* 2,11-14. Petru trebuie să justifice propriul comportament pentru că a acceptat ospitalitatea și deci a mâncat cu păgânii.

Argumentarea lui Petru, care se putea sprijini pe o revelație, este primită de Biserica din Ierusalim.

Aceasta este interpretarea exactă? Probabil, dar dacă Petru se putea baza pe propria experiență și pe aprobarea Bisericii, cum trebuie înțeles atunci comportamentul său din incidentul de la Antiohia? E posibil ca, între timp, atitudinea autorității din Ierusalim, sub influența lui Iacob, să se fi înăsprit? Sau ar trebui să ne gândim că comunitatea din Ierusalim nu a văzut niciodată cu ochi buni comportamentul atât de deschis al apostolului și că sintonia sa proclamată să fi fost o creație a lui Luca?

b) Partea centrală a relatării din *Fap* 10 se sprijină pe o tradiție diferită: experiența carismatică și Botezul unui păgân: un centurion rezident la Cezareea. Relatarea preluantă apare în *Fap* 10,1-8.17-26.29-33.44-48 (probabil și la începutul discursului lui Petru: vv. 34-36): Corneliu, temător de Dumnezeu, are viziunea unui înger care îl invită să îl cheme pe Petru. El trimite mesageri la Iope și Petru, mișcat de Duh, îl urmează. La sosirea sa, centurionul îl primește ca pe un „om-Dumnezeu” (un trimis de Dumnezeu, probabil, în gândirea lui Luca), dar apostolul respinge gestul de adorație și vestește evanghelia; Duhul Sfânt coboară asupra celor prezenți (referire la glosolalie?); Petru recunoaște în aceasta un semn al lui Dumnezeu și administrează Botezul.

⁸ *Op. cit.*, 36s. Și Lüdemann (p. 139): tradiția a folosit unei comunități iudeo-creștine pentru a justifica emanciparea de la regulile iudaice despre alimente.

⁹ Și Löning (17s). Viziunea lui Petru nu răspunde, de fapt, problemei regulilor alimentare: ar fi fost suficient ca Petru să fi ales dintre animalele pure care erau în pânză! (Bovon, urmându-l pe Dibelius, consideră raționalistă această interpretare, *art. cit.*, 33s nota 43.)

¹⁰ *Op. cit.*, 262.

¹¹ *Op. cit.*, 413.

Diferiți exegeți includ tradiția în genul „relatare de întemeiere a comunității”: Petru botează un păgân; acest caz, care constituie o excepție în activitatea sa (*Gal* 2,7-8), primește importanță în comunitatea din Cezareea care îl prezintă pe marele apostol Petru la originea existenței proprii Biserici.

Lüdemann, totodată, atenționează¹² că, în relatarea primitivă, personajul central nu este Petru, ci Corneliu: tradiția ar fi mai degrabă o „legendă de convertire” (după cum este deja susținut de Dibelius și de mulți alții)¹³.

c) Luca deci a pus împreună cele două tradiții (sau, mai bine, a completat tradiția despre convertirea lui Corneliu cu viziunea lui Petru) și i-a adăugat un discurs al lui Petru (*Fap* 10,34-43) în mare parte redacțional și adaptat de el la context¹⁴.

Mâna redactorului se simte în mod semnificativ în corecturi, mici adăugiri făcute textului pentru a da episodului amprență și pentru a sugera interpretarea dorită: cu intrarea păgânilor în Biserică este inaugurată misiunea către lumea păgână:

Fap 10,1 – 11,18 este unul dintre momentele puternice ale *Cărții Faptelor*; schimbarea în care Biserica, din sectă iudaică ce era, se deschide lumii păgâne și pregătește cucerirea sa până la marginile pământului. În *Fap* 10,1-11,18, Dumnezeu, prin intermediul apostolului Petru, dă Bisericii elanul evanghelizării către păgâni¹⁵.

Alte caracteristici ale redactării lucane:

– Botezul lui Corneliu – și deci intrarea sa în Biserică împreună cu alți non-iudei – nu e datorat inițiativei umane, ci integral voinței divine.

În acest sens trebuie citite temele de perplexitate (*Fap* 10,17a.19a), de ignoranță cu privire la motivul mutărilor (*Fap* 10,5.20.29b.33b), de reticență a lui Petru (*Fap* 10,14.28a): Dumnezeu e cel care conduce orice lucru; Petru, datorită convingerilor sale iudaice, din inițiativa sa nu ar fi botezat niciodată un păgân.

– Descrierea lui Corneliu ca temător de Dumnezeu (*Fap* 10,2.22a.31, cf. *Lc* 7,4s): e, în același timp, o apologie a centurionului (contra unei judecăți global negative față de lumea păgână) și convingerea că „vocația divină nu se adresează oricărui păgân, ci celor care, bine dispuși, îl adoră pe Dumnezeu și practică virtutea”¹⁶.

– Persoanele ce-l însoțesc pe Petru la Corneliu și la Ierusalim (*Fap* 10,23b.45; 11,12b): ele desfășoară rolul de martori și de garanți ai acestui eveniment complet nou.

– Prezența în casa lui Corneliu a numeroaselor rude și prieteni (*Fap* 10,24b.27b.33b) servește la a nu reduce episodul la un fapt privat și la a prezenta convertirea lui Corneliu și a celorlalți ca început al Bisericii păgâno-creștine.

¹² *Op. cit.*, 137.

¹³ Din partea sa, Roloff observă că lipsește tema credinței, fundamentală într-o relatare de convertire (p. 164).

¹⁴ Se discută asupra conținutului tradițional al discursului: Luca reia unele formule, utilizează schema kerygmatică prezentă în alte discursuri misionare? Roloff are o părere negativă, pentru că sunt absente motivele fundamentale, ca apelul la convertire, tema credinței, proclamarea unicului Dumnezeu, creatorul lumii. Aceste omisiuni pot fi explicate însă în lumina contextului: Corneliu este deja un temător de Dumnezeu, deschis la credință. Vezi F. NEIRYNCK, *Le livre des Actes. Ac* 10,36-43 et l'Évangile, în *Eph. Theol. Lov.* 60 (1984), 109-117.

¹⁵ BOVON, 31.

¹⁶ *Ibid.*, 28.

– Ultima scenă (*Fap* 11,1-18) întărește caracterul oficial al evenimentului și legitimează ceea ce s-a petrecut: Biserica-mamă din Ierusalim îl primește și îl face al său. Luca transformă astfel un episod singuratic într-un eveniment cu o valoare fondatoare. „Epilogul... demonstrează că comunitatea, după o critică inițială, datorită relatărilor lui Petru, acceptă ceea ce s-a întâmplat, nu doar ca pe un caz izolat, ci îl consideră «*Da-ul fundamental al primirii păgânilor*» (Haenchen) în Biserică, voit de Dumnezeu¹⁷.

Redacțională este, în cele din urmă, așezarea relatării în cartea *Faptelor*: se deschide ultima fază a programei trasate în *Fap* 18: răspândirea până la marginele pământului. Pentru a rămâne fidel acestei linii ideale, redactorul va vorbi despre întemeierea Bisericii din Antiohia doar în continuare, ca și cum ar fi vorba despre un eveniment ulterior (*Fap* 11,19ss), în același mod în care, mai înainte de *Fap* 10, îl făcuse pe Saul să predice în calitate de convertit doar în ambianțele iudaice (*Fap* 9,20.29). În timp ce citim că la Antiohia creștinii din Cirene și din Cipru au desfășurat o importantă activitate misionară la greci (*Fap* 11,20).

În viziunea autorului sacru, Petru este cel care trebuie să inaugureze misiunea către non-iudei, după cum a început în ziua de Rusalii predica adresată iudeilor. El se folosește deci de un singur episod petrecut lui Petru pentru a-i da o valoare întemeietoare: Petru începe comunitatea păgâno-creștină, în unitate cu Biserica apostolică din Ierusalim.

Viziunea lui Corneliu: Fap 10,1-8

¹ Era la Cezareea un om cu numele Corneliu, centurion din cohorta numită „Italica”,
² evlavios și temător de Dumnezeu, el și toată casa lui. Acesta făcea multe pomeni pentru popor și se ruga fără încetare lui Dumnezeu. ³ Pe la ceasul al nouălea din zi, a văzut clar într-o viziune un înger al lui Dumnezeu care a intrat la el și i-a spus: „Corneliu!” ⁴ El, privindu-l cu atenție și cuprins de teamă, a întrebat: „Ce este, Doamne?” Acesta i-a spus: „Rugăciunile și pomenile tale s-au urcat spre aducere-aminte înaintea lui Dumnezeu.” ⁵ Trimite acum niște oameni la Iope și cheamă-l pe un oarecare Simon, care este numit Petru. ⁶ El este oaspete la un oarecare Simon tăbăcarul, a cărui casă este lângă mare”. ⁷ Când îngerul care-i vorbea a plecat, a chemat doi dintre slujitorii lui și un soldat evlavios dintre cei mai apropiați lui ⁸ și, după ce le-a explicat toate, i-a trimis la Iope.

10,1. Relatarea începe cu prezentarea lui Corneliu¹⁸ în interiorul unei fraze lungi care se încheie doar la sfârșitul versetului 3¹⁹.

Suntem la Cezareea, la 50 km nord de Iope, antica cetate „Turnul lui Straton”, reconstruită de Irod cel Mare în anul 10 î.C., drept cetate elenistă, cu numele de *Cezareea Sebaste*, în onoarea împăratului Augustus. După destituirea lui Arhelau

¹⁷ ZMIJEWSKI, 409.

¹⁸ Pentru construcția: *anêr de tis onomati* + nume propriu: *Fap* 8,9; în general (*anêr*) + *tis* + *onomati* + nume propriu se întâlnește doar în opera luciană (*Lc* 1,5; 10,38; 16,20; *Fap* 8,9; 9,33; 10,1; 16,1); *kaloumenos* („chemat”) în loc de *legomenos*: *Lc*: 11; *Fap*: 13; *Ap*: 3 în Noul Testament.

¹⁹ Textul occidental pune imediat la început verbul *a fi* la imperf., pentru a ușura construcția.

(6 d.C.) a fost sediu al prefectilor și procuratorilor romani din Iudeea și după războiul iudaic a fost capitala Palestinei romane. Populația era în majoritate grecească²⁰, într-o tensiune puternică cu elementul iudaic prezent acolo, o tensiune care explodase la începutul războiului iudaic (66 d.C.)²¹.

Numele roman „Corneliu” provenea din nobila *gens Cornelia* (căreia îi aparțineau Scipionii), dar era devenit comun de când, în 82 î.C., Corneliu Sila dăduse libertatea la 10.000 de sclavi care au adoptat numele său de familie. Corneliu din episodul nostru era un centurion, un oficial în fruntea a o sută de soldați. Iese în evidență atenția lui Luca pentru personalitățile romane.

Precizarea că Corneliu aparținea cohorței „Italica” creează o anumită dificultate. Sub domnia lui Agripa I (41-44 d.C.), în timpul în care ar trebui să se așeze episodul nostru, nu erau trupe romane în Cezareea²². Între 6 și 66 d.C. nicio legiune romană nu era oprită în Iudeea, ci doar trupe auxiliare în slujba guvernantorilor; și înainte de Agripa I nu știm despre identitatea acestor trupe în Iudeea. Din inscripții²³ știm că *Cohors II Miliaria Italica Civium Romanorum Voluntariorum* se afla în Siria din 69 d.C. până în 157, cu ajutoare care se aflau la Cezareea. Cohorta era formată din cetățeni italici (din care Corneliu făcea parte) și din voluntari din provinciile orientale. În cazul în care cohorta „Italica” a lui Luca se identifică cu aceasta din urmă, vom fi în prezența unui anacronism: sau Luca anticipează prea mult istoria lui Corneliu, care putea să aibă loc doar în anii 70 (Löning, *art. cit.*, 10s, nota 31), sau el a introdus informații militare târzii într-o relatare anterioară (Haenchen)²⁴.

10,2. Continuă prezentarea lui Corneliu; sunt puse în relief calitățile religioase ale omului. Asemănarea cu centurionul din Cafarnaum (*Lc* 7,3-5, dif. *Mt* 8,5) trimite cu gândul la faptul că descrierea este lucană²⁵. Chiar dacă aparține tradiției,

²⁰ IOSIF FLAVIU, *Bell.* 3,9,1 (§ 409).

²¹ *Ibid.* 2,14,4ss (§§ 284ss).

²² Nu trebuie, totodată, exclus faptul că împăratul Claudiu ar fi putut să fi lăsat trupe în Iudeea pentru susținerea lui Agripa I (vezi L. BOFFO, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, cit., 301).

²³ CIL, III 13483 a; XVI 106: *Cohors II Italica civium Romanorum*; CIL, XI 6117: *Cohors miliaria Italica voluntariorum*; CIL, XIV 171: *Cohors I Italica civium Romanorum voluntariorum*. În primele trei inscripții se citește și că cohorta auxiliară (formată din o mie de oameni = *miliaria*) staționa în Siria (vezi J. TAYLOR, *op. cit.*, 51s). Despre *cohorte Italica*, vezi și M. HENGEL, *Der Historiker Lukas und die Geographie Palästinas in der Apostelgeschichte*, cit., 171s cu nota 109. Exegețul este prudent: avem cunoștințe prea puține despre deplasările și despre prezențele trupelor romane în Siria-Palestina în acea epocă. Aceeași prudență, exprimată de L. Boffo, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, cit., 300s.

²⁴ Prudența se impune: nu avem posibilitatea să situăm cronologic episodul; nu știm nici dacă Corneliu era în serviciu sau un veteran (vezi RIESNER, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, cit., 101s).

²⁵ R. Pesch reacționează și atribuie descrierea v. 2 tradiției, poate negreșind; comparația dintre *Lc* 7,5 și *Mt* 8,5 nu dă certitudine: se știe că Matei abreviază cu ușurință și păstrează doar ceea ce este esențial în relatare. Pentru asemănările dintre *Fap* 10 și *Lc* 7, vezi Lüdemann (p. 131), Schmithals (p. 105); Kürzinger scrie: „Ambii oficiali au sentimente religioase foarte profunde, benefice, preocupați de binele supușilor lor, plini de venerație față de omul lui Dumnezeu chemat de ei în ajutor prin mesageri, și ambii sunt ascultați și conduși la mântuire” (*in loco*). Este influența unui text asupra altuia? (J. Dupont se întreabă: *Le salut des Gentils*, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 410, nota 58).

situația religioasă a centurionului este importantă pentru autorul sacru, pentru că îi permite să combată o prejudecată față de păgâni. Un păgân poate fi pios și ascultat de Dumnezeu la fel ca un israelit. Corneliu face parte din acești oameni care pentru comportamentul lor religios sunt plăcuți lui Dumnezeu și sunt favorizați de el (*Lc* 1,6; 2,25.37; *Fap* 9,36)²⁶.

Luca îl definește *pios și temător de Dumnezeu*.

– *Eusebeia*²⁷ exprimă comportamentul adecvat în fața divinității și se opune idolatriei și imoralității atribuite adeseori păgânilor.

– *Temător de Dumnezeu*, în cazul nostru, nu pare a fi un termen tehnic, dat fiind faptul că se întâlnește în poziția a doua a binomului; ar putea deci să aibă aceeași valoare de „pios”, adică să exprime o calitate personală mai degrabă, decât să se refere la o categorie (foarte vagă) a „temătorilor de Dumnezeu”, un grup care simpatiza cu religia lui Israel, dar fără să primească circumcizia cum o făceau prozeliti²⁸.

Pomana și rugăciunea, operele caracteristice ale pietății iudaice²⁹ (lipsește postul), arată un păgân iubitor al poporului lui Israel, față de care se simte dator, aderent al monoteismului biblic. El și familia lui³⁰ constituie nucleul inițial al comunității creștine.

Rugăciunea sa este „continuă”³¹: pentru cititorul creștin este o chemare la îndemnul din *Lc* 18,1; în context se referă, mai ales, la fidelitatea lui Corneliu față de practica orelor de rugăciune iudaică (v. 3: „ora a noua”).

10,3. Viziunea unui înger care intră³² la ora a noua – adică la orele 15.00, ora de rugăciune de după-amiază (*Fap* 3,1) –, urmată de reacția de frică și de un dialog, reia o schemă convențională, dar semnificația este importantă: intervenția lui Dumnezeu în istorie, fapt care îl marchează decisiv pe Corneliu și întreaga Biserică. Adverbul „clar” subliniază realismul viziunii în plină zi: nu a fost un vis.

Luca se va referi încă în *Fap* 10,22.30-32; *Fap* 11,13s, cu variații³³, la această viziune. Acest lucru ajută la a da întregului narativ un caracter unitar și la a nu uita importanța fondatoare a viziunii înseși.

²⁶ Vezi LÜDEMANN, 132.

²⁷ *Eusebês* și în *Fap* 10,7; *2Pt* 2,9; dar substantivul *eusebeia* și adverbul *eusebôs* sunt frecvente și caracteristice scrisorilor pastorale; sunt familiare iudaismului: *Sir* 11,17; 13,17; 27,11; *2Mac* 12,47...

²⁸ Luca folosește expresia *phoboumenos ton theon* (*Fap* 10,2.22.35; 13,16.26) sau *sebomenos (ton theon)* (*Fap* 13,43.50; 16,14; 17,4.17; 18,7). Vezi IOSIF FLAVIU, *Împotriva lui Apion* 2,282 – 286: simpatia pentru religia iudaică din partea păgânilor. Despre „temătorii de Dumnezeu” (în special, despre informația epigrafică), vezi acum J. SIEVERS, *Lo status socio-religioso dei proseliti e dei timorati di Dio*, în *RSB* 8/1-2 (1996), 183ss.

²⁹ *Tob* 12,8; *Mt* 6,2ss; *Did.* 15,4.

³⁰ *oikos*: „casă”, cu sens de familie: *Lc* 10,5; 19,9; *Fap* 11,14; 16,15.31; 18,8.

³¹ *dia pantos* („mereu în continuare”): *Ps* 33,1 LXX; expresia e frecventă în contextul cultural: *Ex* 25,29; 27,20; *Lev* 24,2.8 etc. (vezi L.T. JOHNSON, *in loco*). În opera luciană și: *Lc* 24,53; *Fap* 2,25 (citare); 24,16.

³² Apariția unui înger: *Lc* 1,11.26; 2,9; 22,43; *Fap* 5,19; 8,26; 10,3.30; 11,13; 12,7.23; 27,23. Construcția *eiserchesthai pros* spusă de un înger: *Lc* 1,28 (apariția Mariei). *horama* („viziune”) e tipică *Faptelor*: *Mt*: 1; *Fap*: 11 în Noul Testament; *hōsei* înaintea unei cifre e caracteristică redactorului: *Lc* 3,23; 9,14 (2 ori).28; 22,41.59; 23,44; *Fap* 1,15; 2,41; 10,3; 19,7 (și *Mt* 14,21 în Noul Testament).

³³ Același procedeu în relatarea apariției lui Isus în fața lui Saul: vezi *Fap* 9,3s; 22,6s; 26,13s.

10,4. Dialogul apariției (vv. 3-6) e făcut după modelele Vechiului Testament³⁴ și reamintește de acela al lui Isus cu Saul și Anania (*Fap* 9,4-6.10s). După chemare – „Corneliu!” –, Luca subliniază reacția centurionului: el privește fix, semn al unei atenții totale, și manifestă frica, reacție normală a omului în fața unei epifanii cerești³⁵.

Răspunsul îngerului e formulat în limbajul biblico-sacrificial, devenit tradițional³⁶, și conține ideea că rugăciunile și faptele bune se ridică în prezența lui JHWH și au aceeași valoare cu parfumul sacrificiilor săvârșite în templu. În iudaismul din diaspora se răspândește conceptul de sacrificiu spiritual: operele bune, studiul, rugăciunea echivalează sacrificiile rituale.

Și Dumnezeu nu uită persoanele care împlinesc aceste opere de pietate³⁷. Dumnezeu își amintește recompensându-l acum pe Corneliu pentru binele făcut? Contextul sugerează mai ales că Dumnezeu își amintește auzind dorința profundă a centurionului exprimată în rugăciunile sale și în pomană: a putea să aparțină poporului mântuirii. Dumnezeu îl va face să întâlnească evanghelia.

Posibilitatea de a practica o pietate autentică și de a fi ascultat de JHWH nu mai este un privilegiu rezervat lui Israel³⁸.

10,5-6. Încredințarea unei sarcini sau a unei misiuni este ultimul element al schemei de dialog teofanic: Corneliu trebuie să facă să vină un oarecare³⁹ Simon, zis Petru. Un „oarecare Simon”: referirea vagă are funcția sa: indică totalitatea necunoașterii lui Corneliu despre Biserica aceasta care, până în acel moment, nu a primit încă păgâni (în optica lucană).

Îngerul dă indicația (aproximativă) a locului unde este găzduit Petru și pe care cititorul o cunoaște din *Fap* 9,43, chiar dacă acum se adaugă că Simon locuiește „lângă mare”, ceea ce este normal pentru meseria de tăbăcar: un element al *crecendo*-ului narativ⁴⁰.

³⁴ Vezi, în special, *Gen* 31,11-13; 46,2-3: aceeași întrebare: *ti estin* („ce e?”) exprimă nu curiozitatea, ci disponibilitatea.

³⁵ *atenizein* („a privi cu atenție”): *Lc*: 2; *Fap*: 10; doar de încă 2 ori în *2Cor* în Noul Testament.

Legătura dintre *emphobos* și *ginomai* („a deveni fricos”), în afară de *Ap* 11,13, se întâlnește doar în *Lc* 24,5.37; *Fap* 10,4; 24,25 în Noul Testament: este un septantism.

³⁶ Expresia *eis mnêmosynon*: *Ex* 17,14 LXX; sacrificiul „memorial”, adică de oferte de cereale: *Lev* 2,2.9.16; pentru Haenchen, referința la acest sacrificiu de mireasmă plăcută lui JHWH e prea departe; vezi și *Sir* 38,11; 45,16; cf. *Mc* 14,9. Ideea de sacrificiu spiritual (faptele omului drept) ca memorial pentru JHWH: *Ps* 111,6 LXX (*eis mnêmosynon*); *Sir* 35,6; idee reluată în Noul Testament: *Rom* 12,1s; *Fil* 4,18; *Evr* 13,15, și la Qumrân (*IQS* 8,1-9; *4Qflor* 1,1-6).

³⁷ În *Fap* 10,31, verbul „a aminti” (la pas.) înlocuiește expresia biblică a versetului nostru: a se ridica drept memorial.

³⁸ J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 79.

³⁹ Probabil, din respect, poate pentru a evita repetarea (v. 6), unele mss. omit „un anume”. La sfârșitul v. 6, mss. textului occidental adaugă: „el îți va spune ceea ce trebuie să faci” (armonizare cu *Fap* 9,6). Luca se folosește pentru prima dată de verbul *metapempesthai* („a face să vină”), pe care îl va folosi de alte 8 ori în *Fapte*, dar care nu există în altă parte în Noul Testament.

⁴⁰ Informația din *Fap* 9,43 poate proveni din tradiția din *Fap* 10; *xenizein* („a găzdui”): de 7 ori în *Fapte*; apare încă o dată în *Evr* și de două ori în *IPt* în Noul Testament.

Nu este comunicat motivul trimiterii: dincolo de tensiunea narativă care ține în suspans cititorul, trebuie notată învățătura implicită: Dumnezeu conduce totul; când omul i se încredințează lui, ajunge la mântuire.

10,7-8. Primul cadru al „dublei viziuni” se termină cu executarea imediată a ordinului îngerului, prima etapă a întâlnirii providențiale dintre Petru și Corneliu.

După uzanță, sunt trimiși cei *doi* servitor ai casei⁴¹ și, în afară de aceștia, un soldat fidel care împărtășește pietatea lui Corneliu⁴²; totul este exemplar în familia centurionului. Mai înainte de a-i trimite, Corneliu le desenează viziunea sa⁴³.

⁹ În ziua următoare, pe când aceștia mergeau pe drum și se apropiau de cetate, Petru s-a urcat pe terasa casei, ca să se roage, pe la ceasul al șaselea. ¹⁰ I s-a făcut foame și voia să mănânce. În timp ce îi pregăteau ceva, a căzut în extaz. ¹¹ A văzut cerul deschis și coborând ceva, ca o pânză mare, lăsată spre pământ de cele patru colțuri, ¹² în care erau toate patrupedele, reptilele de pe pământ și păsările cerului. ¹³ Atunci un glas a fost către el: „Ridică-te, Petru, taie și mănâncă!” ¹⁴ Dar Petru a răspuns: „Nicidecum, Doamne, pentru că niciodată nu am mâncat ceva impur sau necurat!” ¹⁵ Din nou a fost un glas către el: „Ceea ce Dumnezeu a curățat, tu să nu [numești] impur”. ¹⁶ Aceasta s-a petrecut de trei ori și îndată totul a fost ridicat la cer.

10,9. În ziua de după apariția îngerului lui Corneliu, trimișii sunt deja în apropiere de Iope: Luca nu intenționează să dea informații precise despre durata călătoriei și despre mijlocul folosit (au călătorit noaptea pentru a parcurge cei 50 de km într-un timp atât de scurt?), dar el leagă abil episodul precedent de tradiția despre viziunea lui Petru.

Schimbare de scenă deci: suntem la Iope, în casa lui Simon tăbăcarul. Petru se urcă pe terasa locuinței, loc propice pentru rugăciune: implică detașarea de activitatea cotidiană și apropierea de Dumnezeu. Ca și pentru Corneliu, contactul cu divinul are loc într-un context de rugăciune: „Și această subliniere face parte din sensibilitatea spiritualității lucane: momentul rugăciunii este cel privilegiat pentru a descoperi planul salvific al lui Dumnezeu asupra istoriei și a propriei vieți”⁴⁴.

E amiază: nu e tocmai ora de rugăciune⁴⁵, nici ora (iudaică) a mesei (micul-dejun dimineața și mâncarea principală spre seară). Dar amiaza este momentul

⁴¹ *hōs de apēlthen ho aggelos: Lc 2,15;*

oiketēs: domestic, sclav de casă (cf. *Lc 16,13; Rom 14,4; 1Pt 2,18*: nu apare în altă parte în Noul Testament); ar putea indica membrii familiei.

⁴² *proskarterein*: a fi fidel cuiva sau a fi gata (*Mc 3,9*) sau a rămâne lângă cineva (*Fap 8,13*).

⁴³ *exēgeisthai* („a relata”), mereu cu sensul de a face cunoscută o acțiune divină (*Lc 24,35; Fap 10,8; 15,12.14; 21,19; In 1,18*; nu apare în altă parte în Noul Testament).

⁴⁴ R. FABRIS, 333.

⁴⁵ *Ps 55,18 (TM)* și *Dan 6,11* dau mărturie despre obiceiul iudaic de rugăciune de trei ori pe zi; dar nu avem informații sigure despre o rugăciune de la amiază, înainte de epoca rabinică. În creștinism, cea mai veche mărturie despre obiceiul de a se ruga de trei ori pe zi se găsește în *Did.* 8,3; Tertulian oferă prima indicație despre orele (liturgice) ale rugăciunii Bisericii: a treia, a șasea și a noua oră (= orele 9, 12 și 15). BILL 2, 699 formulează ipoteza următoare: rugăciunea lui Petru la amiază se poate explica fie ca rugăciunea *Mincha* anticipată (adică rugăciunea de la orele 15.00, care corespunde orei sacrificiului perpetuu = *tamid*), fie ca rugăciune de dimineață amân timeră (potrivit *Mishnah*, ea poate fi recitată în arcul de timp care ține până la amiază) (BILL 2, 696ss). Pentru Luca, oricum, rugăciunea de la amiază are, mai degrabă, valoare religios-narativă decât cronologică.

revelației (Fap 22,6). „În iudaism, amiaza clară are valoare de oră a teofaniei, mai ales cu referire la interpretarea din Gen 18!”⁴⁶

10,10. Foamea de care dă dovadă Petru este neobișnuită, străină de intenția de a se ruga (își pregătește chiar și o „gustare”!), și momentul zilei (amiaza) folosește la a introduce argumentul viziunii și ar putea, pe de altă parte, să sugereze o perioadă de post drept condiție pentru a fi favorizat pentru o revelație⁴⁷.

Luca vorbește despre *estasi* (lit.: în afara sinelui); în realitate, el nu se gândește la un adevărat extaz⁴⁸, ci la starea unuia care primește o viziune (v. 17), ca și Corneliu.

10,11. Descrierea aparține genului apocaliptic: actul de „a vedea”, cerul deschis, apariția unui obiect care coboară⁴⁹.

Imaginea este obscură, ceea ce a dat loc la diverse variante în manuscrisele care își propuneau a o face mai clară⁵⁰. *Skeuos* semnifică: vas, deci obiect; înseamnă că pânza avea forma unui recipient? Ideea de pânză este sugerată de materialul care se folosea pentru a acoperi terasa, înaintea parasolarului, sau de velele navelor? Obiectul misterios era atârnat în aer sau era fixat pe pământ în patru unghiuri (*archê* = început, deci cap, unghi)? Oricum, descrierea însăși dă ideea de aspect misterios al viziunii.

10,12. Conținutul pânzei misterioase: fiecare tip de animal⁵¹; enumerarea este făcută după categoriile clasice ale zoologiei iudaice⁵²; în sfârșit, arca lui Noe, care presupune o dimensiune cosmică a pânzei (R. Pesch).

Formularea provine din Vechiul Testament (în cazul nostru, în special din Gen 1,30; 6,20; 7,14) și era uzuală, după cum arată Rom 1,23: aceasta explică și de ce în listă nu sunt incluși peștii, o omisiune care, de altfel, ar fi surprinzătoare, dat fiind faptul că Petru locuiește aproape de mare!

Löning deduce din acest ultim element o dimensiune teologică (descrierea, cu absența peștilor, nu se referă la situația concretă a lui Petru): intenția fundamentală a viziunii pare să fie o teologie a creației: ea relativizează diferența dintre pur și impur, care nu exista când Dumnezeu a creat animalele⁵³. Din contră, aluzia la potop ar sugera că Dumnezeu îi salvează pe toți, puri și impuri⁵⁴.

⁴⁶ R. PESCH, 338, nota 33.

⁴⁷ Schille, Zmijewski. Inițialul *egeneto de*: doar Luca în Noul Testament; lucan și gen. absolut („în timp ce pregăteau”); *prospeinos* („flămând”), *hapax* în Noul Testament; *parashenazein* („a prepara”), *hapax* în opera lucană (încă de 3 ori în Paul); *egeneto epi* e lucan, dar banal în cazul unui extaz: textul occidental preferă *epepesen epi auton* („cade asupra lui”), ca în Gen 15,12.

⁴⁸ În LXX, *ekstasis* traduce ebraicul *tardêma* care înseamnă „somm profund”, misterios, nenaatural, provocat de Dumnezeu (Gen 2,21; 15,12: somnul lui Adam și al lui Abraham).

⁴⁹ *theôrei* („vede = a văzut”): un prezent istoric, foarte rar în Luca (Fap 10,27): indiciu al unei surse? (Schille) Expresia „a vedea cerul deschis” se întâlnește în Fap 7,56 (aceiași termeni, dar „ceruri” la pl.); cf. Lc 3,21; In 1,51; Ap 19,11 (Ez 1,1).

⁵⁰ Unele codexuri ale textului occidental scriu că obiectul era *legat* de patru capete...

⁵¹ *panta* (în ciuda articolului) are sens generic (Zerwick): „orice tip de...” și nu toți „toți”.

⁵² J. DUPONT, comentariu *in loco*.

⁵³ Pentru clasificarea animalelor în pure/impure, cf. Lc 11,46s.

⁵⁴ K. LÖNING, *art. cit.*, 13s, nota 34; deja F. BOVON, *art. cit.*, 33.

10,13. O voce, și ea misterioasă, dar sigur cerească (și nu ispititoare), îl îndeamnă pe Petru să ucidă și să mănânce. Ordinul merge în sensul foamei apostolului, ca invitație însă de a nu-și crea probleme de puritate legală⁵⁵.

10,14. Reacția lui Petru nu este dură, dar este hotărâtă⁵⁶ și o amintește pe cea a lui Ezechiel. Depășirea tabuului alimentar face posibile contactele cu păgânii și mesele în comun.

Reacția apostolului răspunde la învățătura relatării, dar corespunde la mentalitatea reală a lui Petru, mai degrabă deschisă? Sau Petru a dobândit o asemenea deschidere datorită unei precise experiențe spirituale?

Problematica pe care textul o lasă să apară arată cât de înrădăcinată era practica purității alimentelor la iudeo-creștini, în ciuda învățăturii și comportamentului lui Isus (Mc 7,15.19).

10,15. Declarația vocii reprezintă punctul culminant al scenei⁵⁷. Afirmatia amintește de Mc 7,19: este abrogată legea din Lev 11,6ss cu privire la distincția dintre animalele pure și impure. „Dumnezeu, prin cuvântul său eficace, readuce întreaga realitate creată la bunătatea originară, eliminând barierele pe care oamenii le-au introdus între ele și în lucruri”⁵⁸. Pentru unii rabini era un semn escatologic: „Pe toate animalele care pe acest pământ sunt considerate impure, Dumnezeu le va declara pure în viitor”⁵⁹.

10,16. Viziunea se termină cu întoarcerea „obiectului” la Dumnezeu, unde există din eternitate drept creație. Dar mai înainte textul spune că aceasta se petrece de trei ori⁶⁰: ce anume? Cuvântul vocii (v. 15)? Dialogul? Sau scena întreagă? Trei, numărul plinătății, spune că ceea ce Dumnezeu a decis este irevocabil⁶¹.

⁵⁵ Part. grafic: *anastas* + imperativ e redacțional; *thyein*, relativ frecvent în opera lucană (de 8 ori din 13 în Noul Testament), are normal sensul de a jertfi (sens sacrificial); în cazul nostru, doar acela de a ucide (ca în Lc 15,23.27.30). Expresia *ginesthai phônê* e comună în Luca (Lc 1,44; Fap 7,31; 19,34), dar și în Mc (Lc 3,22 = Mc 1,11; Lc 9,35.36 = Mc 9,7).

⁵⁶ „Domn”: Isus înviat? un inger ca în Fap 10,4?;

mêdamôs: negație puternică; apare încă în Fap 11,8 (același context) în Noul Testament, dar și în Ez 4,14, care poate să fi influențat textul nostru. „Profan și impur”: o endiadă; până acum Luca a utilizat adjectivul *koinos* în sensul de „în comun” (Fap 2,44; 4,32) și *akathartos* apropo de spirite (necurate); *koinos* în sensul de „comun, profan” există în limba iudeo-elenistă: 1Mac 1,47.62 (L.T. JOHNSON; HAUCK, în ThWNT 3, 791).

⁵⁷ *palin ek deuteron* („din nou pentru a doua oară”): un pleonasm (Mt 26,42); *ek deuteron* e un septantism: 1Rg 14,29; 3Rg 19,7; 1Cr 29,29; Il 3,1; Ag 2,21; Ier 1,13; 1Mac 9,1. Interpretarea creștină a declarației pe care o face Luca se întâlnește în Fap 15,9: Dumnezeu purifică (*katharizein*) inimile cu credința. Verbul *katharizein*, în Fapte, se întâlnește doar în 10,15; 11,9 și 15,9.

⁵⁸ R. FABRIS, 334. Verbul „a declara pure, a curăța” e la aor., ceea ce ar putea trimite cu gândul la o decizie actuală, luată în acel moment.

⁵⁹ Midr. Ps. 146,§ 4. Notăm și afirmația din Sanh. 59b: „Nimic impur nu provine din cer”.

⁶⁰ *epi tris* poate semnifica „de trei ori” (în *Koiné*, în loc de simplul *tris*) sau „a treia oară”. Redacțional verbul *analambanein* („a se înălța”): de 8 ori în Fapte din 13 în Noul Testament; *euthys* („dintr-o dată, imediat”) se întâlnește în mss. ca P74,B, S etc.; altele scriu: „din nou”; P75 omite.

⁶¹ Mai puțin probabil sensul unei depășiri a rezistenței umane (Johnson, Haenchen, Roloff).

Întâlnirea dintre Petru și trimiși: Fap 10,17-23a

¹⁷ În timp ce Petru se frământa nedumerit cu privire la ce ar fi putut însemna viziunea pe care o avusese, iată că oamenii trimiși de Corneliu, după ce au întrebat de casa lui Simon, s-au oprit la poartă ¹⁸ și, strigând, au întrebat dacă locuiește acolo ca oaspete Simon, numit Petru. ¹⁹ În timp ce Petru continua să se frământa cu privire la viziune, Duhul i-a spus: „Iată, trei bărbați te caută. ²⁰ Ridică-te, coboară și mergi cu ei fără ezitare, pentru că eu i-am trimis!” ²¹ Atunci Petru a coborât la acei oameni și le-a zis: „Iată, eu sunt cel pe care îl căutați. Care este motivul pentru care sunteți aici?” ²² Ei i-au răspuns: „Centurionul Corneliu, bărbat drept și temător de Dumnezeu, stimat de tot poporul iudeilor, a fost înștiințat de către un înger sfânt ca să te cheme în casa lui și să asculte cuvintele de la tine”²³. Atunci Petru i-a chemat înăuntru și i-a tratat ca pe oaspeți.

10,17-18. Trimișii lui Corneliu ajung la poarta casei⁶²: sosire, cu siguranță, „providențială”. „Încep etapele celei «de-a doua conversații» a lui Petru”⁶³.

Tema perplexității lui Petru, introdusă de redactor⁶⁴, folosește la continuarea relatării: faptele ulterioare vor face să cadă neînțelegerea apostolului. Care este motivul perplexității lui Petru: semnificația viziunii înseși sau faptul că el nu înțelege încă unde vrea Dumnezeu să ajungă cu o asemenea revelație, adică nu doar depășirea tabuului alimentar, dar și a barierelor între oameni?

Trimișii lui Corneliu, din informație în informație, au ajuns deci la adresa corectă și pot să întrebe direct. Trecerea la discursul direct face parte din arta narativă a lui Luca.

10,19-20. Pentru a stabili întâlnirea cu Corneliu este necesară o a doua intervenție divină – o intervenție a Duhului, tipic în teologia *Faptelor* –, dat fiind faptul că prima viziune nu crea o asemenea legătură de la sine.

Duhul Sfânt îi ordonă lui Petru – mereu atent pe deplin – să intre în contact cu trimișii și să-i urmeze, pentru că cei care au fost trimiși de Corneliu sunt în realitate trimiși de Duhul însuși⁶⁵, considerat în acest text o Persoană.

⁶² *pylôn*: poarta care din stradă duce în curtea internă, din care se intră în locuință; aceasta presupune o casă de bogați (Bauernfeind). Luca își imaginează în acest fel casa care îl găzduiește pe Petru; dar în mod normal un croitor de piei nu e atât de bogat încât să posede o asemenea locuință (Hancken, Schille).

⁶³ L'EPLATTENIER, 107.

⁶⁴ Întregul verset pare redacțional. Vocabularul: *diaporein* („a întreba perplex”): doar Luca în Noul Testament (Lc: 1; Fap: 3); la imperf. exprimă o stare care durează; *horama* („viziune”): de 11 ori în *Fapte* (doar încă o dată în *Mt* în Noul Testament); *dierôtan* („a se informa”): *hapax* în Noul Testament; *pylôn*: *Mt*: 1; *Lc*: 1; *Fap*: 5; *Ap*: 11 în Noul Testament; *pyntanesthai* („a întreba”; la imperf.): de 9 ori în opera lucană; încă o dată în *Mt* și *In*; în cazul nostru, verbul introduce un discurs direct (vezi timpul și modul verbului: *xenizein*: „a fi oaspete”: de 7 ori în *Fap*; de alte 3 ori în Noul Testament); *enthade* („aici”): *Lc*: 1; *Fap*: 5; *In*: 2 în Noul Testament;

ephistanai („a se prezenta”): folosirea compuşilor verbului *histanai* e caracteristică lui Luca, precum și optativul: *eiê + an* (în *Fapte*: 5,24; 8,31; 10,17; 17,18; 26,29; 4 ori în *Lc*): *optativus potentialis*; construcția *ti an + optativ*: *Fap* 5,24. Optativul lui *einai* cu sensul de „a semnifica”: *Lc* 1,29.

D scrie: „când Petru și-a revenit în sine sa, se întreba...”: fraza e mai curgătoare.

⁶⁵ V. 19 începe cu un gen. absolut (o caracteristică a stilului lucan): *dienthymeisthai* („a reflecta”: un *hapax* în Biblie) la part. prezent: sens de continuitate. *Duhul* fără adăugare se întâlnește de 13

10,21-23a. Petru ascultă de porunca Duhului⁶⁶ și merge spre trimiși. Relatarea se desfășoară acum sub formă de dialog.

Petru se prezintă și întreabă motivul vizitei⁶⁷. Trimii vorbesc despre centurion și despre vizita pe care acesta a primit-o. Luca rezumă, introducând variații (după obiceiul său literar), ceea ce cititorul cunoaște deja (*Fap* 10,1-2.5)⁶⁸ și o face în felul în care un păgân se adresează unui iudeu⁶⁹. Totodată, autorul sacru adaugă o informație pe care îngerul nu i-o comunicase lui Corneliu: acesta trebuie să asculte cuvântul⁷⁰ lui Petru: discursul din vv. 33-43 a fost anunțat.

Scena se încheie cu gestul de ospitalitate⁷¹ al lui Petru față de mesageri. Detaliul nu este superfluu în cursul relatării: Petru (proprietarul casei este intenționat uitat) începe să depășească bariera dintre iudei și păgâni. Relatarea devine mai instructivă; viziunea avută de apostol începe să se deschidă, să descopere semnificația sa.

ori în *Fapte* (*Fap* 2,4.7.8; 6,3; 8,18.29 etc.). În loc de „trei” (oameni), așa mss. recenziei lui Hesychius (S.A. P74...), B (*Vaticanus*), scrie „doi” (lecție preferată de Haenchen, Schille: *lectio difficilior*); textul occidental (D) omite numărul. În v. 20, folosirea pleonastică a part. *anastas* e frecventă în Luca. Verbul *diakrinein* poate însemna:

- a ezita, a se îndoii;
- a face o distincție, o discriminare.

Se poate deci citi: Petru ori trebuie să urmeze fără ezitare trimișii, ori, cu referire la conținutul viziunii, să-i urmeze fără distincție (între iudei și păgâni) (vezi G. Dautzenberg, în EWNT 1, 733). Mai puțin probabilă traducerea: „fără să încerce să interpreteze (viziunea)” (așa, Lőning, Roloff, Papa): prop. cu *hoti* care motivează ordinul dat de Duh are scopul de a face să cadă ezitarea și nu constituie o tentativă de interpretare a viziunii: pentru că Duhul însuși a trimis mesageri, orice tergiversare trebuie să fie pusă deoparte (Zmijewski, G. Schneider).

⁶⁶ *katabas* („coborând”), cf. *katabēthi* („coboară!”) din v. 20.

⁶⁷ *ego eimi*: formulă de recunoaștere. Pentru expresia *tis hē aitia di'hên pareste* („care este motivul pentru care sunteți aici?”), cf. *Lc* 8,47; *Fap* 22,24; 28,20 (G. Schneider). Textul occidental face să preceadă o primă întrebare: „Ce doriți sau...?” pentru a sublinia autoritatea lui Petru (J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apôtres* cit., 179, nota 8)? Pentru a da mai mare solemnitate (Haenchen)? Pentru un *crescendo* narativ: o întrebare vagă urmată de o întrebare mai precisă (DELEBECQUE, op. cit., 189)?

⁶⁸ Acum scrie „om *drept*”, care poate avea sensul etic de om onest, fidel sarcinilor sale (Martini Papa), sau sensul iudaic de observant al Legii (J. Dupont, Leal). Prima semnificație pare mai adaptată, dat fiind faptul că cei care vorbesc sunt păgâni.

⁶⁹ Așa, expresia „poporul (*ethnos*) iudeilor”, nume oficial al iudeilor în lumea de atunci (*1Mac* 10,25; 11,30.33; Iosif Flaviu, *Ant.* 14,248 etc; cf. *Lc*: 7,5), și alegerea verbelor *martyrēsthai hypo* („a fi stimat de, a avea faimă bună în fața”: *Fap* 6,3; 22,12 și într-o inscripție din cea de-a doua jumătate a secolului I d.C.: Haenchen, 294, nota 5), *chrēmatizesthai hypo* („a primi ordinul de la”: în cazul unui oracol sau al unei viziuni și *Mt* 2,12.22; *Evr* 8,5; 11,7 și în scrierile eleniste păgâne).

⁷⁰ *rhēma*: cuvânt-eveniment. TOB traduce: „pentru a te asculta, expune evenimente”; s-ar putea vedea și o referință, în afară de discursul lui Petru, la faptele care sunt legate de aceasta: darul Duhului și Botezul.

⁷¹ *xenizein*, la activ, e rar (*Fap* 10,23; 28,7; *Evr* 13,2) și are sensul de a-l primi pe cel străin. Întâlnim verbul în *Fap* 10,6.18.23.32: este un exemplu care arată cum Luca, odată folosit un termen, îl reia cu ușurință în continuare. Verbul *eiskalein* („a chema la sine” sau, în *Koiné*, „a chema acasă”): *hapax* în Noul Testament.

Întâlnirea dintre Petru și Corneliu: Fap 10,23b-33

A doua zi, ridicându-se, a ieșit cu ei. Unii dintre frații de la Iope l-au însoțit. ²⁴ În ziua următoare a intrat în Cezareea. Corneliu, care își chemase rudele și prietenii apropiați, îi aștepta. ²⁵ În timp ce Petru intra, Corneliu i-a ieșit în întâmpinare, a căzut la picioarele lui prosternându-se. ²⁶ Dar Petru l-a ridicat și i-a zis: „Scoală-te! Sunt și eu [doar] un om”. ²⁷ Și, vorbind cu el, a intrat și a găsit mulți oameni adunați. ²⁸ Iar el le-a zis: „Voi știți prea bine că nu este permis unui iudeu să aibă legături sau să se apropie de un străin. Dar Dumnezeu mi-a arătat că nu pot declara pe niciun om impur sau necurat. ²⁹ De aceea am venit fără ezitare când s-a trimis după mine. Așadar, vă întreb, care este motivul pentru care ați trimis după mine?” ³⁰ Atunci Corneliu a spus: „Acum patru zile, la același ceas, la ceasul al nouălea, eram în rugăciune în casa mea și iată că un bărbat în haine strălucitoare a apărut în fața mea ³¹ și mi-a zis: «Corneliu, rugăciunea ta a fost ascultată și pomenile tale au fost amintite înaintea lui Dumnezeu. ³² Trimite, așadar, la Iope și cheamă-l pe Simon care se numește Petru! Acesta este oaspete în casa lui Simon tăbăcarul, care este lângă mare». ³³ Am trimis, deci, îndată după tine și tu ai făcut bine că ai venit. Acum, toți suntem înaintea lui Dumnezeu ca să ascultăm toate câte ți-au fost poruncite de Domnul”.

10,23b. A doua zi, adică a treia zi de la viziunea lui Corneliu, Petru pleacă⁷² cu mesagerii: distanța geografică dintre apostol și Corneliu se scurtează, semn al depășirii barierei religioase impuse de Lege.

Autorul adaugă un detaliu care are importanța sa: unii „frați”⁷³ ai comunității din Iope îl însoțesc pe Petru. Cititorul va primi alte informații în continuare: sunt iudeo-creștini (*Fap* 10,45), în număr de șase, și servesc ca martori în fața Bisericii din Ierusalim pentru ceea ce s-a petrecut la Cezareea (*Fap* 11,12). Episodul primește un caracter oficial și, în același timp, întâlnirea cu Corneliu va primi o dimensiune comunitară: se naște Biserica alcătuită din iudeo-creștini și păgâno-creștini, toți frați și fi ai unicului Tată.

10,24. Ieșirii (*exerchesthai*) din casa croitorului îi corespunde intrarea în Cezareea (*eiserchesthai*), adică în casa lui Corneliu. Întâlnirea are loc în a patra zi după viziunea îngerului. Corneliu nu e singur: cu el sunt rudele și prietenii apropiați⁷⁴. Este deja gata viitoarea comunitate din Cezareea și Petru se află astfel la originea primei Biserici păgâno-creștine, în optica lui Luca⁷⁵.

În așteptarea lui Corneliu și alor săi se poate deduce disponibilitatea lumii păgâne de a primi evanghelia⁷⁶.

10,25-26. În sfârșit, întâlnirea la poarta casei⁷⁷ lui Corneliu.

⁷² *epaurion* („ziua următoare”): frecvent mai ales în *Fapte* (10 ori; *Mt*: 1; *Mc*: 1; *In*: 5 în Noul Testament); uz pleonastic al part. *anastas*: *Lc*: 17; *Fap*: 19; și *Mt*: 2 și *Mc*: 6.

⁷³ „Frați”, sinonim cu „creștini”: *Fap* 1,15; 9,30; 11,1.12.29; 12,17; 14,2 etc.

⁷⁴ *anagkaïos*: „necesar”; în raport cu părinții sau prietenii are sensul de restrâns, intim; *sygka-lein* („a convoca”): *Lc*: 4; *Fap*: 3; și *Mc*: 1 în Noul Testament.

⁷⁵ De notat cum în aceste versete Luca repetă prep. *syn*: de 7 ori între v. 23 și v. 27.

⁷⁶ Kürzinger, 281; *ên prosdokôn* („erau așteptând”): construcție perifrastică (*idem* în *Lc* 1,21; 8,40) (G. Schneider).

⁷⁷ Ceea ce textul occidental a înțeles greșit; scena este situată la intrarea în cetate. Textul face astfel mai plauzibilă cunoașterea lui Corneliu despre sosirea lui Petru: e avertizat de un servitor:

Luca o descrie cu detalii abundente. Gestul centurionului apare neașteptat din partea unui roman (Weiser), dar este posibil din partea unui temător de Dumnezeu, a unui om care știe că Simon, zis Petru, este un trimis de Dumnezeu. Este vorba de o atitudine utilă pentru învățătura lucană.

Zmijewski are dreptate să interpreteze *proskynesis* nu ca un gest de adorație, reminiscență păgână a centurionului, ci ca un gest de venerație față de trimisul lui Dumnezeu⁷⁸.

Pentru Luca este ocazia de a-l face pe Petru să proclame egalitatea fundamentală a tuturor oamenilor și să îndepărteze deci obstacolul discriminării religioase dintre iudei și păgâni⁷⁹.

Cele două versete nu sună diferit în contextul narativ.

10,27. Conversând prietenește⁸⁰, iudeo-creștinul Petru și păgânul Corneliu intră împreună în casă: dincolo de depășirea oricărei discriminări apare și stima lui Luca față de personalitățile romane.

10,28-29. Petru se adresează grupului de non-iudei, rude și prieteni ai lui Corneliu, și expune principiul Legii lui Moise în vigoare între iudei și străini⁸¹: separația.

Apelul explicit la această regulă pune cu atât mai mult în lumină, prin contrast, noutatea creștină: toți oamenii sunt egali și au aceeași valoare în fața lui Dumnezeu. O autentică revoluție pentru un iudeu.

„În timp ce Petru se apropia de Cezareea, un servitor, care alerga înainte, făcu o dare de seamă precisă despre sosirea sa. Corneliu se desfășoară, îi merse în întâmpinare...”

⁷⁸ Zmijewski redă exemple din LXX unde gestul e făcut de iudei: *1Rg* 24,9; 28,14; *3Rg* 1,16.23.32; *4Rg* 2,15; 4,17. *Fap* 14,11-15 amintește că în lumea păgână gesturile de adorație trebuiau să aibă loc cu o anumită frecvență la misionarii-taumaturgi, dat fiind că granița dintre divin și uman nu era net delimitată.

⁷⁹ În v. 25: *egeneto* + inf. substantivizat la gen. (*tou* + inf.) e frecvent în Luca: *Lc*: 24; *Fap*: 26; în cazul nostru, este vorba de un *tou* plenoastic, după modelul LXX (traducerea ebraicului *le*); construcție normală: *egeneto de* + ac. cu inf. (fără art.) (ZERWICK, n. 386; BLASS, n. 400/7);

synantan („a merge spre”): *Lc*: 2; *Fap*: 2; *Evr*: 2 în Noul Testament. A cădea la picioare ca gest de implorare, de recunoaștere a autorității: *Lc* 8,41; 17,16; *Lc* 7,38; 8,35; 10,39; *Fap* 22,3.

proskynesis, în Luca, e mereu o adorație și deci permisă doar față de Dumnezeu sau de Cristos înviat (*Lc* 4,7s; 24,52; *Fap* 8,27; 24,11; cf. *Fap* 10,25; 14,11-15). În v. 26, textul occidental (*D*) începe răspunsul lui Petru cu „Ce faci?” și conchide: „... ca și tine”.

⁸⁰ Versetul conține două verbe compuse cu *syn*: *synomilein* („a conversa”: cf. „omilia”): *hapax* în Noul Testament; și *synerchesthai* („a participa”) la part. pf.: situație care începe în trecut, dar continuă în prezent (verbul e frecvent în *Fapte* de 16 ori; de alte 14 în Noul Testament, din care 7 în *1Cor*); și *euriskein* („a găsi”) e mult mai frecvent în Luca decât în altă parte în Noul Testament.

Lüdemann, în continuarea lui Dibelius, vede o tensiune între v. 25 și v. 27 (de două ori *eis-erchesthai*): în realitate acțiunea continuă. Pentru Conzelmann, conversația prietenească dintre Petru și Corneliu nu sună bine confruntată cu v. 25; e de ajuns să nu se înțeleagă prosternarea centurionului ca un gest de adorație, pentru a evita dezacordul. Pentru Haenchen, conversația vrea să exprime cordialitatea lui Petru sau, mai bine zis, depășirea distanțelor (G. Schneider, Zmijewski).

⁸¹ *allophylos*: de altă rasă, străin: Luca evită termenul „păgân” în contextul nostru (*1Mac* 3,41; 5,5); *athemitos*: ilegal, ilegitim (*themis*: legea, dreptul): poate avea sens de „fără lege” (cf. *2Mac* 10,34; *3Mac* 5,20) sau de „contra legii” (*2Mac* 6,5; 7,1) (L.T. Johnson);

koinos – *akathartos*: vezi v. 14.

Pe buzele lui Petru este o primă interpretare a Fap 10,9-16: viziunea animalelor considerate pure și a animalelor considerate impure și invitația a se hrăni atât din unele, cât și din celelalte apar ca un fel de alegorii care privesc în realitate oamenii.

Dumnezeu i-a vorbit prin evenimente lui Petru, care, concentrându-și toată atenția pe mesajul divin, a știut să pună în relație întâlnirea cu Corneliu și cu viziunea avută, reușind să dea o interpretare corectă acesteia din urmă: depășirea discriminărilor dintre oameni, cheie pentru universalismul creștin.

Este un verset central, nu doar al relatării convertirii lui Corneliu, ci și al întregii cărți.

Pentru Luca, totodată, este un prim pas: Petru a înțeles viziunea primită și, datorită acestei înțelegeri, nu i-a fost frică să-i urmeze pe trimișii lui Corneliu și să intre în casa unui păgân. Pentru autorul sacru însă relatarea nu a ajuns încă scopul său ultim. De aici, întrebarea lui Petru: „Care este motivul pentru care m-ați chemat?”⁸² Luca pregătește continuarea relatării.

10,30-32. Ca răspuns la întrebarea lui Petru formulată la sfârșitul versetului precedent, Corneliu îi povestește el însuși direct apostolului viziunea avută de el. Lui Luca îi plac aceste repetări⁸³ în care introduce din când în când diferite variante: un mod pentru a sublinia importanța faptului. În manieră concretă, Corneliu descrie apariția ca venirea unui om în haină strălucitoare⁸⁴. Totul s-a petrecut cu „patru zile în urmă, la această oră”, adică la ora a noua, ora rugăciunii iudaice de după-amiază: moment favorabil pentru o revelație. Construirea textului este dificilă și manuscrisele nu lasă să transpară încercările de a clarifica textul⁸⁵.

⁸² *anantirrhêtôs*: „fără a contrazice, replica”: *hapax* în Noul Testament; *metapempesthai* („a trimite să cheme”): de 9 ori în *Fapte*, nicăieri în Noul Testament; *pyntanesthai* („a întreba, a căuta să știe, a investiga”): *Lc*: 2; *Fap*: 7; de alte 2 ori în Noul Testament;

tini logô(i): „pentru ce motiv” (și Platon, *Gorg.* 512c și alții): un *dativus causae* (Haenchen).

⁸³ Relatează viziunea lui Corneliu de 4 ori: *Fap* 10,3-6.22.30-31; 11,13-14. În aceste versete o relatează în perspectiva unui non-iudeu: vorbește de „om în haină strălucitoare” (*Lc* 24,4; *Fap* 1,10) în loc de un înger. Ca variantă, de notat și formularea: „rugăciunile tale și pomenile tale au urcat ca memorial înaintea lui Dumnezeu” (v. 4), care devine: „rugăciunea ta a fost ascultată (cf. *Lc* 1,13) și pomenile tale au fost amintite înaintea lui Dumnezeu”. *Tournure* indirectă la pasiv: „au fost amintite înaintea lui Dumnezeu” este un mod respectuos pentru a spune: Dumnezeu și-a adus aminte; dar poate fi o aluzie la imaginea care vede îngerii însărcinați să-i prezinte lui Dumnezeu rugăciunile și faptele oamenilor (J. Dupont, comentariu, *in loco*).

⁸⁴ *kai idou anêr* + verbul *histanai* (și compuşii săi) în contextul aparițiilor e caracteristic lui Luca (*Lc* 24,4; *Fap* 1,10; 10,17.30; 11,11) (vezi Dömer, *op. cit.*, 118 cu nota 74).

⁸⁵ Lectura cea mai literală: „Din ziua a patra până în acum...” nu are sens. Traducerea des adoptată: „Cu patru zile în urmă, cam pe la ora aceasta...” (*mechri* apare în acest caz ca o adăugire stângace: Haenchen). Bauernfeind traduce: „Patru zile în urmă, începând din acest moment...”. În text se fondează două afirmații: prima menționează viziunea, patru zile în urmă la ora a noua; cea de-a doua spune că Corneliu se ruga de patru zile (la ora a noua) (așa Conzelmann). În traducerea cea mai comună este, oricum, un anacronism (în afară de faptul în care „acum patru zile” e un aramaism, adică se numără și ziua apariției: C.S.C. Williams). Textul occidental corectează: „Trei zile în urmă, până la această oră precisă (*arti*), *posteam* și mă rugam în casa mea...”. Adăugarea postului poate fi o rezonanță a practicii baptesimale în Biserică (Schille).

10,33. Centurionul concluzionează atrăgând atenția asupra ascultării sale imediate, mulțumind apostolului⁸⁶. Fraza finală creează așteptarea discursului următor al lui Petru.

„Suntem înaintea lui Dumnezeu”⁸⁷: o formulă solemnă cu caracter liturgic: „Întreaga adunare este strânsă înaintea lui Dumnezeu: o adunare sfântă în care se petrec lucruri sfinte” (Mussner).

Discursul lui Petru, de fapt, va fi depășit de acțiunea însăși a Duhului Sfânt asupra acestei adunări devenite Biserică.

Discursul lui Petru: Fap 10,34-43

³⁴ Atunci Petru, deschizându-și gura, a spus: „Într-adevăr, acum înțeleg că Dumnezeu nu este părtinitor, ³⁵ ci în orice neam, cel care se teme de el și face dreptatea îi este plăcut. ³⁶ El a trimis fiilor lui Israel cuvântul său, care aduce vestea cea bună a păcii prin Isus Cristos. Acesta este Domnul tuturor. ³⁷ Voi știți ceea ce s-a petrecut în toată Iudeea, începând din Galileea, după botezul pe care l-a predicat Ioan: ³⁸ cum l-a uns Dumnezeu pe Isus din Nazaret cu Duhul Sfânt și cu putere. Acesta a trecut făcând bine și vindecându-i pe toți cei care erau stăpâniți de diavol, pentru că Dumnezeu era cu el. ³⁹ Noi suntem martori la tot ce a făcut în ținutul iudeilor și în Ierusalim. Pe el l-au omorât atârându-l pe lemn. ⁴⁰ Pe acesta Dumnezeu l-a înviat a treia zi și a îngădui să se arate ⁴¹ nu întregului popor, ci nouă, martorilor aleși mai înainte de Dumnezeu, care am mâncat și am băut cu el după ce a înviat din morți, ⁴² și ne-a poruncit să predicăm poporului și să dăm mărturie că el a fost pus de Dumnezeu judecător al celor vii și al celor morți. ⁴³ Toți profeții dau mărturie despre el că oricine crede în el primește iertarea păcatelor prin numele lui”.

Este unul dintre cele opt discursuri puse pe buzele lui Petru. Apostolul începe cu un îndemn menit să pună mesajul său în contextul situației (vv. 34b-36). Urmează kerygma cristologică: o sinteză a ministerului public al lui Isus (*Fap* 2,22), precedată de activitatea Botezătorului (vv. 37-38, cf. *Fap* 13,24s); nu lipsește nucleul central al kerygmei: moartea și învierea lui Cristos (vv. 39c-40a). Mențiunea aparițiilor apostolilor este originală într-un discurs misionar (vv. 40b-41), ca și proclamarea parusiei (v. 42, cf. *Fap* 17,30s). Referința scripturistică e pusă la sfârșit și abia menționată (v. 43a): ea introduce temele concluzive ale credinței și iertării păcatelor (v. 43b). Discursul insistă pe motivul mărturiei (vv. 39a.41.42); lipsește în schimb, referința la convertire⁸⁸.

⁸⁶ Expresia „ai făcut bine” e o formulă de mulțumire (*Fil* 4,14 și în multe papirusuri).

⁸⁷ Expresia e biblică (LXX) și se întâlnește adesea în opera luciană (*Lc* 1,19; 12,6; 16,15; *Fap* 4,19; 7,46; 10,31), ca și în scrisorile pauline și în *Apocalips*;

paraginesthai („a veni”): *Lc*: 8; *Fap*: 20; de alte 8 ori în Noul Testament. Textul occidental (*D*) a reelaborat versetul: „Imediat deci am trimis pe unii la tine, rugându-te să vii la noi, și tu ai făcut bine că ai venit rapid. Acum, iată, noi suntem aici, înaintea ta, cu dorința de a asculta de la tine tot ceea ce ți-a fost poruncit provenind de la Dumnezeu”. *D* evită să vorbească despre adunarea „înaintea lui Dumnezeu” (imagine, probabil, judecată prea puternică pentru o adunare păgână) și scrie „înaintea lui Petru”: lecție urmată de J. Dupont, în comentariu. Totodată, contextul narativ nu lasă dubii: adunarea se află înaintea lui Dumnezeu (vezi L.T. JOHNSON).

⁸⁸ Pentru detalii ulterioare, vezi J. DUPONT, *Les discours de Pierre*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 58ss.

Pentru a compune discursul din *Fap* 10, Luca s-a folosit de tradiții: în ce măsură? Problema, normal, este dezbătută și soluțiile propuse sunt diferite.

În 1953, în concluzia unui studiu despre folosirea apologetică a Vechiului Testament în discursurile *Faptelor*, J. Dupont observa:

De mai multe ori ni s-a părut că discursurile din *Fapte* au tras concluziile lor din texte scripturistice necitate sau citate în modul incomplet... În discursul din Cezareea (*Fap* 10,36-38), Petru face aluzie la *Is* 52,7 și apoi la *Is* 61,1. Legătura ideilor este dificilă. Pentru a o face clară este de ajuns să se reproducă textul din *Is* 61,1 complet, așa cum Luca îl citează în *Evanghelia* sa (4,18): se vede atunci că un cuvânt-legătură, termenul *euangheliion*, îl leagă strâns de *Is* 52,7... Redactarea actuală presupune fie o redactare anterioară, unde *Is* 61,1 era citat expres, fie cel puțin prezența trecerii textului sub ochii redactorului⁸⁹.

J. Dupont este prudent în a atribui sau nu munca redacției. El a dat punctul de plecare lui G.N. Stanton⁹⁰ și, în continuarea acestuia din urmă, lui Stuhlmacher, lui R. Guelich⁹¹ și altora (Marshall, Haacker, R. Pesch), pentru a da importanță preponderentă tradiției utilizate:

– referirile scripturistice sunt un semn al unei tradiții preluante; Luca reia și scurtează⁹² o structură de argumentare (expunerea textelor Scripturii) de tip midrașic⁹³;

– la baza discursului se află o schemă kerygmatică primară (de origine petrină, potrivit lui Stuhlmacher) care a servit ca model *Evangheliei după Marcu*⁹⁴.

Majoritatea exegeților, pe linia lui Dibelius, consideră prevalentă munca redacțională a lui Luca. Variind schema fundamentală⁹⁵ prezentă în alte discursuri misionare, autorul a știut să compună un discurs adaptat la situație: un discurs care ține cont de ascultători, care sunt între iudaism și păgânism⁹⁶. Prima parte

⁸⁹ În *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 271.

⁹⁰ *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching* (SNTS MS, 27), Cambridge 1974.

⁹¹ În *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 198* (WUNT 28), J.C.B. Mohr, Tübingen 1983. Vezi F. NEIRYNCK, *Le livre des Actes*, în *Eph. Theol. Lov.* 60 (1984), 109ss.

⁹² Textul scripturistic apare în v. 36: „trimisese cuvântul către Israel” (= *Ps* 107,20 LXX), „vestind pacea” (= *Is* 52,7); în v. 38: „Dumnezeu unsese cu duh” (= *Is* 61,1); în v. 39: „atârându-l de lemn” (= *Dt* 21,22).

⁹³ Și M. DUMAIS, în *Le Nouveau Testament. Homélies sur l'Ecriture à l'époque apostolique*, 8, cit., 142. Pentru Stanton, textul tradiției începea cu citatul din *Ps* 107,20 LXX, explicat și dezvoltat cu *Is* 52,7 și încheiat cu *Is* 61,1. Pentru Dumais, discursul lui Petru pare să fie un comentariu *pêshêr* despre *Is* 61,1-2 (cu influență și asupra v. 43 „iertare” = *Is* 61,1, ca pentru J. Dupont; acest punct din urmă e criticat, pe bună dreptate, de F. Neirynck, *art. cit.*, 113: vestirea iertării păcatelor e o mișcare normală în discursurile misionare). Și construcția gramaticală a vv. 36-38, cu adevărat neplăcută și obscură și nedemnă de scriitor poate confirma ipoteza că Luca depinde de un izvor și nu scrie liber.

⁹⁴ Stuhlmacher îl motivează prin contacte formale și de conținut între *Fap* 10,34-43 și *1Cor* 15,1-11 (critică în E. BOVON, *art. cit.*, 42).

⁹⁵ Sau *Crezul* istorico-salvific (K. Kliesch, Zmijewski).

⁹⁶ G. Schneider, II, 63. În afară de discurs, se vede în dezvoltarea dată ministerului public al lui Isus și în omiterea demonstrației scripturistice (Lüdemann, 134). Din punct de vedere literar, R. Fabris scrie: „Discursul dă impresia unei relatări de formule și fraze stereotipe, cusute împreună cu legături sintactice forțate” (p. 338).

nu e un fel de *pëshër* prelucan; Luca, în realitate, rezumă fragmente din *Evanghelia* sa și de la începutul *Faptelor*; se surprinde aici concepția sa despre rolul Botezătorului față de Isus (Lc 3,19-29; 16,16), despre ministerul lui Isus însuși (Fap 2,22; Lc 24,19; cf. Lc 4,18; 23,5), despre aparițiile Celui Înviat (Lc 24,41-43; Fap 1,3-4)⁹⁷.

A considera redacțional discursul lui Petru nu înseamnă însă a nega utilizarea materialului prelucan. Dar opiniile cu privire la consistența elementelor tradiționale sunt diferite⁹⁸; în general, se înclină pentru elemente izolate de origine diferită. A. Weiser concluzionează analiza sa asupra problemei:

Construcțiile, nuanțele și modurile de exprimare ale conținutului sunt lucane. Originea discursului se explică pe deplin pornind de la presupuneri sau supoziții demonstrate, și anume că Luca ar fi cunoscut și utilizat *Evanghelia după Marcu*, că a pus accentue noi în propria scriere evanghelică, că a reluat afirmații din LXX și a introdus formule creștine primare⁹⁹.

10,34-35. Luca introduce discursul cu o anumită solemnitate¹⁰⁰ și dezvoltă prima parte într-un stil biblic autentic. Cuvintele lui Petru pornesc de la situația concretă: apostolul, ajuns la Corneliu, se deschide inteligenței întregului eveniment; are loc trecerea de la perplexitatea inițială (v. 17) la comprehensiunea finală¹⁰¹, și anume la cea voită de Luca: mântuirea este destinată tuturor oamenilor.

Ceea ce Petru înțelege e afirmat mai înainte sub formă negativă: „Dumnezeu nu face diferența între persoane”¹⁰²: o expresie biblică ce poate avea diferite aplicații: imparțialitatea judecării, primirea fiecărui sacrificiu oferit cu intenția pură, eliminarea barierelor sociale. În Noul Testament se face referire la judecata lui Dumnezeu (Col 3,25; Ef 6,9; 1Pt 1,17) și, în cazul nostru, expresia afirmă că în fața lui Dumnezeu nu sunt importante nici rasa, nici apartenența socială, ci

⁹⁷ Vezi J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 65-68.72.

⁹⁸ Roloff deduce tradiția în vv. 34-36.39-41 și se gândește la o predică făcută pentru uzul intern al comunității; F. Bovon consideră ca aparținând tradiției kerygma cristologică (vv. 36-38 în special) și, ca și G. Schneider, descoperă în aceasta un discurs misionar adresat iudeilor (39.42).

⁹⁹ *Tradition und lukanische Komposition in Apg 10,36-43*, în *A Cause de l'Evangile*, cit., 766s; IDEM – E. NEILESEN, *Zeugnis für Jesus und das Wort. Exegetische Untersuchungen zum lukanischen Zeugnisbegriff* (BBB 43), Köln-Bonn 1976. A. DAUER, „Ergänzungen” und „Variationen” in den Reden der Apostelgeschichte..., în *Vom Urchristentum zu Jesus*. Festschrift für J. Gnilka, Herder, 1989, 311s.

¹⁰⁰ Ca în Fap 8,35; 18,14; vezi Ex 4,12; Num 22,28; Iob 3,1; Ps 77,2 LXX; Dan 3,25; 10,16 etc.; Mt 5,2.

¹⁰¹ *ep'alêtheias* („într-adevăr” = *amen*): Lc 4,25; 22,59; Fap 4,27. Luca folosește verbul *katalambanein* mereu la mediu: „a înțelege” (Fap 4,13; 10,34; 25,25).

¹⁰² *prosôpolêmptês* („care ridică fața cuiva” = care arată favoare, folosește favoritismul); e gestul unui superior care primește favorabil un supus: *hapax* în Noul Testament; derivă din ebraicul *nasa panim* pe care LXX îl traduce și cu *prosôpon lambanein* (Lev 19,15; 4Rg 3,14; Ps 81,2 LXX; Iob 42,8; Mal 1,8.9; 2,9; Lam 4,16). (Vezi K. BERGER, în EWNT 3, 432ss.) Pentru istoria expresiei, vezi *La Bible d'Alexandrie. Le Lévitique*, traducere și note de Harlé et D. Pralon, Cerf, Paris 1988, 166s, notă la Lev 19,15. Conceptul pornește de la Dt 10,17: „Domnul Dumnezeu vostru este Dumnezeu zeilor, Domnul domnilor, Dumnezeu cel Mare, puternic și înfricoșător, care nu este părtinitor și nu acceptă daruri”.

conștiința fiecăruia. Aceasta explică primirea păgânilor: Dumnezeu oferă mântuirea tuturor, fără distincție, iudeilor ca și neamurilor; universalismul misiunii creștine deja amintite de Petru în *Fap* 2,39 și 3,25b este acum fondat pe un principiu biblic fundamental: Dumnezeu nu este rasist (Fabris). Luca nu șterge privilegiul lui Israel ca popor *ales*, dar afirmă că evanghelia născută în sânul acestui popor e destinată lumii întregi.

Paul folosește același *teologoumenon* în același context (*Rom* 2,11ss), dar cu scopul de a demonstra incapacitatea universală de a se salva și deci necesitatea pentru fiecare de a se deschide cu credință la mântuirea pe care Dumnezeu o împarte gratuit.

Formularea pozitivă care se întâlnește în *Fap* 10,35 demonstrează că Luca nu gândește pornind de la pesimismul teologic paulin. Lui Dumnezeu îi place omul care, la fel ca și Corneliu, se teme de el și practică dreptatea¹⁰³: în aceasta constă adevăratul cult¹⁰⁴. Și în v. 35, expresii și concepte aparțin tradiției pietății biblice și iudaice: frica de Dumnezeu semnifică onoarea adusă lui Dumnezeu în a primi voința sa; a lucra dreptatea¹⁰⁵ se referă la un comportament social în conformitate cu voința divină (*Mt* 5,20).

Luca recunoaște deci că în lumea păgână ar putea fi oameni care duc o existență plăcută lui Dumnezeu: Corneliu este un exemplu al acestora. Autorul, totodată, nu înfruntă problema mântuirii în afara evangheliei; perspectiva rămâne misionară: operele bune săvârșite de om îl dispun să primească evanghelia lui Isus Cristos care este mântuire¹⁰⁶. Este, indubitabil, o reacție a lui Luca față de o prejudecată iudaică (sau iudeo-creștină) defavorabilă lumii păgâne. Fiecare om poate să trăiască la fel ca și Corneliu și deci să fie plăcut lui Dumnezeu, fără să trebuiască în mod necesar să aparțină poporului iudaic. Și aceasta, după Luca, este prevestită de Scriptură:

Nu doar el (Petru) repetă ceea ce, în parte, a afirmat deja, dar confruntă aceasta cu referințele care fac să apară ideea că Corneliu nu face altceva decât să întrupeze o atitudine de viață și o deschidere către mântuire, prevestită deja de Scripturi, că faptul convertirii sale și a rudelor sale corespunde exact cu realizarea unui moment esențial al planului salvific al lui Dumnezeu¹⁰⁷.

¹⁰³ *dektos* („acceptat, plăcut”): de trei ori în Luca și de două ori în Paul, în Noul Testament. Termenul e folosit în Vechiul Testament în contextul cultural (lui Dumnezeu îi place oferta); în profeții și în cărțile sapiențiale primește două orientări: universalismul cultului lui JHWH: Dumnezeu va fi adorat de toate popoarele (*Is* 56,7; *Mal* 1,10s și spiritualizarea sa: conduita bună a omului are valoarea unui act de cult (*Prov* 11,20; 15,8; 16,7; *Ps* 15 TM; cf. *2Cor* 6,2; *Fil* 4,18). Vezi C. GHIDELLI, *in loco*; R. Fabris, 338;

ho phoboumenos („cel care se teme”) trimite la v. 2 și confirmă că Luca se gândește la o calitate religioasă, și nu la categoria „temătorilor de Dumnezeu”.

¹⁰⁴ Rezonanța culturală e implicită în v. 35; J. Dupont trimite la vocabularul sacrificial prezent în v. 4 (*Dieu l'a oint d'Esprit-Saint*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 322).

¹⁰⁵ *ergazomenos dikaiosynên*, ca în *Ps* 14,2 LXX.

¹⁰⁶ Vezi J. DUPONT, *Dieu l'a oint d'Esprit-Saint*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 323.

¹⁰⁷ C. GHIDELLI, *in loco*; și SCHMITHALS, 107.

În aceste două versete, Luca enunță un principiu creștin care stă la baza misiunii universale, în contrast puternic cu principiul iudaic fundamentat pe Lege și formulat în v. 28a: a fost depășită o distanță enormă, a fost distrus un tabu a cărui îndepărtare a costat suferința și lupta în interiorul Bisericii înseși, după cum dau mărturie scrisorile lui Paul, în special *Scrisoarea către Galateni*.

10,36. Începe un text gramatical dintre cele mai dificile din Noul Testament: practic, orice cuvânt este o problemă¹⁰⁸. Cum poate fi explicată această confuzie: un original aramaic prost tradus?¹⁰⁹ O construcție stângace a redactorului care „a pierdut fraza sa”?¹¹⁰ Luca nu a știut să sintetizeze în mod curgător o argumentare scripturistică preexistentă? Sau construcția aparține stilului encomic?¹¹¹

Posibilitățile de traducere și de înțelegere a versetului sunt numeroase. Le enumăr ca exemple pe cele principale:

– Petru înțelege că Dumnezeu este imparțial față de toți (vv. 34-35): acesta este cuvântul (*ton logon*: apozitie) că el (Dumnezeu) a trimis iudeilor prin evanghelia păcii proclamate de Isus Cristos; chiar dacă le-a fost adresat israeliților, mesajul este pentru orice om, pentru că Dumnezeu este Domnul tuturor.

Adică: chiar dacă Dumnezeu le-a trimis doar israeliților mesajul de pace prin Isus Cristos, acesta din urmă, totodată, este Domnul tuturor.

¹⁰⁸ V. 36 începe cu ac. *ton logon hon*.

– De ce verb depinde ac. *ton logon*? De *katalambanein* din v. 34, considerând *ton logon* apozitie la vv. 34-35 (Riesenfeld, G. Schneider, Zmijewski; cf. F. NEIRYNCK, *Acts 10,36a ton logon hon*, în *Eph. Theol. Lov.* 60, 1984, 118ss)? Sau *ton logon* depinde de verbul „voi cunoașteți” din v. 37, în paralel cu ac. *rhêma* (v. 37) și *Iêsoun* (v. 38) (Bauernfeind)? Sau e un anacolut, lipsind verbul (Roloff, Wilckens, Papa)?

– În consecință, ce sens trebuie dat lui *ton logon*: se referă la conținutul vv. 34-35 inclusiv drept cuvânt profetic sau la evanghelia proclamată de Isus?

– Și cum trebuie înțeles acuzativul? Ca un complement direct al verbelor de mai sus? Ca o caracteristică a stilului elenist al encomiei (elogiu public) (J. Becker, *Paulus*, cit., 74; A. Weiser, în *A Cause de l'Evangile*, cit., 761s)? Ca atracție inversă a relativului: antecedentul ia cazul pron. rel. (Zerwick)? *Ton logon* ar trebui atunci să fie la nominativ, dar ar lipsi verbul.

– Pron. rel. *hon* e original (Conzelmann, G. Schneider, Neirynck, Marshall, Wilckens): tendință spre construcția cu relativul în formulări kerymatice sau de omis ca în codicele importante: *Sinaiticus 1*, *Alexandrinus*, *Vaticanus* (L. T. Johnson, A. Weiser)?

– Care este subiectul lui *apesteilen* („trimise”) ? La cine se referă part. *euaggelizomenos*?

– „Prin Isus Cristos” trebuie legat cu *eirênên* („pace”) sau cu *euaggelizomenos*?

Adică textul vorbește de pacea adusă de Isus sau Isus proclamă evanghelia păcii?

– „El e Domnul tuturor”: trebuie înțeles ca o paranteză sau drept conținut al inițialului *ton logon*? „Domnul” este Dumnezeu (C. M. Martini) sau Isus Cristos (Mussner, Roloff etc.)? Și gen. *pantôn* are dimensiune cosmică („a tuturor lucrurilor”) sau istorico-salvifică („a tuturor”, adică a iudeilor ca și a păgânilor)?

¹⁰⁹ Ch. C. Torrey, urmat de C. H. Dodd, W. L. Knox, F. F. Bruce (vezi F. Bovon, *Tradition et rédaction en Actes 10,1-11,18*, cit., 40).

¹¹⁰ J. DUPONT, *Dieu l'a oint d'Esprit Saint*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 324.

¹¹¹ A. WEISER, în *A Cause de l'Evangile*, cit., 760s. S-ar explica astfel ac. inițial în vv. 36.38.39c.40 și legătura cu pron. demonstrativ (vv. 30b.40.42b.43); în afară de aceasta, așezarea propoziției din vv. 36b și 42b care servește drept cadru formulării kerymatice.

– Dacă ultima frază a v. 36 trebuie pusă în relație cu *ton logon*, se poate citi astfel: Dumnezeu le-a trimis israeliților – vestind pacea care se obține prin Isus Cristos – cuvântul: acesta este Domnul tuturor.

– În cazul în care „cuvântul” privește nu cuvântul vestit, ci cuvântul profetic, se poate citi: Petru înțelege că deja cuvântul trimis la rândul său de Dumnezeu israeliților (prin intermediul profeților) vestea acea pace, în sens universal, pe care Dumnezeu însuși intenționa să o dea oamenilor prin Isus Cristos: Isus este, de fapt, Domnul tuturor (Zmijewski).

– A considera *ton logon* compl. al verbului „veți cunoaște” din v. 37: „voi cunoașteți cuvântul pe care Dumnezeu l-a trimis... (v. 36); cunoașteți (și) evenimentul (*rhêma*) petrecut în toată Iudeea...” (Bauernfeind); sau: „Cuvântul pe care Dumnezeu l-a trimis... voi îl cunoașteți: este evenimentul petrecut în toată Iudeea...” (R. Pesch).

Speranțele unei soluții definitive sunt cu adevărat puține. Ținând cont de gândirea lui Luca, se poate urma această linie: textul paralel din *Fap* 13,26 lasă să se presupună că Luca înțelege prin *ton logon* evanghelia păcii (adică a mântuirii) vestite de Isus către Israel și care constituie împlinirea promisiunilor făcute Părinților; și această mântuire, după cum sugerează contextul din *Fap* 10, are valoare pentru toți, nu doar pentru israeliți, chiar dacă Mesia vine din Israel (este privilegiul poporului ales); prin înviere, el a devenit Domn al tuturor, iudei și păgâni¹¹².

10,37. V. 36 servește la introducerea schemei kerygmei cristologice care este acum vestită, începând cu situarea activității lui Isus, bine înrădăcinată în Israel (Schmithals), în spațiu și în timp.

Construcția frazei rămâne dificilă¹¹³, dar stilul¹¹⁴ și punctul de vedere sunt, indubitabil, lucane: Luca rezumă în optica propriei concepții evanghelia:

- Galileea văzută doar ca loc de început al activității lui Isus¹¹⁵;
- drumul, accentuat în *Evanghelia a treia* (față de celelalte), din Galileea către Ierusalim;
- Ioan Botezătorul, precursorul lui Mesia, aparține încă timpului Legii și Profeților (*Lc* 16,16); el ajunge până la marginea timpului nou inaugurat de Isus;

¹¹² Pe linia lui J. Dupont, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 324s.

¹¹³ O juxtapunere de propoziții fără legătură gramaticală; part. *arxamenos* folosit neexplicabil la nominativ (*P45* corectează: *arxamenon*): probabil, scris sub influența lui *Lc* 23,5 (BLASS, n. 137/3) sau ar putea avea valoare adverbială (ZERWICK, *Analysis, in loco*; G. Schneider II, 76, nota 160).

¹¹⁴ „Voi știți” la începutul unui discurs: *Fap* 2,22; 15,7; 19,25; 20,18; *rhêma* cu sensul biblic de „eveniment concret” (se găsește doar în Luca la evangheliști) (omis de D);

kath'holês tês Ioudaias (kai) arxamenos apo tês Galilaïas: ca *Lc* 23,5 (*kath'holou/holês* + substantiv de loc: *Lc*: 2; *Fap*: 3; restul Noului Testament: 0); vezi și *Lc* 1,65; 4,14; 7,17; 23,5; *Fap* 9,31; apoi *Lc* 1,2; 3,23; *Fap* 1,1.22 (A. WEISER, în *A Cause de l'Evangile*, cit., 763);

arxamenos apo: *Lc*: 3; *Fap*: 3 (și în *Mt* 20,8 în Noul Testament).

Predicarea unui botez de convertire din partea lui Ioan: *Lc* 3,3; *Fap* 13,24.

¹¹⁵ „În toată Iudeea” (inclusă Galileea) indică întreaga Palestină, nu doar provincia romană; diferit în *Fap* 9,31.

– de aici, distincția clară a timpurilor: ministerul lui Isus este ulterior celui al Botezătorului¹¹⁶.

Petru începe referindu-se la *cunoașterea* faptelor de către cei prezenți („voi știți”), ceea ce este neașteptat, dat fiind faptul că este vorba despre persoane care abia au intrat în contact cu apostolul. Este o formulă stereotipă care nu trebuie să fie subliniată prea mult¹¹⁷.

10,38. Introducând variantele, Luca reia descrierea vieții publice a lui Isus, făcută de Petru în discursul de Rusalii (*Fap 2,22*)¹¹⁸. Afirmția „Dumnezeu l-a uns cu Duh Sfânt și cu putere” trimite cititorul la episodul botezului lui Isus și, mai precis, la înțelegerea lukană a acestuia; revărsarea Duhului este interpretată cu ajutorul lui *Is 61,1*, ca o ungere mesianică în baza căreia se demonstrează că Isus este Cristos (*Lc 3,21s = 4,14 = 4,18 = Is 61,1*)¹¹⁹. Isus este Unsul, adică Cristosul (v. 36); Luca știe și etimologia titlului și o amintește din nou cititorului (*Fap 4,27*).

El folosește binomul „uns de Duhul Sfânt și cu putere” familiar lui¹²⁰; atenția este pusă pe activitatea taumaturgică a lui Isus¹²¹. Luca nu limitează darul Duhului Sfânt la mărturia orală a trimișilor; de ea este legată și cea a semnelor de putere¹²². „Pentru că a primit ungerea Duhului, Isus se bucură de puterea pe care o manifestă miracolele sale”¹²³.

¹¹⁶ Vezi J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 326s; A. WEISER, *A Cause de l'Evangile*, cit., 763s; G. DELLING, *Die Jesusgeschichte in Acta*, în NTS 19 (1973), 376s.

¹¹⁷ Așa, Conzelmann, J. Dupont, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 326. U. Wilckens consideră că discursul lui Petru a luat forma unei cateheze adresate celor prezenți deveniți comunitate creștină (*idem* Roloff); totodată, cum observă J. Dupont (în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 441 nota 35), discursul rămâne misionar, îndreptat spre convertire și spre credință (cf. v. 43), chiar admitând că autorul sacru, după cum presupun mulți exegeți, i-a avut în minte nu pe Corneliu și prietenii săi, ci pe cititorii *Faptelor* (Dibelius, Lüdemann, Mussner, Schille). Sunt și unii care admit că Petru (Luca) ar fi presupus o adevărată cunoaștere a faptelor lui Isus de către cei prezenți, aceștia fiind prozeliti și locuitori în sediul guvernatorului roman (Haenchen, Kürzinger, Marshall, Dellling, G. Schneider, R. Pesch, Zmijewski). Pentru A. Weiser, Luca se folosește de verbul „voi știți” pentru a sublinia semnificația universală a faptelor relatate, ca în *Lc 2,1s; 3,1s; 4,14; 7,17; Fap 2,22; 26,26* (*A Cause de l'Evangile*, cit., 763).

¹¹⁸ Doar în aceste două discursuri misionare (*Fap 2,22* și 10,38) autorul menționează activitatea taumaturgică a lui Isus. Construcția e mereu stângace. Versetul apare ca o condensare a informațiilor (Conzelmann). Din punct de vedere gramatical, fraza poate fi considerată apozitie la *to genomenon rhêma* din v. 37 (G. Dellling, *art. cit.*, 377s). Acc. *Iêsoun* e izolat, probabil despărțit de prop. *hôs* care urmează (unde va fi reluat în pron. demonstrativ *auton*); trebuie considerat un acuzativ emfatic în stilul encomic (*Fap 2,22*); ca antecedent, se află acum prea distant de pron. său rel. *hos diêlthon...* Expresia „Isus din (apo) Nazaret” e unică în opera lukană; ea e echivalentă cu *Nazôraios* (*Lc: 1; Fap: 7*).

¹¹⁹ Vezi M. DÖMER, *Das Heil Gottes*, cit., 68; J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 327s; G. BETORI, *Lo Spirito e l'annuncio della Parola negli Atti degli apostoli*, în *Riv. Bib.* 35 (1987), 404-410.

¹²⁰ *Lc 1,17*; cf. 1,35; 24,49; *Fap 6,5.8*; în *Lc 4,14*: „în puterea Duhului”, cf. *Fap 1, 8*.

¹²¹ Ceea ce nu comportă o viziune unilaterală a ministerului lui Isus, dat fiind faptul că predica sa a fost menționată în v. 36.

¹²² Chiar dacă minunile nu sunt niciodată numite ca fiind lucrare a Duhului Sfânt, ci a puterii (G. BETORI, în *Riv. Bib.* 35, 1987, 408s).

¹²³ J. DUPONT, *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 327.

Redactorul caracterizează activitatea Celui Uns cu trei verbe tipic lucane și prezintă o imagine a lui Isus comprehensibilă cititorului elenist¹²⁴; Isus acționează ca un adevărat binefăcător al umanității¹²⁵ și medic, prieten al bolnavilor¹²⁶. În sintonie cu *Evangelia*, Luca vede vindecarea ca o eliberare din opresiune, o victorie asupra Satanei¹²⁷.

La sfârșitul versetului, Luca dă fundamentul întregii activități a lui Isus: „Dumnezeu era cu el”. Formularea este biblică și exprimă prezența lui Dumnezeu ca ghid și protecție. În contextul din *Fap* 10 este o invitație a celor prezenți: acel Isus care a fost vestit e demn de încredere și merită întreaga adeziune de credință.

Textul oferă o adevărată teologie a minunilor: ele provin de la Dumnezeu ca semne ale puterii sale salvifice; săvârșite de Isus, minunile vorbesc în favoarea sa, sunt o probă a autenticității misiunii și confirmă identitatea sa: el este Unsul¹²⁸.

10,39. Apare motivul mărturiei apostolice, în caracteristica sa lucană. Petru vorbește în numele colegiului Celor Doisprezece, adevăratul fundament al Bisericii și garantul continuității dintre Isus istoric și tradiția post-pascală. Mărturia Celor Doisprezece privește întregul minister public al lui Isus începând de la botezul său, după cum este afirmat în *Fap* 1,21s¹²⁹. Pentru Luca, activitatea pre-pascală a lui Isus face parte integrantă din kerygmă; insistența asupra acestei mărturii se înțelege datorită epocii în care ea este scrisă: pe ea se bazează autentică tradiție a lui Isus și despre Isus¹³⁰.

Urmează, sintetizat într-o scurtă expresie, ceea ce constituie nucleul kerygmei cristologice: moartea și învierea lui Isus.

„L-au ucis atârându-l pe lemn”¹³¹: subiectul verbului este implicit; cititorul este la curent. Totodată, textul nu este polemic. Luca reia o formulare tradițională cu aluzie la *Dt* 21,22, deja folosită în *Fap* 5,30¹³².

¹²⁴ *dierchesthai* („a trece, a parcurge”: un aor. complexiv: Zerwick, n. 253): *Mt*: 1; *Mc*: 2; *In* 2; *Lc* 10; *Fap*: 21; *euergetein* („a face binele”): *hapax* în Noul Testament; dar Luca utilizează și substantivul *euergesia* („binefacere, acțiune bună”: *Fap* 4,9; și *1Tim* 6,2) și termenul *euergetēs* („binefăcător”: *Lc* 22,25); face parte din vocabularul religios elenist; *iasthai* („a vindeca”): *Mt*: 4; *Mc*: 1; *In*: 3; *Lc*: 11; *Fap*: 4.

¹²⁵ Titlul de „binefăcător”, atribuit divinității, regelui etc., era comun în lumea elenistă: cf. *Lc* 22,25; așa, supranumele *Evergete* dat unui Ptolemeu (vezi și Filostrate, *Vita Apoll.*, 8,7).

¹²⁶ Vezi G. SCHNEIDER II, *in loco*.

¹²⁷ Distincția dintre vindecare și exorcism e relativă în perioada lui Luca; bolile erau, în general, atribuite unui spirit rău, în special cele mentale și de nervi (vezi O. BÖCHER, *Das Neue Testament und die dämonischen Mächte*, cit., 53). Luca are deci în minte orice fel de infirmitate, nu doar exorcisme.

¹²⁸ Vezi C. GHIDELLI, *in loco*.

¹²⁹ „regiunea iudeilor” include și Galileea. De notat atracția relativului, în *pantôn hōn*, frecventă în Luca (*Mt*: 2; *Mc*: 1; *Lc*: 11; *Fap*: 23).

¹³⁰ Tema mărturiei: *Lc* 24,48; *Fap* 1,8.22; 2,32; 5,32; 13,31. La temă, vezi M. DÖMER, *Das Heil Gottes*, cit., 128-138.

¹³¹ A începe cu un pron. relativ urmat de un *kai* e lucan (*Fap* 1,3.11; 7,45; 11,30; 12,4; 13,22 etc.); vezi M. Dömer, *op. cit.*, 111, nota 52. Prop. relativă, în cazul nostru, face parte din stilul „kerygmatic” (G. Schneider); A. Weiser vorbește de stil encomic, dat fiind contextul.

¹³² G. Dellling dubitează că Luca și-a dat seama de aluzie (*art. cit.*, în NTS 19,1973, 381, nota 3). Dar raportul dintre moartea lui Isus și textul din *Dt* 21,22 a fost relevat foarte devreme în tradiție: *Gal* 3,13; *1Pt* 2,24.

Textul din *Dt* 21,22, în primul secol, exprimă care era concepția iudaică despre condamnarea la moarte prin răstignire făcută în numele Legii; aplicarea sa la moartea lui Isus demonstrează ce scandal a trebuit să înfrunte reflecția creștină și să depășească vestindu-l pe Isus răstignit ca Mesia.

10,40. Luca reia o expresie despre învierea lui Isus, fixată de mult timp în tradiție: verbul *egeirein*, Dumnezeu ca subiect al acțiunii (*Fap* 3,15; 4,10; 5,30; 13,30.37; cf. *Rom* 10,9; *1Cor* 6,14; 15,4; *1Tes* 1,10). Ea nu este reprodusă după schema de contrast prezentă în mod obișnuit în discursurile misionare adresate iudeilor, ci sub forma unei mărturisiri de credință, chiar dacă inițialul pronume *touton* este emfatic.

Doar în acest discurs al lui Petru redactorul completează formula adăugând „a treia zi”¹³³, expresie și ea antică (*1Cor* 15,4), despre a cărei semnificație se discută: referire la Scriptură, adică la *Os* 6,1-2?¹³⁴ Un mod pentru a spune că Isus era cu adevărat mort? Sau pentru a afirma că era înviat în scurt timp? O indicare a zilei primei apariții sau a descoperirii mormântului gol?

Tradițională este; în afară de aceasta, legătura dintre afirmația învierii și aparițiile lui Isus (*1Cor* 15,4s), dar pare că expresia ar putea fi atribuită lui Luca¹³⁵, care, pe linia tradiției, atribuie și aparițiile inițiativei lui Dumnezeu (*Gal* 1,16)¹³⁶.

10,41. Autorul amplifică, după concepția sa despre mărturie, ceea ce era ideea tradițională a aparițiilor:

– Aparițiile Celui Înviat sunt rezervate Celor Doisprezece, nu întregului „popor”, adică lui Israel. „Devine clar că «fiii lui Israel» sunt trimiși vestirii martorilor apostolici, așa cum acum sunt ascultătorii păgâni; și în aceasta sunt făcuți egali”¹³⁷;

– Pentru a fi martor trebuie o alegere a lui Dumnezeu¹³⁸. Această alegere s-a făcut în chemarea din partea lui Isus (*Lc* 6,13), confirmată de Cel Înviat (*Lc* 24,48; *Fap* 1,8). Alegerea făcută de Isus corespunde deci unui plan divin.

– Martorii au trăit cu Isus, nu doar înaintea morții sale (v. 39), ci și cu Cel Înviat în acea perioadă care merge până la înălțare, potrivit *Faptelor*¹³⁹. Luca amintește

Formularea actuală e lucană: el evită de bunăvoie parataxa, punând al doilea verb la part.:

Dt 21,22: *kai apothanê(i) kai kremasête...*

Fap 10,39: *kai aneilan kremasantes...*

¹³³ Unele mss. citesc „în a treia zi”; textul occidental preferă o formulare asemănătoare prezicerii pămîririi în *Mc* (*meta tēn tritēn hēmeran*). Luca, folosind dativul, reia formula din *Evanghelia* sa (*Lc* 9,22; 18,33; cf. *Mt* 16,21; 17,23; 20,19), în special din *Lc* 24,46, care pare să o aibă în fața ochilor); Paul, în *1Cor* 15,4, scrie expresia diferit: *tê(i) hēmera(i) tê(i) tritê(i)*.

¹³⁴ Așa, J. DUPONT, *Ressuscité le „troisième jour”*, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 321ss.

¹³⁵ Sub influența *Ps* 15,10 LXX citat în *Fap* 2,27; 13,35, cf. 14,3 (A. WEISER, în *A Cause de l’Evangile*, cit., 766) sau poate a lui *Is* 65,1 (*emphanês egenêthên*), într-un context de mântuire oferită neamurilor (*Rom* 10,20). O expresie asemănătoare se întâlnește și în *Ex* 33,13: *emphanison moi seauton*.

¹³⁶ *emphanês* („manifestat, vizibil”) implică un aspect de revelație (*Înț* 1,2) (G. Delling, *art. cit.*, 382).

¹³⁷ R. PESCH, 344.

¹³⁸ *pro-cheiro-tonein*: „pre-alege”, a da sufragiul prin ridicarea mâinii; e un *hapax* în Noul Testament, dar în stilul tipic redactorului: *Fap* 1,2.24; 9,15; 22,14; 26,16.

¹³⁹ *D* explică: „am trăit în mare familiaritate cu el... pentru patruzeci de zile”; *to* + inf. *anistēnai* (sens intransitiv) indică învierea lui Isus: *Lc* 18,33; 24,7.46; *Fap* 17,3 (G. SCHNEIDER II, *in loco*).

și subliniază (*noi*), în special, că ei luau masa împreună cu el (*Lc* 24,43; *Fap* 1,3s), expresie a intimității lor cu Domnul, dar și a realismului cu care au fost împreună cu Cel Înviat¹⁴⁰. Apostolii sunt deci martori ai întregului eveniment-Cristos.

Afirmația din *Fap* 10,41, potrivit căreia aparițiile sunt rezervate martorilor, nu corespunde realității istorice – și avem confirmarea acesteia în *1Cor* 15,6 –, dar demonstrează orientarea (teologică) lui Luca de a fonda decisiv credința creștină pe mărturia apostolică.

10,42. Intimitatea Celor Doisprezece cu Cel Înviat are o finalitate misionară: lor le încredințează Domnul mandatul (*Lc* 24,47s; *Fap* 1,8) de a predica „poporului”: apare tema priorității lui Israel în istoria mântuirii (v. 36), temă pe care Luca simte că trebuie să o amintească unei Biserici esențial păgâno-creștine.

Porunca Domnului a fost împlinită: realizarea sa corespunde activității misionare desfășurate până acum în *Fapte*. Luca nu vede deci o contradicție cu programul trasat în *Fap* 1,8.

Autorul sacru restrânge conținutul predicii la proclamarea lui Isus ca judecător universal¹⁴¹ și o face cu o frază care nu este doar un apel adresat celor prezenți, cât mai ales o învățătură.

Așteptarea lui Isus înviat ca judecător era vie în Biserica primară și făcea parte din kerygmă (*1Tes* 1,10). Ea avea rădăcinile sale în cuvintele lui Isus despre Fiul Omului (*Lc* 12,8), înțelese în lumina evenimentului pascal: prin înviere, Dumnezeu l-a constituit pe Isus ca judecător escatologic (*Rom* 14,9; cf. *1Tes* 5,9s; *Evr* 6,2)¹⁴². În optica lucană, învierea lui Isus prin opera lui Dumnezeu este demonstrația divină a funcției escatologice a Celui Înviat. Și martorii pre-aleși sunt garanți ai uneia și ai celeilalte realități. „Raportul dintre învierea lui Isus și funcția sa escatologică este asigurat de faptul că martorii evenimentului pascal sunt în același timp și garanții dimensiunii sale escatologice”¹⁴³.

Este folosită pentru prima oară o expresie pe care alții o vor relua cu plăcere (*2Tim* 4,1; *1Pt* 4,56 și Părinții Bisericii) și care va fi fixată în *Crez*: „va veni să-i judece pe cei vii și pe cei morți”.

Motivul pentru care Luca limitează conținutul predicii apostolice la această proclamație se înțelege mai bine în lumina contextului: dimensiunea universală a afirmației permite să se agațe de v. 36b – „Domnul tuturor” – și să sublinieze deci pasajul de la proclamarea către Israel la misiunea universală¹⁴⁴.

¹⁴⁰ M. DÖMER, *op. cit.*, 114.

¹⁴¹ Tema apare și la sfârșitul discursului din Areopag (*Fap* 17,31).

¹⁴² Așteptarea lui Cristos ca judecător nu era înțeleasă ca o amenințare, ci ca un eveniment de bucurie; ea nu crea teamă, ci dorința mântuirii definitive; în misiune devenea o invitație la convertire, după cum rezultă din versetul următor.

¹⁴³ J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 405.

¹⁴⁴ De observat poziția emfatică a lui *houtos* după *hoti*. Vocabularul frecvent în *Fapte* e tipic Bisericii eleniste: *paraggellein* („a ordona”): *Mt*: 2; *Mc*: 2; *Lc*: 4; *Fap*: de 10; și de 12 ori în Paul; *diamarthyresthai* („a da mărturie, a afirma cu forță”): *Lc*: 1; *Fap*: 9; de încă 5 ori în Noul Testament; *horizein* („a constitui”: indică planul divin): *Lc*: 1; *Fap*: 5; încă *Rom* 1,4 și *Evr* 4,7.

10,43. Acest verset completează enunțul versetului precedent¹⁴⁵. Și Scriptura dă mărturie despre Isus. Luca nu se referă la un text precis, dar, ca și în *Lc 24,44-47* deja, orientează tot Vechiul Testament, citit profetic, către Isus, centru al mântuirii universale. Ce anunțau Scripturile: că iertarea păcatelor este legată de credința în Isus sau că iertarea păcatelor obținută în Numele său trebuie să fie proclamată tuturor popoarelor (*Lc 24,47*)?

Indubitabil, perspectiva se mărește, iese din marginile kerygmei adresate lui Israel și devine universală: mântuirea pe care Isus o va purta ca judecător escatologic este dată în credință: este deci o mântuire deschisă atât ideilor, cât și păgânilor. Se vede un ecou al teologiei pauline: Luca îl face pe Petru să vorbească în maniera lui Paul.

Lipsește apelul la pocăință: contextul nu o cere, pentru că cei care ascultă sunt persoane care deja se tem de Dumnezeu și împlinesc dreptatea (v. 35). Dacă Luca vede în credința în Isus¹⁴⁶ singura condiție de mântuire, aceasta nu este pentru că în convertit e mai mic sensul păcatului cerut pentru a obține iertarea divină, ci pentru că pe Luca acum îl interesează să sublinieze caracterul universal al mântuirii înseși¹⁴⁷.

Cu credința în Isus, omul primește suveranitatea universală pe care Isus a primit-o de la Dumnezeu în înviere și care îi conferă eficacitatea puterii de salvare.

Chiar dacă în mod gramatical e confuz, Luca, în discursul lui Petru, deschide teologic spre misiunea universală. Predica adresată păgânilor are ca fundament evenimentul pascal care îl constituie pe Isus ca suveran universal și judecător escatologic; universalismul a fost prevestit de Scripturi și, ca atare, corespunde unui plan divin. Mântuirea e destinată tuturor, chiar și în respectul priorității lui Israel. Importanța deosebită este dată mărturiei apostolice și credinței ca o condiție de mântuire.

Rusaliile neamurilor: Fap 10,44-48

⁴⁴ În timp ce Petru mai rostea încă aceste cuvinte, Duhul Sfânt a coborât asupra tuturor celor care ascultau cuvântul. ⁴⁵ Credincioșii circumciși care veniseră cu Petru erau uimiți că darul Duhului Sfânt se revărsase și asupra păgânilor. ⁴⁶ Căci îi auzeau pe ei vorbind în limbi și preamărindu-l pe Dumnezeu. Atunci, Petru a spus: ⁴⁷ „Poate oare cineva să le refuze apa, pentru ca aceștia, care l-au primit pe Duhul Sfânt ca și noi, să fie botezați?” ⁴⁸ Și a poruncit ca ei să fie botezați în numele lui Isus Cristos. Atunci ei i-au cerut să mai rămână câteva zile.

Cu vv. 44-48 este atinsă culmea relatării. Discursul lui Petru este întrerupt (*Fap 11,15*): o desprindere plină de semnificație, dar din punct de vedere literar, introdusă la momentul dorit, pentru că autorul a putut să spună tot ceea ce voia să spună¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Emfaticul *toutô(i)* trebuie legat cu *hoti* din v. 42, în paralel cu emfaticul *houtos*.

¹⁴⁶ *pisteuein eis* + ac: *hapax* în opera lucană.

¹⁴⁷ „Invitația la a crede... pentru a obține iertarea... implică conștiința de a fi păcătos”, scrie J. Dupont (*Repentir et conversion*, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 441): desigur, dar exegetul insistă prea mult asupra acestui aspect care, în contextul nostru, pe Luca nu îl interesează direct.

¹⁴⁸ Vezi J. DUPONT, *Les Discours de Pierre*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 84.

Pe linia indicațiilor redactorului (*Fap* 11,15), se vorbește pe bună dreptate de Rusaliile păgânilor: ca și la primele Rusalii, Duhul Sfânt este văzut ca dar revărsat asupra fiecărui credincios și în raport cu Botezul (v. 47), adică cu momentul intrării în comunitatea creștină. Arătăm, de altfel, efectele asemănătoare: manifestarea carismatică, în cazul nostru, vorbirea în limbi (glosolalia) și lauda lui Dumnezeu (v. 46), și aceasta, sub ochii unei adunări cuprinse de uimire (v. 45)¹⁴⁹.

În mod excepțional, Duhul Sfânt e comunicat înaintea Botezului: ceea ce nu trebuie să ridice probleme false teologice despre raportul dintre Botez și darul Duhului, ca și cum ritualul scufundării în apă ar fi fost aproape superfluu după primirea „botezului în Duhul Sfânt” (*Fap* 11,16). Contextul narativ (intrarea păgânilor în Biserică) și scopul din partea lui Luca de a propune o învățătură sunt de ajuns ca să explice situația neobișnuită.

Fiind vorba de intrarea păgânilor în comunitate, Luca nu se preocupă de descrierea diferitelor etape ale inițierii creștine, ci de a pune în lumină inițiativa divină. Neașteptata revărsare a Duhului Sfânt care întrerupe discursul apostolului demonstrează că nașterea Bisericii păgâno-creștine nu este rodul deciziei omului. Inițiativa Duhului Sfânt era chiar necesară, pentru că apostolul nu ar mai fi administrat niciodată Botezul păgânilor ascultând doar de un impuls uman; intrarea păgânilor reprezintă, de fapt, o cotitură cu totul nouă în istoria mântuirii. În consecință, Luca autorul consideră în această relatare revărsarea Duhului nu ca un moment al ritualului baptesimal, ci ca legitimare a sa.

Și pentru că Duhul Sfânt a luat inițiativa și a revărsat aceleași carisme ca în ziua de Rusalii, păgâno-creștinii sunt pe același plan cu iudeo-creștinii. Luca demonstrează această egalitate făcându-l pe Petru să noteze explicita legătură dintre Rusaliile iudeo-creștine și evenimentul din Cezareea: „Duhul Sfânt s-a coborât asupra lor, ca și asupra noastră la început” (*Fap* 11,15). Cu ocazia Conciliului din Ierusalim, Petru va deduce din aceasta consecințele (*Fap* 15,8-9).

10,44. Coborârea¹⁵⁰ Duhului Sfânt asupra păgânilor prezenți întrerupe discursul lui Petru¹⁵¹ și nu trebuie înțeleasă ca efect direct al predicării apostolului. Este pusă în lumină gratuitatea intervenției lui Dumnezeu, chiar dacă Duhul se coboară asupra unui pământ pregătit: ascultarea în credință a celor prezenți. Acest act divin stă la baza misiunii către păgâni, care nu este deci o simplă consecință a refuzului lui Israel. Și mai înainte de aceasta, revărsarea Duhului Sfânt

¹⁴⁹ Pentru confruntarea dintre *Fap* 2 și *Fap* 10,44-48, vezi B. PAPA, 322ss.

¹⁵⁰ *epipiptein* („a cădea, a surprinde”): verbul implică o anumită violență; verbul e lucan: de 8 ori din 11 în Noul Testament (vezi, în special, *Fap* 8,16; 11,15).

Versetul e redacțional: *eti* + verb *lalein* la gen. absolut: *Lc* 8,49 (= *Mc* 5,35); 22,47, cf. *Fap* 4,1; expresia *pantas tous akouontas*: *Lc* 1,66; 2,18.47; *Fap* 5,5.11; 9,21; 26,29; Duhul Sfânt cu articol dublu: *Lc* 2,26; 3,22; 10,21; *Fap* 1,16; 2,33; 5,5.32 etc.; *ho logos* sinonim cu predica misionară: *Fap* 2,41; 4,4; 8,4; 16,6; 19,20; 20,7.

¹⁵¹ Se poate considera și că Duhul Sfânt intervine în timpul discursului, fără să-l întrerupă totodată (așa R. Pesch); dar contextul narativ nu favorizează această interpretare: e dificil de considerat a fi un fenomen de glosolalie, de laudă lui Dumnezeu, în timp ce Petru continuă să vorbească (vezi și *Fap* 4,1; 7,54; 17,32; 22,22 etc. pentru tehnica întreruperii).

manifestă libertatea sa față de ritul baptismal și, în același timp, legitimează conferirea fără condiții a Botezului creștin către păgâni.

10,45. Din punct de vedere narativ, mirarea „celor ai circumciziei”¹⁵², adică a fraților din Iope care l-au însoțit pe Petru, poate să surprindă: mirarea însă subliniază noutatea constituită pentru Biserică de revărsarea Duhului Sfânt asupra păgânilor¹⁵³. Expresia este voit generică: „cei ai circumciziei”, „păgânii”: Luca atribuie episodului lui Corneliu o valoare cu caracter universal: comunitatea iudeo-creștină primește ca voință a lui Dumnezeu (pentru credincioșii iudei acest lucru nu era deloc dedus) intrarea păgânilor în Biserică, fără să treacă prin practicile iudaice.

Din punct de vedere istoric, toate acestea s-au petrecut nu fără ezitări, dificultăți și conflicte; dar, pentru Luca, experiența Duhului Sfânt făcută în Bisericile păgâno-creștine (împlinirea a *Gal* 3,1-5, cf. *Fap* 2,17) fundamentează și justifică intrarea în Botezul creștin a celor care primesc evanghelia, fără nicio discriminare.

10,46. Manifestările carismatice ale păgânilor se arată iudeo-creștinilor prezenți, ca efecte ale Duhului Sfânt.

Apropierea cu fenomene ale Rusaliilor este intenționată: și păgânii participă din plin la darul Duhului. Totodată, în acest text, „vorbirea în limbi”¹⁵⁴ se manifestă ca un fenomen diferit de cel din *Fap* 2,4, unde credincioșii asupra cărora s-a coborât Duhul vorbeau în *alte* limbi. Variantele lucane despre această carismă (*Fap* 2,4.11; cf. v. 13; 10,46; 19,6) trimit cu gândul la faptul că el nu ar mai fi cunoscut cu precizie fenomenul descris în *1Cor* 12–14. Luca autorul consideră glosolalia un semn al darului Duhului, ca o minune inițială mai degrabă, decât un fenomen permanent al vieții comunității¹⁵⁵.

Ca și la Rusalii (*Fap* 2,11), Luca adaugă, referindu-se la cei asupra cărora coborâse Duhul: „și preamăreau pe Dumnezeu”¹⁵⁶.

Conjuncția poate fi înțeleasă în sensul că păgânii vorbeau în limbi preamărind pe Dumnezeu. În acest caz, după cum scrie Dömer, Luca interpretează glosolalia ca o preamărire a lui Dumnezeu (*Fap* 2,11)¹⁵⁷. Dacă, în schimb, se lasă conjuncției valoarea sa coordonatoare, atunci ar fi vorba de două manifestări distincte ale Duhului Sfânt: glosolalia și lauda lui Dumnezeu (*Fap* 19,6)¹⁵⁸.

¹⁵² *existanai* („a se mira”: intransitiv și în *Lc* 2,47; 8,56; *Fap* 2,7.12; 8,13; 9,21; 12,16) se întâlnește în *Lc*: 3; *Fap*: 8; și de 6 ori în restul Noului Testament. „Cei ai circumciziei”: și în *Fap* 11,2 și în *corpus*-ul paulin: *Rom* 4,12; *Gal* 2,12; *Col* 4,11; *Tit* 1,10;

synerchesthai („a veni împreună cu”) e frecvent în *Fapte* (*Fap*: 16; *Mt*: 1; *Mc*: 2; *Lc*: 2; *In*: 2; *1Cor*: 7).

¹⁵³ „darul Duhului Sfânt”: un gen. epexegetic: darul care e Duhul Sfânt; expresia se întâlnește în *Fap* 2,38.

¹⁵⁴ *lalein glôssais*: *Fap* 2,11; 19,6; *Mc* 16,17; *1Cor* 12,30; 14,5.6.18.23.29.

¹⁵⁵ Vezi G. Dautzenberg, *Glôssa*, în EWNT 1, 613s.

¹⁵⁶ *Lc* 1,46; *Fap* 19,17, cf. 2,11.

¹⁵⁷ *Das Heil Gottes*, cit., 141.

¹⁵⁸ În acest sens, J. DUPONT, *La Première Pentecôte chrétienne*, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 492s.

10,47. Întrebarea lui Petru este retorică. Apostolul o adresează iudeo-creștinilor care l-au însoțit, Luca o adresează cititorilor. Răspunsul, evident, este negativ¹⁵⁹. „Cum să fie refuzat semnul celui care posedă deja realitatea care îl semnifică?”¹⁶⁰ Expresia „poate fi refuzat (*kôlyein*) Botezul...?”¹⁶¹ poate reproduce o întrebare pusă în decursul ritului baptesimal; Luca a folosit-o deja în *Fap* 8,36 (Botezul eunucului etiopian).

Păgânii au primit darul Duhului Sfânt¹⁶² ca iudeo-creștinii prezenți cărora li se asociază Petru, adică la fel ca apostolii la Rusalii: Luca ține să sublinieze (și *Fap* 11,15.17; 15,8). Iudeo-creștinii și păgâno-creștinii se află deci pe același plan.

În acest episod, revărsarea Duhului Sfânt precede conferirea Botezului. Acesta din urmă apare ca un răspuns la acțiunea Duhului, aproape ca un act de obedi-ență a Bisericii la acțiunea divină¹⁶³.

10,48. Scena se termină cu Botezul conferit „în numele lui Isus Cristos”¹⁶⁴. Din text rezultă clar că nu este același Petru cel care administrează sacramen-tul; faptul amintește de *1Cor* 1,17, chiar dacă Luca nu se inspiră din scrisoarea paulină, ci de la o tradiție, sau exprimă propria concepție despre apostol, al cărui minister este deasupra administrării Botezului rezervat membrilor Bisericii locale¹⁶⁵.

A doua parte a versetului împlinește funcția literară de pauză narativă: ser-vește la a da ideea de timp necesar pentru ca vestea evenimentului să ajungă la Biserica din Ierusalim. Din punct de vedere teologic, șederea (presupusă) lui Petru la Cezareea confirmă egalitatea și comuniunea totală de viață dintre iudeo-creștini și păgâno-creștini, pe deplin recunoscută de reprezentantul colegiului apostolic.

Această ședere a lui Petru în comunitatea păgâno-creștină din Cezareea amintește, desigur, de o ședere asemănătoare în comunitatea din Antiohia. Și totuși, o oarecare diferență! La Antiohia găsim un Petru ezitant, care cedează în fața creștinilor veniți din Ierusalim și își atrage reproșul lui Paul. La Cezareea, din contră, suntem în fața unui Petru puternic, care apără cauza păgânilor în fața Bisericii din Ierusalim. Petru din *Fapte* corespunde imaginii pe care Luca și-o face despre apostol, mai mult decât realității istorice.

¹⁵⁹ *mêti* prevede un răspuns negativ. .

¹⁶⁰ Ch. L'Eplattenier, 112.

¹⁶¹ *tou* + inf. după verbe de interzicere e clasic (Zerwick, n. 386); sensul poate fi consecutiv sau final.

¹⁶² „Duh Sfânt”, cu articol dublu ca în v. 44 (16 ori în *Fapte*). Pentru expresia *lambanein to pneuma...*, vezi *Fap* 2,38; 8,15.17.19.

¹⁶³ Pentru unii exegeți, menționarea Botezului ar fi redacțională; relatarea primară vorbea de o comuniune de masă (*Fap* 10,48 cu 11,3) (Löning, Dömer).

¹⁶⁴ *en tô(i) onomati...*; Luca utilizează și prep. *epi* (*Fap* 2,38) și *eis* (*Fap* 8,16; 19,5). „Isus Cris-tos”: expresia e solemnă: *Fap* 2,38; 3,6; 4,10; 10,36 etc.

¹⁶⁵ Stählin explică: cei care administrau Botezul erau de regulă tineri, pentru că, potrivit obicei-ului comun de atunci, cel al scufundării, trebuiau să coboare în apă împreună cu persoanele care urmau a fi botezate.

CAPITOLUL 11

Discursul lui Petru la Ierusalim: Fap 11,1-18

¹ Apostolii și frații care erau în Iudeea au auzit că și păgânii au primit cuvântul lui Dumnezeu. ² Când Petru a urcat la Ierusalim, cei circumciși îl muștrău ³ zicând: „Ai intrat la oameni care nu au [primit] circumcizia și ai mâncat împreună cu ei”. ⁴ Atunci Petru a început să le explice pe rând: ⁵ „Mă aflu în cetatea Iope și eram în rugăciune. Am avut în extaz o viziune: cobora ceva ca o pânză mare, lăsată din cer de cele patru colțuri, și a ajuns la mine. ⁶ M-am uitat cu atenție și am văzut în ea patrupezele pământului, fiarele sălbatice, reptilele și păsările cerului. ⁷ Am auzit atunci un glas care spunea: «Ridică-te, Petru, taie și mănâncă!» ⁸ Dar eu am zis: «Nicidecum, Doamne, pentru că niciodată nu a intrat în gura mea ceva impur sau necurat». ⁹ Însă glasul din ceruri mi-a spus a doua oară: «Ceea ce Dumnezeu a curățat, tu să nu [numești] impur». ¹⁰ Aceasta s-a petrecut de trei ori și din nou totul a fost ridicat la cer. ¹¹ Și iată, dintr-o dată, trei oameni trimiși din Cezareea la mine s-au oprit în fața casei în care mă aflam. ¹² Atunci, Duhul mi-a zis: «Mergi cu ei, fără nicio ezitare!». Au venit cu mine și acești șase frați și am intrat în casa omului. ¹³ El ne-a povestit cum a văzut un înger în casa lui, stând în picioare și spunându-i: «Trimite la Iope și cheamă-l pe Simon, care se numește Petru, ¹⁴ care îți va spune cuvinte prin care vei fi mântuit tu și toată casa ta!». ¹⁵ Când am început să vorbesc, Duhul Sfânt s-a coborât peste ei ca și peste noi la început. ¹⁶ Atunci mi-am adus aminte de cuvântul Domnului, care a spus: «Ioan a botezat cu apă, dar voi veți fi botezați cu Duhul Sfânt». ¹⁷ Așadar, dacă Dumnezeu le-a dat și lor același dar ca și nouă, pentru că au crezut în Domnul Isus Cristos, cine eram eu ca să-l pot împiedica pe Dumnezeu?”. ¹⁸ Când au auzit aceste [cuvinte], s-au liniștit și l-au glorificat pe Dumnezeu, zicând: „Deci Dumnezeu le-a dat și păgânilor convertirea spre viață”.

În această parte, care constituie epilogul relatării convertirii lui Corneliu, Luca reia și rezumă ceea ce a relatat mai înainte. Această repetiție are importanța sa. Din punct de vedere narativ, cititorul măsoară acum mai bine valoarea fundamentală a faptelor: intrarea păgânilor în Biserică este datorată unei voințe precise a lui Dumnezeu și nu este consecința refuzului lui Israel, o temă asupra căreia relatorul nu s-a oprit deloc. Teologic vorbind, există o noutate: acțiunea lui Petru este aprobată și deci legitimată de Biserica-mamă din Ierusalim, așa cum va fi oficializată ulterior în adunarea din Ierusalim (*Fap 15*).

Dar nu este totul. După cum pentru comunitatea din Samaria și apoi cea din Antiohia (*Fap 11,22*) și pentru comunitatea misiunii lui Paul (*Fap 15,7; 21; 17ss*), Luca ține să lege prima Biserică păgână-creștină din Cezareea cu Biserica din Ierusalim și să o introducă astfel în unitatea și continuitatea istorico-salvifică. „Prin comuniunea cu scaunul apostolic din Ierusalim, Bisericile locale sunt legate cu centrul istoriei mântuirii: Isus din Nazaret”¹.

¹ B. PAPA, 328.

În prima parte, este reformulată problematica inițială: nu problema Botezului păgânilor, ci cea iudaică a comuniunii la masă și deci a regulilor de puritate, problemă care însă este rezolvată creștinește (în perspectiva lucană) cu afirmarea inițiativei divine și a darului Duhului Sfânt: dar legat acum la o promisiune a lui Isus (*Fap* 11,16, cf. *Lc* 3,16) și care pune împreună mai mult coborârea Duhului asupra păgânilor cu revărsarea Duhului asupra apostolilor, și ea precedată de o promisiune a Celui Înviaț (*Fap* 1,5, cf. *Fap* 2). Totodată, e adevărat că răspunsul lui Petru în vv. 4-17 nu corespunde problemei din vv. 2-3.

Din punct de vedere istoric, primirea neamurilor în Biserică ridică inevitabil problema comuniunii de masă cu păgânii, ca problemă interioară comunității creștine. A lua masa separat (*Gal* 2,12b) nu putea să constituie soluția definitivă. Concreta comuniune de masă între iudeo-creștini și păgâno-creștini trebuia să aibă loc în numele „adevărului evangheliei” (*Gal* 2,12): dar aceasta semnifica depășirea purității rituale prescrise de Lege și comporta drept consecință îndepărtarea de iudaism.

11,1. Din moment ce Petru se oprește la Cezareea, știrea convertirii lui Corneliu are timp să ajungă la urechile apostolilor din Ierusalim și ale credincioșilor din întreaga Palestină², și anume din Biserica iudeo-creștină adunată în jurul colegiului apostolic. Și păgânii „au primit cuvântul lui Dumnezeu”³, adică nu doar au ascultat discursul lui Petru, dar s-au convertit și au primit Botezul.

Formularea este generală: convertirea lui Corneliu nu este un simplu fapt episodic. „Luca nu vrea să prezinte convertirea ca pe un caz izolat, neobservat, ci ca pe o schimbare fundamentală” (Haenchen).

Considerarea „păgânilor” va fi reluată în concluzie (v. 18) și deci vv. 1 și 18 servesc ca incluzie și dau epilogului o anumită autonomie.

11,2-3. Când Petru urcă (termen tehnic pentru călătoria la Ierusalim, situat la înălțime) în cetatea sfântă, nu are parte de o primire favorabilă⁴. El este contestat⁵ de către cei „ai circumciziei”, adică de iudeo-creștinii comunității⁶. Redactorul evită să numească explicit apostolii printre contestatari.

² *adelphoi*: sinonim cu „creștini” (cf. *Fap* 1,15); „Iudeea”, ca în *Fap* 10,37, indică întreaga țară, și nu doar Ierusalimul (după cum crede Stählin): Luca generalizează în acest verset.

³ *ton logon tou theou*: sinonim al predicării creștine, face parte din limbajul misionar (*Fap* 4,31; 6,2,7 etc.); expresia amintește în special *Fap* 8,14 într-un context asemănător.

⁴ Textul occidental scrie: „Petru deci, după un anumit timp, a vrut să meargă la Ierusalim; și chemă frații și îi încurajă. (Plecă) făcând multe discursuri prin câmpii, instruindu-i. Când ajunse la ei și le vesti lor harul lui Dumnezeu, frații circumciziei îl criticară...” După o tendință a sa, *D* accentuează rolul lui Petru: în cazul nostru, activitatea sa misionară.

⁵ *diakrinein* + *pros* + ac.: a se certa cu cineva pentru ceva; se poate înțelege ca o acțiune judiciară: a da în judecată pe cineva. Oricum, alegerea acestui verb e semnificativă: un ecou al conflictelor istorice în Biserică.

⁶ „Cei ai circumciziei” are sensul pe care îl întâlnim în *Fap* 10,45; Luca are în minte comunitatea iudeo-creștină din Ierusalim în întregul său, și nu un grup particular de iudaizanți (contra Wikenhauser, Kürzinger, Stählin, Papa), care va apărea doar în c. 15. Expresia, absentă în LXX și în literatura iudaică, se întâlnește mai ales în *corpus*-ul paulin și în mod semnificativ în *Gal* 2,12. Chiar dacă față de această expresie se admite o influență paulină asupra lui Luca, acesta din urmă însă nu depinde de *Gal*.

Reproșul nu privește direct admiterea păgânilor în Biserică – chiar dacă acesta este argumentul care îl interesează pe Luca, după cum demonstrează discursul lui Petru în vv. 4-17 –, ci doar problema comuniunii la masă. Luca rezumă simpla problematică din *Fap* 10,13-16.28a sau relatează un dat istoric transmis de tradiția prelucană?⁷ Oricum ar fi, problema a existat din punct de vedere istoric și Luca știe, după cum se arată în vv. 2-3; aceasta este arătată de *Gal* 2,11-14⁸ și era o problemă inevitabilă pentru iudeii convertiți la creștinism în contact cu păgâni creștini⁹. Dar tocmai comportamentul lui Petru în *Gal* dovedește că Luca a interpretat în modul său datul istoric: Petru devine acum apărătorul convins al intrării păgânilor în Biserică și deci al depășirii legii purității. Din punct de vedere istoric, Petru se arată de fapt deschis, dar nu a înfruntat ca învingător Biserica din Ierusalim cu privire la acest argument.

Problema comuniunii la masă nu era o problemă marginală: risca să împartă Biserica. A mânca cu păgânii, pentru un iudeu, nu semnifica doar a încălca anumite reguli¹⁰, ci a trăda propria identitate de israelit, de a aparține la un popor pe care Dumnezeu l-a separat de restul popoarelor.

11,4-16. Petru relatează acum sub formă de apologie ceea ce s-a petrecut și care a fost comportamentul său și o face „în ordine”¹¹, adică punct cu punct, cu intenția de a convinge auditorul și de a obține consensul Bisericii. „În discuția dinaintea Bisericii din Ierusalim, totul trebuie să fie luat de la capăt, pentru că aici trebuie descurcate ițele întregii problematice”¹².

Discursul este concis și comprehensibil doar pentru un cititor care este deja la curent cu desfășurarea faptelor. El conține anumite elemente de retorică antică: *narratio* cu probe (*probationes*) în *Fap* 11,12 și 11,15, ca și *peroratio* (concluzia), o condițională reală cu o întrebare retorică finală (*Fap* 11,17).

Luca pune esențial în lumină intervențiile supranaturale: diferitele viziuni și semnul decisiv, darul Duhului Sfânt¹³, întregul orientat să prezinte ceea ce s-a petrecut ca pe ceva voit de Dumnezeu.

⁷ Vezi B. PAPA, 333-337, care deduce din aceasta o tradiție prelucană pentru următoarele motive:

- Luca nu inventează disensiuni, ci tinde dimpotrivă, să le atenueze;
- tematica v. 3 nu e în sintonie cu răspunsul lui Petru (vv. 4-17) și nu e, de aceea, redacțională;
- problema mesei comune e, din punct de vedere istoric, comprehensibilă.

Vv. 2-3 sunt considerate redacționale de Dibelius, Haenchen, Conzelmann...

⁸ Papa (p. 235) subliniază asemănările între *Fap* 11,2-3 și *Gal* 2,11-14:

– aceeași problematică: comuniunea la masă între iudeo-creștini și păgâno-creștini (aceeași terminologie: *hoi ek peritomês* și verbul *synesthiein*, în *Fap* 11,2-3, și aceleași personaje: Petru și „cei ai circumciziei”).

⁹ „Oameni necircumciși”: lit.: „oameni având prepuț (*akrobystia*)”. În Noul Testament, *akrobystia* se întâlnește doar în *Fap* 11,3 și de 19 ori în *corpus*-ul paulin;

synesthiein („a mânca împreună”): *Lc* 15,2; *Fap* 10,41; 11,3; *1Cor* 5,11; *Gal* 2,12 în Noul Testament.

¹⁰ Vezi *Lev* 1,26-27; 11,4-23; *Dt* 14,4-8; cf. *Ez* 4,14; *Dan* 1,8; *Tob* 1,10s; *Iosif și Aseneth* 7,1; *Jub.* 22,16.

¹¹ *kathexês*, ca în prologul din *Lc* 1,3;

¹² *ektithesthai* („a expune”): verbul se întâlnește doar în *Fapte* (de 4 ori) în Noul Testament; în sens figurat și în *Fap* 18,20 și 28,23.

¹³ R. FABRIS, 345.

¹³ Vezi J. DUPONT, *Les discours de Pierre*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 101s.

Arta narativă impune a nu plictisi cititorul cu repetițiile. Dar în acest punct repetiția faptelor are importanța sa și Luca știe să introducă variații: el adaugă elemente necunoscute până acum cititorului și care completează relatarea însăși din *Fap* 10¹⁴; în afară de aceasta, naratorul prezintă faptele din punctul de vedere al lui Petru¹⁵ și dă întregului tonul unei apologii.

În sfârșit, în casa lui Corneliu s-a verificat o a doua Rusalie pe care Luca are grijă să o pună pe același plan cu prima: promisiunea Duhului Sfânt din partea lui Isus în *Fap* 1,5 și care este revărsat asupra apostolilor în *Fap* 2, sau ajunge la realizarea sa deplină doar acum, când Duhul se revărsă și asupra păgânilor¹⁶.

11,17. Versetul, formulat pe linia din *Fap* 10,47, exprimă concluzia logică a ceea ce precede, pe care cititorul nu poate decât să o împărtășească. Nu poate fi refuzat Botezul păgânilor care, la fel ca iudeo-creștinii (*Fap* 1,5), au primit darul Duhului Sfânt. Un asemenea refuz – de acum este clar – ar fi o opoziție la acțiunea însăși a lui Dumnezeu¹⁷.

Este presupusă legătura dintre Botez și darul Duhului Sfânt (vezi raportul dintre *Fap* 10,47 și 11,17): acesta din urmă, la rândul său, condiționat de credință¹⁸. „Duhul lui Dumnezeu și credința omului se întâlnesc în mod misterios și se unesc în intenția comună de a duce la capăt mântuirea”¹⁹.

Concluzia lui Petru nu mai ține cont de obiecția inițială (*Fap* 11,3) cu privire la comuniunea de masă. Argumentarea dusă înainte de Luca țintește mai degrabă la a sublinia fundamentul pe care se sprijină egalitatea credincioșilor veniți din păgânism cu a celor din iudaism, și anume darul Duhului Sfânt. Pe această bază este depășită problema pur/impur, ca și aceea a circumciziei, care va fi tratată în *Fap* 15.

11,18. Apologia lui Petru este convingătoare. Comunitatea din Ierusalim tace cu privire la obiecțiile²⁰ sale; mai mult, glorificându-l pe Dumnezeu²¹, recunoaște

¹⁴ Se află numărul iudeo-creștinilor din Iope care l-au însoțit pe Petru (*Fap* 11,12); în viziunea lui Petru sunt adăugate „fiarele sălbatice” (*Fap* 11,6, cf. 10,12); în *Fap* 11,15, autorul accentuează inițiativa Duhului Sfânt; și în v. 16 este adăugat un cuvânt al lui Ioan Botezătorul, prezentat deja în *Fap* 1,5 drept cuvânt al lui Isus și acum promis păgânilor.

¹⁵ A confrunța, de ex., *Fap* 10,10b-16 și *Fap* 11,5-10.

¹⁶ Vezi J. ZMIJEWSKI.

¹⁷ *Fap* 11,17 completează *Fap* 10,47. Textul occidental adaugă: a împiedica pe Dumnezeu să-l dea lor pe Duhul Sfânt, celor care credeau în el?: se arată tendința acestui text să sublinieze rolul Duhului Sfânt (vezi E. Delebecque, *op. cit.*, 241); făcând astfel, textul atenuază *pointe*-ul afirmației lui Petru (verbul *kôlyein* schimbă semnificația: nu mai e „a se opune”, ci „a împiedica”).

¹⁸ Construcția *pisteuein* + *epi* + ac. se întâlnește și în *Fap* 9,42; 16,31; 22,19 și *Mt* 27,42 (vezi ThWNT 6, 211, 30ss). Part. (cu sens ingresiv) poate să se refere doar la pron. *hêmin* precedent („nouă, care am crezut”), dar, mai probabil, include și dat. *autois* (= păgânilor: „celor care au crezut, cum am crezut noi”). Întrebarea finală a lui Petru se poate traduce: „cine eram (*êmên*: forma imperf. prima pers. sg.) eu pentru a fi capabil să mă opun lui Dumnezeu?” sau „cum puteam eu să fiu capabil să mă opun lui Dumnezeu?”.

¹⁹ KÜRZINGER, 299.

²⁰ *hêsychazein* („a se liniști, a tăcea”), în Noul Testament se întâlnește în *Lc* 14,4; 23,56; *Fap* 11,18; 21,14; și *1Tes* 4,11.

²¹ Temă dragă lui Luca: *Fap* 2,47; 3,8s; 10,46; 13,48 (adesea în *Evangelhie*: *Lc* 2,20; 5,25 etc.).

acțiunea divină în faptele din Cezareea. Ca și pentru Petru, și pentru Biserica mamă ceea ce s-a petrecut constituie o întorsătură importantă.

În deplină sintonie, cei prezenți îl laudă pe Dumnezeu pentru ceea ce, în gândirea lui Luca autorul, constituie un motiv fundamental al cărții: deschiderea Bisericii către lumea păgână, și aceasta, fără ruptura de Ierusalim, prin urmare, de istoria mântuirii.

Expresia generalizează cazul particular al lui Corneliu, care devine, în consecință, emblematic. Ea este în totalitate pozitivă: înțelegerea comunității din Ierusalim în a primi păgâni în Biserică e totală²². Ceea ce corespunde puțin realității istorice, dar și Luca o știe (*Fap* 15,1s.5): el are ca scop nu să descrie o situație concretă, ci să sublinieze importanța teologică a înrădăcinării Bisericii păgâno-creștine în cea iudeo-creștină; istoricul Luca este mereu, înainte de toate, un teolog.

Petru a inaugurat misiunea creștină către lumea păgână, după cum a inaugurat-o pe cea către iudei. În acest punct, Luca, urmând dezvoltarea teologico-narativă mai degrabă decât pe cea cronologică, poate să-i prezinte cititorului fondarea Bisericii din Antiohia, centru din care va pleca misiunea paulină.

3. Misiunea eleniștilor la Antiohia: *Fap* 11,19-30

Antiohia: prima Biserică păgâno-creștină: Fap 11,19-26

¹⁹ Așadar, cei care fuseseră împrăștiți după persecuția care a avut loc împotriva lui Ștefan au ajuns până în Fenicia, Cipru și Antiohia, dar nu predicau cuvântul decât iudeilor. ²⁰ Totuși, erau între ei unii bărbați ciprioți și cireneni, care au venit la Antiohia și care le-au vorbit grecilor, vestindu-l pe Domnul Isus. ²¹ Mâna Domnului era cu ei și a fost mare numărul celor care au crezut și s-au întors la Domnul. ²² Vestea despre ei a ajuns la urechile Bisericii care era în Ierusalim și l-au trimis pe Barnaba la Antiohia. ²³ Când a ajuns și a văzut harul lui Dumnezeu, el s-a bucurat și i-a îndemnat pe toți să rămână în Domnul, cu inimă neclintită. ²⁴ El era un om bun, plin de Duhul Sfânt și credință. Astfel, o mare mulțime s-a adăugat la Domnul. ²⁵ Atunci el s-a dus la Tars, ca să-l caute pe Saul. ²⁶ Când l-a găsit, l-a adus la Antiohia. Un an întreg au luat parte la adunările Bisericii și au învățat o mulțime numeroasă. În Antiohia, discipolii au fost numiți pentru prima dată creștini.

Luca își îndreaptă acum atenția asupra fondării comunității din Antiohia și la dezvoltarea care o predispune să devină un important centru de misiune²³. După

²² *dounai tēn metanoian eis zōēn* (*Fap* 5,31; 5,20): pentru Luca, *metanoia* („convertire, pocăință”) este primul pas în drumul omului către mântuire (J. DUPONT, *La conversion dans les Actes des Apôtres*, în *Études sur les Actes des Apôtres*, cit., 462; el identifică *metanoia* cu pocăința; Luca ar gândi în perspectiva iudeului care vede în păgân un păcătos). Deși dar al lui Dumnezeu, întrucât îi oferă omului ocazia de a se căi (și *Înț* 11,23; 12,10.12 cit. de R. Pesch; de notat că Luca nu raționează încă după categoriile teologiei posterioare despre har, adică nu se gândește la harul *preveniens*), *metanoia*, pentru Luca, implică acțiunea omului și are deci o conotație morală: a se îndepărta de păcat. Acțiunea lui Dumnezeu și acțiunea omului nu se exclud, ci din această întâlnire se naște noua relație dintre Dumnezeu și om (vezi F. BOVON, *Luc le Théologien*, cit., 299.306; M. DÖMER, *Das Heil Gottes*, cit., 103). „Viața”, în limbajul creștin preluat de Luca, e sinonimă cu „mântuire”: mântuire deja comunicată de Dătătorul Vieții (*Fap* 3,15) prezent în ea (R. Pesch).

²³ De notat *crescendo*-ul catehetic: credința creștină este vestită mai înainte (v. 20), apoi consolidată (v. 23), în cele din urmă aprofundată (v. 26) (B. PAPA, 343).

Luca, la Antiohia pentru prima oară trăiesc împreună iudeo-creștini și păgâno-creștini.

În traseul narativ al autorului este tocmai acesta momentul oportun de a raporta faptul, dat fiind că Petru a pornit misiunea către păgâni botezându-l pe Corneliu. Ba, mai mult, apologia lui Petru, expusă anterior (*Fap* 11,3-16), conferă în ochii cititorului un caracter de legitimitate faptelor eleniștilor în Antiohia.

Din punct de vedere narativ, autorul se agață direct de *Fap* 8,1b.4. Astfel făcând, nașterea Bisericii din Antiohia apare ca un fruct al răspândirii evangheliei în urma persecuției creștinilor din Ierusalim, o temă dragă lui Luca. Continuitatea istorico-salvifică dintre Ierusalim și Antiohia este asigurată datorită eleniștilor „răspândiți” la Ierusalim, care fac legătura între colegiul apostolic care i-a instituit pe cei Șapte (*Fap* 6,1-6) și o Biserică ce se deschide către lumea păgână²⁴.

Pe de altă parte, în aceste versete, naratorul pregătește și continuarea cărții, punctând atenția asupra Antiohiei, viitorul centru al răspândirii misionare, și asupra protagoniștilor Barnaba și Saul, pe care cititorul îi cunoaște deja și care acum sunt asociați în vederea viitoarei lor misiuni în comun (*Fap* 13-14).

Dacă Luca reia abia acum firul narativ suspendat în *Fap* 8,1.4, o face pentru fidelitatea față de programul exprimat în *Fap* 1,8 și amintit în *Fap* 8,1b: evanghelizarea Iudeii și Samariei.

Din punct de vedere literar, există un contrast net între relatarea amplă a convertirii lui Corneliu și relatarea scurtă a acestor versete despre întemeierea Bisericii din Antiohia, atât de importantă în istoria creștinismului. Deja aceasta arată că Luca nu avea multe tradiții la dispoziție; el a construit un fel de scurt jurnal adunând ceea ce știa și dând amprenta sa întregului²⁵.

Se poate foarte ușor subdivide totul în trei mici unități cu structură paralelă și cu un appendice concludiv:

1. – Sosirea celor răspândiți la Antiohia (vv. 19-21);
– evanghelizare;
– succes.
2. – Sosirea lui Barnaba la Antiohia (vv. 22-24);
– exortatie;
– succes.
3. – Sosirea lui Saul la Antiohia (vv. 25-26c);
– învățătură;
– succes²⁶.

Appendice: se naște definiția de „creștini” (v. 26d).

²⁴ Vezi și termenul „discipoli”, care, nu întâmplător, apare în *Fap* 6,1 și 11,26.

²⁵ Haenchen și Schille vorbesc de un „sumar”; dar vezi critica lui C. K. Barrett (545s): Luca transmite tradiții de evenimente unice și specifice și nu generalizează o situație sau un comportament. De notat și prevalența aor. asupra imperf. caracteristic sumarelor.

²⁶ Împărțirea în trei este în general acceptată, cu mici variații de perspectivă; A. Weiser considera v. 26d ca o a patra parte. În fiecare unitate Luca introduce și un element propriu:

- „mâna Domnului era cu ei” (v. 21): fundament divin al succesului;
- „era, de fapt, un om bun” (v. 24): descrierea lui Barnaba;
- „discipolii au fost numiți creștini” (v. 26) (așa ZMIJEWSKI, 439).

Aparent deci autorul reia firul narativ întrerupt în *Fap* 8,1. S-ar putea crede că el urmează o sursă scrisă antiohenă, introducând în ea material propriu (*Fap* 8,5-40; 9,31 – 11,18): o metodă de lucru care i-a folosit în compunerea lui *Lc*, unde urmează *Evanghelia după Marcu*, înglobând în ea tradiții de proveniență diferită. Dar *Fap* 11,19ss nu are caracterul narativ care s-ar aștepta de la o sursă scrisă întreruptă în *Fap* 8,1 și reluată acum: informațiile sunt puține și stilul tipic lucan. În realitate, redactorul a pus împreună vești răspândite (scrise sau orale) provenind în mare parte de la tradiții antiohene și pe care le-a modificat după propria linie interpretativă²⁷.

Este dificil însă să se individualizeze elementele tradiționale care pot să conțină date istorice, tocmai pentru că trebuie să se țină cont de o reelaborare redacțională.

– În vv. 19,20, informația că iudeo creștinii din Cipru și din Cirene au desfășurat misiuni în Fenicia, Cipru și Antiohia se servește de o bază istorică. Informația nu corespunde, de fapt, liniei lucane, potrivit căreia prima misiune în Cipru ar trebui să fie atribuită lui Barnaba și Saul (*Fap* 13); știrea, de altfel, nu este tendențioasă, cel puțin pentru faptul că Luca nu vorbește despre misiuni și despre nașterea nucleelor creștine prin opera creștinilor anonimi.

Mai puțin sigure din punct de vedere istoric, celelalte date ale acestor versete: misionarii din Cipru și Cirene trebuie identificați cu eleniștii grupului lui Ștefan răspândiți de persecuția din Ierusalim (*Fap* 8,1b.4)? E foarte probabil²⁸, dar nu lipsesc dubiile. Legătura dintre *Fap* 8,1.4 și 11,19 e redacțională²⁹ și corespunde bine la intenția istorico-salvifică lucană de a lega Biserica mixtă din Antiohia cu cea din Ierusalim.

Se poate deci afirma că creștinii în cauză au mers în nume propriu din Cipru și Cirene în metropola Antiohia?³⁰ Aceasta din urmă, capitala provinciei romane a

²⁷ Așa, J. Dupont, Lüdemann, Weiser, G. Schneider, Roloff, Zmijewski, Barrett. Teoria izvoarelor, susținută de Harnack, J. Jeremias, Bultmann, Wendt, e puternic criticată astăzi (vezi HAENCHEN, 312s). Dar Haenchen (și deja Bauernfeind) cade în excesul opus: Luca ar fi construit integral întregul, deducând faptele de la o tradiție oarecare, ca *Fap* 13,1 (listă de nume), *Fap* 4,36s (origine cipriotă a lui Barnaba), informație despre venirea lui Barnaba și Paul la Ierusalim.

²⁸ Haenchen îi identifică cu Lucius din Cirene, Simon, zis Niger, (din lista din *Fap* 13,1) și cu același Barnaba, originar din Cipru (*Fap* 4,36).

²⁹ Nu se poate vedea deci în v. 19a, reluarea unui izvor întrerupt în *Fap* 8,1.4.

³⁰ J. Taylor (*Les Actes des deux Apôtres*, cit., 58ss), bazându-se pe analiza *Faptelor* făcută de Boismard și Lamouille, consideră că vv. 19 și 20 conțin două tradiții independente: un document releva că creștinii anonimi din Cipru și din Cirene le „vorbeau” grecilor (= păgânilor) la Antiohia și aceștia din urmă s-au convertit. Luca întregește cu o altă informație care menționa misiunea eleniștilor dispersați din Ierusalim la iudeii din Fenicia, Cipru și Antiohia. Taylor scrie: „În sine, nu este neverosimil că în Cipru și în Cirene iudeii convertiți la creștinism ar fi fost atrași de metropola siriacă și de populația sa iudaică numeroasă și că au vrut să ducă mesajul lor la populația păgână care, în acea perioadă, era atât de receptivă față de propaganda iudaică” (p. 64).

Propunerea lui Taylor depinde de validitatea ipotezei lui Boismard și Lamouille.

De partea sa, Barrett (p. 546) se întreabă dacă Luca a voit să evite să arate că comunitatea din Antiohia s-a născut independent de Ierusalim, din lucrarea unui grup anonim. Altă posibilitate (p. 547): Luca ar fi putut să fi folosit o credință antiohenă care ținea să pună în lumină legătura directă cu martirii (Ștefan) și confesorii primei Biserici din Ierusalim.

Siro-Ciliciej, era a treia sau a patra metropolă după Roma, Alexandria și, probabil, Seleucia pe Tigru³¹. Era o colonie iudaică³² consistentă, cu un succes renumit la grecii din oraș³³. Creștinii – eleniști din Ierusalim sau nu – ajunși în Antiohia ar fi putut ușor să se adreseze acestor necircumciși aderenți la sinagogă.

Apare în v. 19c o altă tendință tipic lucană și care, probabil, trebuie atribuită redacției: prioritatea istorico-salvifică a lui Israel; afirmând-o, Luca reușește să-i dea cititorului și impresia că Petru a fost cel care a inaugurat prin convertirea lui Corneliu deschiderea la lumea păgână, conform cu viziunea lucană. Redactorul concentrează în Antiohia o acțiune misionară adresată păgânilor temători de Dumnezeu, o activitate care, din punct de vedere istoric, putea să fi fost deja desfășurată de misionari anonimi în Cipru și în Fenicia³⁴.

– În vv. 22-24 este în discuție trimiterea lui Barnaba de la Ierusalim la Antiohia. Este probabil³⁵ ca Biserica din Ierusalim să fi avut preocupări pentru bunul mers al tinerei comunități mixte de la Antiohia și să trimită reprezentanții săi. Dar în sumarul lui Luca, trimiterea lui Barnaba din partea Bisericii-mamă corespunde prea mult cu un tipic motiv redacțional³⁶; și, în special în cazul nostru, autorul are interesul să sublinieze cu această „vizită”³⁷ unitatea noii Biserici cu Biserica-mamă. „Ierusalimul legalizează prin trimiterea sa (a lui Barnaba) – după voința lui Luca! – misiunea la păgânii din Antiohia”³⁸. În acest fel, Luca istoricul, care îi atribuie în special lui Barnaba un rol de mediere (*Fap* 9,27), leagă de apostoli importanta Biserică din Antiohia neîntemeiată de apostoli.

Haenchen consideră în consecința acestor versete o construcție redacțională și îl enumeră pe Barnaba printre evanghelizatorii eleniști care au lucrat în Fenicia, în Cipru și care au fondat Biserica din Antiohia. Foarte probabil însă Barnaba nu aparținea grupului eleniștilor răspândiți. „Deși iudeu din diaspora Ciprului, el nu făcea parte din cercul eleniștilor, ci din cercul de limbă aramaică, fără să împărtășească, totodată, reticența lor față de misiunea către păgâni”³⁹.

Venirea lui Barnaba, ulterioară nașterii comunității din Antiohia, poate fi considerată istorică: poate din motive personale, Barnaba s-a stabilit la Antiohia și a dat acestei Biserici tinere un impuls decisiv în dezvoltarea sa⁴⁰. Luca a modificat această tradiție pe linia gândirii sale și a făcut din sosirea lui Barnaba la Antiohia o „vizită” destinată să creeze legătura cu Ierusalimul.

³¹ Vezi IOSIF FLAVIU, *Bell.* 3,2,4,§ 29. Populația este estimată între 150.000 și 600.000 de locuitori.

³² Între 20.000 și 60.000 de membri.

³³ Iosif Flaviu spune că la Antiohia iudeii „atrăgeau continuu la riturile lor religioase un mare număr de greci, făcând parte, într-un fel oarecare, din comunitatea lor” (*Bell.* 7,3,4, §45).

³⁴ Vezi ROLOFF, 178; RIESNER, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, cit., 96s cu nota 5.

³⁵ Vezi vizita semi-oficială a „celor ai lui Iacob” (*Gal* 2,12); și *Fap* 15,1.

³⁶ Vezi *Fap* 8,14; 9,32.

³⁷ O poate deduce din *Fap* 4,36s și 13,1.

³⁸ F. MUSSNER, *in loco*.

³⁹ Roloff, 178.

⁴⁰ Așa, Roloff, Lüdemann, R. Pesch. Luca însuși, deja începând cu v. 23, uită că e vorba de o „vizită” și îl arată pe Barnaba prezent stabil în Antiohia (*Fap* 13,1).

– Vv. 25-26c informează că Barnaba a mers să-l caute pe Saul din Tars și că apoi au lucrat împreună în Antiohia pentru un an. Este dificil să se facă o judecată despre valoarea istorică a informației. Dacă nu ridică dubii colaborarea la Antiohia (cf. *Gal* 2,1.13; *1Cor* 9,6), călătoria lui Barnaba la Tars, în schimb, ar putea să-i fi fost sugerată lui Luca din *Fap* 9,30 și din lista celor numiți în *Fap* 13,1⁴¹.

Referirea la perioada de „un an”, după Lüdemann⁴², aparține unei tradiții: este o informație concretă, nemotivată într-un context care dă elemente tradiționale dispersate. Totodată, pare că Luca ignoră timpul de peste 12 ani trecuți între prima și a doua vizită a lui Paul la Ierusalim (*Gal* 2,1): este posibil deci ca Saul să fi mers la Antiohia și să fi lucrat acolo împreună cu Barnaba pentru o perioadă mai mare: el a desfășurat un rol de responsabilitate în această Biserică (*Fap* 13,1)⁴³.

De ce, atunci, Luca vorbește despre „un an”? După Schmithals⁴⁴, aluzia la timpul scurt servește redactorului să-l pună cât mai curând posibil pe Saul din nou în contact cu comunitatea-mamă din Ierusalim. Dar, pentru Luca, durata de un an, în contextul activității misionare, e un timp lung, și nu scurt⁴⁵: el vrea mai degrabă să consolideze legătura dintre Saul și Barnaba și să-i pregătească pentru următoarea lor misiune (*Fap* 13s).

– Nu creează dificultăți ultima informație din v. 26: „În Antiohia, discipolii au fost numiți pentru prima dată creștini”: o informație în afara contextului și deci provenită de la tradiție.

Dacă discipolii lui Isus sunt desemnați cu acest termen care nu a fost dat de ei înșiși, înseamnă că ei s-au distins de-acum, ca grup religios, de iudei și de păgâni. Cadrul care rezultă din *Gal* 2,1-14 o confirmă: acolo se subliniază profilul unei comunități în care există comuniune la masă între iudeo-creștini și păgân-creștini și unde nu i se cere grecului convertit să se supună circumciziei.

Introducerea păgânilor convertiți într-o comunitate iudeo-creștină nu putea să nu ridice probleme teologice (validitatea Legii lui Moise) și de trăire împreună în interiorul Bisericii și al sinagogii. Ce decizii trebuie luate? Libertatea față de regulile purității și deci de iudaism poate să se fi petrecut progresiv. Probabil, inițial se cerea circumcizia convertiților de la păgânism și ulterior s-a ajuns să nu se mai ceară. Dar un pas de acest fel nu se explică cu motive doar exterioare, ca repulsia instinctivă a grecului pentru un asemenea rit sau creștere numerică a convertiților. Trebuiau motive solide teologice pentru o asemenea depășire a Legii. În acest punct, sosirea lui Barnaba și a lui Saul la Antiohia a fost decisivă.

⁴¹ Haenchen, A. Weiser, G. Schneider. Îl consideră istoric: Roloff, R. Pesch. Pentru Roloff, Luca a văzut în Saul – pe care îl cunoscuse la Ierusalim – omul adaptat pentru sarcina Bisericii din Antiohia: a primi păgânii convertiți, tot mai numeroși. Dar Barnaba l-a cunoscut pe Saul la Ierusalim? Vezi *Gal* 1,19 și *Fap* 9,27, probabil redacțional.

⁴² *Op. cit.*, 143.

⁴³ Vezi și J. BECKER, *Paulus*, cit., 108.

⁴⁴ *Op. cit.*, 111.

⁴⁵ Vezi, de exemplu, *Fap* 18,11, cf. vv. 9-10, și, în general, durata mică a șederii misionarilor într-o cetate, în *Fap* 13-14 etc.

Haenchen⁴⁶ subliniază două consecințe importante pe care le comportă definiția de „creștin”:

- în ochii romanilor, creștinii nu se mai bucură de protecția care deriva din religia iudaică drept *religio licita*;
- se naște pentru Biserică problema teologică a continuității cu Israelul: ce loc au „creștinii” în istoria mântuirii?

11,19. Legătura cu Fap 8,4 este relațională (nu este urmarea unei surse): Luca reia acum literal începutul din Fap 8,4⁴⁷, nu pentru a deschide relatarea misiunii în Samaria și de-a lungul coastei palestinienne (Fap 8–10), ci, mai departe, în Fenicia, în Cipru și până în Antiohia. „Cu Fap 11,19 începe deci descrierea împlinirii părții finale a promisiunii din 1,8b: «Până la marginile pământului»”⁴⁸. Persecuția este pământul fecund al evanghelizării⁴⁹. „Persecuții... devin martori și mesageri ai aceleiași evanghelii care era persecutată în persoanele lor”⁵⁰.

Luca prezintă deci în acest moment o misiune care trece dincolo de Palestina:

– Fenicia, litoralul la nord de muntele Carmel până la fluviul Eleuter⁵¹, o lungime de 120 de km și o lățime de aproape 12 km. Regiunea includea orașele Ptolemais, Tir, Sidon⁵² și făcea parte din provincia romană a Siriei.

– Insula Ciprului, din 22 î.C., provincie senatorială cu un proconsul cu reședința la Pafos, era patria lui Barnaba (Fap 4,36) și a lui Mnason (Fap 21,16).

– Antiohia, frumoasa și depravata metropolă, situată pe Oronte, la 35 km de mare, a fost fondată de Seleuciu I Nicator, în jurul lui 300 î.C.⁵³

Răspândirea evangheliei⁵⁴ continuă (Fenicia e deasupra Cezareei), dar nu urmează o linie regulată până la Antiohia. Luca numește și Cipru și pare să prezinte un *flash* despre prima răspândire în afara Palestinei prin opera anonimilor pe care el îi identifică global cu eleniștii alungați din Ierusalim. Și se concentrează asupra Antiohiei, viitoarea „capitală a evanghelizării păgânilor”⁵⁵, spre care este orientat interesul său.

⁴⁶ *Op. cit.*, 316.

⁴⁷ *hoi men oun diasparentes... diêlthon*;

men oun introduce o relatare și e tipic *Faptelor*: de 27 ori; și în Lc 3,18 și de 4 ori în restul Noului Testament; *dierchesthai* („a parcurge”): Lc: 10; Fap: 21; de alte 11 ori în Noul Testament.

⁴⁸ L. Tosco, *op. cit.*, 163.

⁴⁹ Luca folosește *thlipsis* („suferință”), frecvent în LXX, pentru a indica opresiunea suferită de popor. Prep. *apo* (în *apo thlipseôs*) indică punctul de plecare și cauza, *epi Stephanô(i): epi* cu dat.: „din cauza, sau cu ocazia (morții) lui Ștefan”; sau cu valoare temporală: „sub, în timpul lui”. Textul occidental (*D*) alege *apo tou St.*: „provenind (de la uciderea) lui Ștefan” (probabil, pentru a evita ideea responsabilității care poate fi sugerată de *epi*).

⁵⁰ KÜRZINGER.

⁵¹ Frontierele nu sunt precise și variază de la un istoric antic la altul: Pliniu cel Bătrân include și Iope (*Hist. nat.* 5,69) și Flavius Iosif include Cezareea (*Ant.* 15,333).

⁵² Luca știe că erau acolo comunități creștine: la Tir (Fap 21,3s), la Ptolemais (Fap 21,7), la Sidon (Fap 27,3).

⁵³ Azi Antakiya, în Turcia.

⁵⁴ *lalein ton logon*: Fap 4,29.31; 8,25; 13,46; 14,25 etc.

⁵⁵ C. GHIDELLI.

Scriind că eleniștii predica cu cuvântul doar⁵⁶ iudeilor, autorul sacru rămâne fidel schemei istorico-salvifice; în același timp, el sugerează că noutatea Antiohiei s-a petrecut doar după convertirea lui Corneliu prin opera lui Petru.

11,20. Luca introduce o informație mai precisă în ambientul v. 20: iudeo-creștinii din Cipru și din Cirene⁵⁷, pentru prima oară, au adresat mesajul evanghelic grecilor, adică celor necircumciși⁵⁸. Autorul știe aceasta de la o tradiție independentă de v. 20?⁵⁹ Oricum, el îi identifică cu eleniștii alungați din Ierusalim.

La originea importantei comunități a Antiohiei sunt deci creștinii anonimi, ca și la originea Bisericii din Roma. Nașterea Bisericii mixte din Antiohia, principalul centru al răspândirii cuvântului, nu a fost programată și nu trebuie atribuită protagoniștilor oficiali: omul propune și Dumnezeu dispune! Creștinii anonimi sunt necesari în misiunea Bisericii ca protagoniștii oficiali. „Această dialectică între responsabilitatea tuturor și datoria specifică a unora se desfășoară într-o atmosferă de comuniune și de colaborare (8,14; 11,22), care permite întregii comunități creștine să se nască și să se dezvolte sub semnul unității”⁶⁰.

Fiind vorba de păgâni⁶¹, Luca prezintă conținutul evangheliei vestite⁶² după o formulă concisă, în uz în Biserica elenistă: „Domnul Isus”⁶³. Este proclamația fundamentală și o profesiune de credință a Bisericii păgân-creștine de limbă greacă (*Rom* 10,9; *1Cor* 12,3; *Fil* 2,11). Invocația „Domnul” nu a fost reluată din cultul păgân, dar se naște în comunitatea iudeo-creștină palestiniană (*1Cor* 16,22)⁶⁴. Credinciosul recunoaște suveranitatea lui Isus înviat, prezent în mod salvific în comunitate și așteptat în glorie la sfârșitul timpurilor. Această proclamație va fi cauza neînțelegerii dintre creștini și cultul imperial, ca și cu politeismul.

⁵⁶ *ei mê monon* („dacă nu doar”): și *Lc* 5,21 (dif. *Mc* 2,7); *Lc* 6,4 (dif. *Mc* 2,26).

⁵⁷ În Cirenaica, la fel ca și în Cipru, erau comunități iudaice consistente; Cipru, la fel ca și Cirenaica, făcea parte din anticul imperiu Ptolemaic; sunt menționate împreună în *1Mac* 15,23 (vezi M. HENGEL, *Il Paolo precristiano*, cit., 163s, nota 23; J. Taylor, *op. cit.*, 64s).

⁵⁸ Manuscrise importante, ca *Vaticanus*, citesc *hellênistas* în loc de *hellênas*. Contextul (contrapozitie între „doar iudei” din v. 19 și „greci” din v. 20) și progresul narativ (după convertirea lui Corneliu) favorizează lecția *hellênas*, în afară de cazul în care *hellênistas*, care nu are un sens determinat în *Fapte* (în 6,1 = iudeo-creștinii de limbă greacă; în 9,29 = iudei de limbă greacă), nu semnifică în acest caz: non-iudei de limbă greacă (cum consideră Barrett). Dar *hellênistas* putea să aibă deja o astfel de semnificație pe timpul lui Luca? (G. SCHNEIDER II, 89, nota 22) Probabil, lecția *hellênistas* s-a născut pentru a-i lăsa lui Petru prioritatea misiunii către păgâni (Roloff).

⁵⁹ Nu convinge ipoteza lui Schmithals, Schille: Luca ar deduce aceasta din *Fap* 4,36 și *Fap* 13,1. În acest caz, el, căruia îi place să citeze pe nume protagoniștii, nu ar fi ignorat să îi redea (de ex., Luciu din Cirene), cu atât mai mult cu cât informația privește fondarea Bisericii din Antiohia. În afară de aceasta, de ce vorbește de anonimi din Cipru, dacă nu sunt puși în lista din *Fap* 13,1 și nu îl consideră pe Barnaba ca fondator? Pentru prezența iudeo-creștinilor din Cipru și din Cirene la Ierusalim, vezi *Fap* 4,36; 6,9; 21,16; *Mc* 15,21.

⁶⁰ B. PAPA, 343.

⁶¹ „Grec” e sinonim cu „păgân” în ambientul iudeo-creștin; vezi *Fap* 14,1.2; 18,4; 19,10.17 etc.; *Rom* 1,16; 2,9.10; 3,9; *1Cor* 1,24 etc.

⁶² *euaggelizesthai* (la mediu), sinonim cu „a vesti evanghelia”, e frecvent în opera luciană (*Fap* 5,42; 8,4.35; 15,35 etc.) și în Paul.

⁶³ Textul occidental (*D*) completează: Isus *Cristos*.

⁶⁴ Reflecție despre *Ps* 110,1 (cf. *Mc* 12,35ss etc.). Vezi AA.VV., *Gesù Cristo*, Città Nuova, Roma 1981, 51ss.64ss.

În aceste versete, Luca vorbește despre convertirea celor necircumciși, fără însă să facă aluzie la problemele și consecințele practice și teologice pe care un asemenea eveniment le comportă.

Faptul, în afară de aceasta, are drept consecință o schimbare totală a concepțului de misiune. Nu mai mult, ca și pentru Isus, și cea dintâi comunitate din Ierusalim, o atenție îndreptată exclusiv convertirii lui Israel pentru a face din acesta „lumina neamurilor”, pe linia profeților (*Is* 2,2s; 66,18ss; *Mih* 4,1s), ci o chemare adresată de-acum tuturor oamenilor printr-o proclamare care se răspândește universal. În această perspectivă, prioritatea lui Israel devine doar o prioritate de onoare, și nu una funcțională.

11,21. Luca încheie prima unitate cu un sumar scris în stilul biblic familiar lui⁶⁵, cu teme tipice lui: protecția divină, motivul convertirii și succesul misionar.

El reorientează totul la autorul prim al fecundității misionare: Dumnezeu. Motivul creșterii primește acum un sens nou: nu este doar fructul binecuvântării divine și, ca atare, de durată⁶⁶, ci este și semnul că Dumnezeu aprobă deschiderea Bisericii către lumea păgână.

Tema de fond a adeziunii la creștinism și a convertirii reia formulări care apar în alte sumare⁶⁷.

Găsim în acest verset de două ori termenul *Kyrios*. El se referă la Dumnezeu prima oară și, logic, și a doua oară: „a se converti la Domnul” ar însemna atunci, din partea păgânului, să accepte credința monoteistă pe linia *Fap* 14,15; 15,19; *1Tes* 1,9. În contextul nostru însă, sensul este mai degrabă cristologic⁶⁸. „Convertirea lor implică în mod sigur recunoașterea Dumnezeului unic al revelației biblice; dar (Luca) preferă să-l desemneze în aspectul său mai caracteristic, recunoașterea domniei pe care Dumnezeu a dat-o lui Isus înviindu-l din morți”⁶⁹.

11,22. Versetul are paralela sa în *Fap* 8,14; totodată, apostolii⁷⁰ nu au trimis unul din Cei Doisprezece⁷¹, ci pe Barnaba, care apoi a rămas acolo. Redactorul a

⁶⁵ „Mâna Domnului era cu el”: expresia se întâlnește în *2Sam* 3,12 (= *2Rg* 3,12 LXX); vezi și *1Sam* 22,17; *2Sam* 14,19; *1Cr* 4,10; și în opera lukană, în special *Lc* 1,66; cf. *Fap* 4,28; 7,25; 13,11.

⁶⁶ Verbul „a fi” la imperf. Vezi ZINGG, *Das Wachsen der Kirche. Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie*, Fribourg-Göttingen 1974, 223.

⁶⁷ Verbul *epistrephein*: „a se întoarce”, cu sensul de „a se converti”, e tipic lui Luca: *Fap* 3,19; 9,35; 14,15; 15,19; 26,18.20; 28,27 (*Mt*: 1; *Mc*: 1 citat; *2Cor* 3,10; *1Tes* 1,9);

arithmos („număr”) în tema creșterii: *Fap* 4,4; 6,7; 16,5. Expresia „a se converti la Domnul” face parte din vocabularul creștin (în general, cu prep. *pros*): *2Cor* 3,16, cf. *1Tes* 1,9; *Lc* 1,16; *Fap* 9,35, cf. *Fap* 14,15; 15,19; 26,18; Luca folosește prep. *epi*.

⁶⁸ Pentru construcția (*Koiné*): substantiv (*arithmos*) fără art. urmat de adjectivul (part. *pisteusas*) cu art., vezi ZERWICK, n. 192. Textul occidental omite art. în fața part. și citește deci: „Un mare număr, crezând, s-a convertit...”.

⁶⁹ J. DUPONT, *Repentir et conversion*, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 427.

⁷⁰ „apostolii” sunt subiectul implicit al lui *exapesteilan* la pl.; verbul compus *exapestellein* („a trimite”) e tipic lui Luca: *Lc*: 4; *Fap*: 7; încă de două ori în *Gal* în Noul Testament. „Au trimis la Antiohia”: prep. *heôs* („până la”) e improprie. Textul occidental adaugă verbul *dierchesthai* și citește: „au trimis să parcurgă până la Antiohia”, dând impresia că Barnaba vizitează comunitățile cuprinse între Ierusalim și Antiohia.

⁷¹ Conzelmann: în afara Palestinei, în concepția lui Luca, merg nu apostolii, ci delegații lor.

construit această informație din motive teologice, mutându-l pe Barnaba din Ierusalim (*Fap* 4,36) la Antiohia (*Fap* 13,1)? Informația, oricum, corespunde faptelor, pentru că Barnaba era unul dintre responsabili Bisericii antiohene (*Fap* 13,1; *Gal* 2,1.13). Desfășurând un rol de mediere, el garantează legitimitatea noii comunități și asigură legătura cu Biserica din Ierusalim⁷². Această înrădăcinare a primei comunități mixte în Biserica-mamă este importantă în intenția cărții: ea stabilește continuitatea istorico-salvifică⁷³.

11,23. Stilul de edificare frecvent în Luca⁷⁴.

„Barnaba, în numele Bisericii din Ierusalim, aprobă pe deplin ceea ce este făcut în Antiohia. Este deci aici certitudinea că modul de a acționa al acestei Biserici este în continuitate cu misiunea dată de Isus apostolilor”⁷⁵.

Barnaba nu poate decât să recunoască acțiunea lui Dumnezeu în noua comunitate⁷⁶. Bucuria, semn al mântuirii, este reacția caracteristică a credinciosului, a lui Barnaba în special, la vederea convertirii păgânului⁷⁷.

Barnaba desfășoară ceea ce este o misiune indispensabilă după harul convertirii: a îndemna la perseverență, adică a se obliga la o viață morală și la fapte de iubire, în comuniune cu frații, după stilul vieții creștine⁷⁸. „Verbul «a exorta» (*parakaleô*) este un termen tehnic al vestirii cuvântului, cu care se exprimă acțiunea profetico-didactică de aprofundare a misterului creștin”⁷⁹.

⁷² ROLOFF. În perspectiva lui Luca, el nu a fost trimis pentru a rezolva tensiunile inevitabile și conflictele interne.

⁷³ De notat în verset: pasivul verbului *akouein*: *êkousthê* („a fost auzit”): folosit doar aici în opera lui Luca; un biblicism pe care redactorul l-a luat din *Is* 5,9, o dată cu expresia *eis ta ôta* („la urechile”) (cf. *Lc* 1,44);

ho logos cu sensul de „veste” (nu de „cuvânt”, nici de sinonim al mesajului creștin);

hê ekklesia hê ousê en + nume de loc: această construcție participială se întâlnește doar aici în *Fapte*, dar e caracteristică lui Paul (*Rom* 16,1; *1Cor* 1,2; *2Cor* 1,1). Pentru o construcție participială asemănătoare, vezi: *Fap* 5,17; 13,1; 28,17 (în aceste ultime cazuri este vorba de o expresie populară în *Koiné*: HAENCHEN, 203, nota 2).

⁷⁴ Vezi *Fap* 13,43b; 14,22 etc. Pron. relativ inițial are valoare de art. sau de un demonstrativ: stil lucan;

paraginesthai („a ajunge”) e frecvent în opera lucană: *Lc*: 8; *Fap*: 20; încă de 8 ori în Noul Testament.

⁷⁵ C.M. MARTINI.

⁷⁶ „Harul lui Dumnezeu” (*Fap* 13,43; 14,3.26; 15,11.40 etc.), adică darul favorii divine. La Paul, „harul” caracterizează noutatea timpului ca depășire a Legii.

⁷⁷ Joc de cuvinte (paronomasia) între *charin* („har”) și *echarê* („bucură”), ca în *Lc* 1,28.

⁷⁸ *parakalein* („a exorta, a încuraja, a consola”), frecvent în *Fapte* și în Paul; probabil un joc de cuvinte cu numele Barnaba, „fiul exortației” (*Fap* 4,36). Dar, probabil, și aluzie la funcția sa de profet în comunitatea din Antiohia (*Fap* 13,1) (R. Pesch);

prosmenein: „a adera la, a fi fidel la” (inf. prez. indică o acțiune continuă). Verbul este urmat de un dativ („Domnului”), ca în *Fap* 13,43; 14,22 (așa, în *P74. A.S.D.* și multe minuscule), sau de prep. *en* («în Domnul»), ca în *Vaticanus*. La acest verb trebuie legată expresia „cu inimă neclintită” (valoare instrumentală): *prothesis tês kardias*, ca în *Ps* 10,17 în versiunea lui Simmacus (pe care Luca nu poate să o fi cunoscut); *prothesis* („intenție, propunere”) face parte din vocabularul creștin referitor la planul lui Dumnezeu (*Rom* 8,28; 9,11; *Ef* 1,11; 3,11; *2Tim* 1,9).

⁷⁹ B. PAPA, 344.

11,24. Versetul este caracteristic redactorului, căruia îi place să sublinieze în termeni pozitivi calitățile protagoniștilor (Lc 1,6; 2,25; 23,50; Fap 6,3 etc.) și să pună în lumină creșterea numerică a comunității (Fap 2,41.47; 5,14; 6,7). Barnaba este prezentat ca un „om bun”, un elogiu pe care evanghelistul îl rezervă și lui Iosif din Arimateea (Lc 23,50)⁸⁰; la fel ca Ștefan (Fap 6,5), Barnaba are calitățile necesare pentru a desfășura funcția de profet în noua comunitate⁸¹; elogiuul demonstrează și întreaga stimă pe care Luca o manifestă pentru „creștinii cu mentalitate deschisă”⁸², care au știut să se dedice convertirii lumii păgâne.

A doua parte a versetului reia tema creșterii⁸³, sugerând că Barnaba a participat chiar activ la răspândirea evangheliei în Antiohia⁸⁴.

Cadrul amintește de începuturile fecunde ale Bisericii din Ierusalim (Fap 2,41.47) după Rusalii: același lucru se petrece deci și în Biserica din Antiohia.

11,25-26. Barnaba reia rolul său de mediator: acum între Saul și Antiohia; din această cetate, de fapt, marele misionar va pleca pentru evanghelizarea neamurilor.

Cu informația călătoriei lui Barnaba la Tars, Luca reia acțiunea narativă a istoriei lui Saul, suspendată în Fap 9,30⁸⁵.

Întorși împreună la Antiohia – în aceste versete mișcarea este mereu către această cetate –, cei doi se dedică învățării (*didaskhein*) Bisericii, și anume la a explica și la a aprofunda Tradiția prin Scripturi. Cu alte cuvinte, ei își asumă funcția de „doctori” (și Barnaba, mai înainte, pe aceea de profet), conform cu informația pe care Luca o ia din lista din Fap 13,1⁸⁶.

⁸⁰ Numai în aceste două pasaje Luca vorbește de *anēr agathos*; *agathos* se referă nu atât la bunătate, ci are semnificația de „capabil” (W. de Boor). Expresia *plērēs pneumatou hagiou* se întâlnește doar în Luca: Fap 6,3.5; 7,55; 11,24; Lc 4,1; în altă parte folosește verbul *pimplesthai*: Fap 4,8; 9,17; 13,9. Formula „plin de Duh” caracterizează nu doar înțelepciunea lui Barnaba, ci implică prezența activă a Duhului Sfânt.

⁸¹ Pentru Schille, *in loco*, descrierea amintește calitățile pe care scrisorile pastorale și *Did.* 15 le cer pentru responsabili comunității.

⁸² J. DUPONT, Commentariu, *in loco*.

⁸³ *hikanos*, frecvent în Luca: Lc: 9; Fap: 18; Mt: 3; Mc: 3, și în Paul: 7; expresia *ochlos hikanos* se întâlnește în Mc 10,46; Lc 7,12; Fap 11,24.26; 19,26 în Noul Testament. Verbul *prostithenai* („a fi adăugat”), în contextul creșterii Bisericii: Fap 2,41.47; 5,14. Statistica: Lc: 7; Fap: 6; Mt: 2; Mc: 1; Gal: 1; Evr: 1 în Noul Testament.

⁸⁴ „A fost adăugată Domnului”: *tô(i) kuriô(i)* la dativ, ca în Fap 5,14. Dativul poate indica o creștere a comunității pentru credința în Domnul. Dar pentru G. Schneider dativul e echivalent cu un compl. de agent și se traduce: „a fost adăugată Domnului”, punând în evidență acțiunea lui Dumnezeu (exegetul trimite la Blass, n. 191/1).

⁸⁵ *anazetein* („a căuta, a investiga”) se întâlnește doar în opera luciană: Lc 2,44.45. Textul occidental amplifică vv. 25-26: *știind că Saul era din partea Tarsului*, a mers să-l caute și îl rugă să meargă la Antiohia. În v. 26 alege (probabil) *synechythêsan* („au fost uniți”) în loc de inf. *synachthêsan* („a se aduna”) și folosește un inoportun *proton* („mai înainte, principal”) în loc de *prôtôs* („pentru prima oară”). Se poate discuta despre istoricitatea acestei călătorii la Tars (vezi Introducerea); oricum, Luca cunoaște legătura dintre Barnaba, Saul și Antiohia.

⁸⁶ Construcția *egeneto de autois* e stângace (așa, Haenchen); se regăsește în Fap 20,6: „și li s-a întâmplat lor ca...”. E posibil ca redactorul să o fi ales intenționat pentru a sugera că munca desfășurată la Antiohia era sub o voință și o binecuvântare specială a lui Dumnezeu: „Dumnezeu a

Destinată să substituie Biserica din Ierusalim drept centru misionar⁸⁷, Biserica din Antiohia a fost îndelung instruită de Barnaba și de Saul⁸⁸.

Luca încheie cu o informație interesantă, a cărei istoricitate nu este contestată în general: la Antiohia este prima oară când discipolii sunt numiți „creștini”.

Christianos: Luca reproduce definiția tocmai în momentul în care Biserica se deschide către lumea păgână și suferă ostilitatea iudeilor. „Apariția acestui termen la Antiohia este legată de o anumită conștiință eclezială; credincioșii sunt o entitate comunitară distinctă de iudaism și străină de păgânism”⁸⁹.

În ce ambient s-a născut această desemnare?

Trebuie exclus că este atribuită discipolilor lui Isus de către iudei. Pentru ei, grupul urmașilor lui Isus era calificat doar ca „sectă a nazarinenilor” (*Fap* 24,5), nici nu putea fi diferit, deoarece, pentru un iudeu, a-i numi „creștini” pe discipoli ar fi însemnat să recunoască adeziunea lor la Mesia așteptat, a-i reține deci ca „mesianici”.

Posibilitățile sunt două: sau era vorba despre o autodenunțare, sau au fost păgânii cei care au legat acest termen pentru a-i desemna pe credincioși.

– Pentru E.J. Bickermann⁹⁰ și alții, credincioșii s-au autodefiniți creștini pentru a da mărturie despre propria apartenență la Cristos, la Împărăția sa⁹¹.

Nu lipsesc obiecțiile: dacă membrii Bisericii se numeau pe ei înșiși cu titlul de „creștini”, de ce Luca nu-l folosește nicăieri în altă parte în *Fapte* (după cum face cu titlurile de „frați”, „sfînți”, „discipoli”), în afară de *Fap* 26,28, adică tocmai în gura unui străin de creștinism? Aceasta confirmă că Luca, la fel ca alți scriitori creștini ai epocii, demonstrează o anumită reticență în a folosi un asemenea apelativ⁹².

– Foarte probabil, termenul „creștini” provine din ambientul păgân⁹³, care îi vede pe discipolii lui Isus, de acum, ca pe un grup autonom: cei ai lui Cristos,

poruncit ca...” (Roloff, R. Pesch, Zmijewski). După Haenchen, *kai* care precede *eniauton holon* are sensul de „chiar un an întreg”.

⁸⁷ Verbul *synagein* („a aduna”) creează dificultate; folosit la aor. inf. (aor. are valoare complexivă, adică un fapt care durează tot anul), semnifică: „a fi adunat, primit” (la pasiv) și ar putea să exprime: Barnaba și Saul sunt primiți ca oaspeți de Biserica din Antiohia. Convine să se dea un sens reflexiv: Barnaba și Saul se adună în Biserică (cu referire la ministerul de a învăța): *Fap* 4,31; 14,27; 15,6.30; 20,7; s-ar putea traduce simplu „s-au unit Bisericii”, dar în acest caz nu ar avea sens a adăuga „pentru un an întreg”.

⁸⁸ „Un an întreg”, în perspectiva lukană a misiunii, este o lungă ședere, ca pentru marile centre din Corint, Efes (Schille).

Luca nu cunoaște durata șederii lui Paul în acea regiune: 14 ani (*Gal* 2,1); existența însăși a unei liste de responsabili (*Fap* 13,1) implică mai mult de un an de prezență în Antiohia.

⁸⁹ F. BOVON, *Luc le Théologien*, cit., 340.

⁹⁰ *The Name of Christians*, în HTR42 (1949), 109ss; și Kürzinger, Zingg (*op. cit.*, 217ss).

⁹¹ Pentru aceasta, exegetul dă valoare reflexivă inf. aor. activ al lui *chrēmatisai* (de la *chrēmatizein*): a se chema, a-și da un titlu sau un nume.

⁹² Reticiență mărturisită încă în secolul al III-lea de un papirus egiptean (vezi RIESNER, *Die Frühzeit...*, cit., 99). Primul care s-a folosit de titlu ca autodenunțare e Ignațiu din Antiohia: *Eph.* 11,2; *Rom.* 3,2; *Magn.* 4. În Noul Testament, titlul apare doar în *1Pt* 4,16 și arată ca un supranume dat de alții credincioșilor.

⁹³ Verbul *chrēmatisai* poate, de fapt, să aibă valoare pasivă: „a fi chemat”, cum confirmă *Rom* 7,3.

partizanii lui Cristos, din moment ce titlul mesianic „Cristos” e înțeles ca un nume propriu. Pentru că termenul este latinizat⁹⁴, se poate deduce, în afară de aceasta, că el a fost conexas de persoane de limbă latină; și mai precis, din moment ce a fost folosit pentru prima oară în Antiohia de autoritatea romană a provinciei din Siria. Ar fi vorba deci de o denumire oficială⁹⁵ și, dat fiind faptul că ea apare în general în raport cu perturbări și dezordini, termenul are sensul depreciativ de conspiratori politici⁹⁶.

Bazându-se, în afară de aceasta, pe un cronicar bizantin, Malalas, care vorbește despre dezordini apărute la Antiohia între iudei și păgâni în anul al treilea al lui Caligula (39/40), este ușor de presupus că tocmai cu acea ocazie urmașii lui Isus au fost numiți „creștini” pentru prima oară.

Nu lipsesc însă dificultățile: cum poate fi explicat că Luca, atât de favorabil romanilor, redă un titlu oficial depreciativ, legat de limba latină și provenind dintr-un ambient politic ostil? Ar fi contraproductiv pentru cititorii săi.

Este de preferat atunci teza potrivit căreia Luca a pus o denumire populară cultă pe buzele omului de pe stradă, care se folosea de ea pentru indica urmașii lui Isus⁹⁷.

Colecta din Antiohia pentru Iudeea: Fap 11,27-30

²⁷ În zilele acelea, au coborât unii profeți de la Ierusalim la Antiohia. ²⁸ Unul dintre ei, cu numele Agabos, s-a ridicat și, prin puterea Duhului, a prevestit că va fi o mare foamete peste tot pământul. Aceasta a avut loc în [timpul] lui Claudiu. ²⁹ Atunci, [unii] dintre discipoli s-au hotărât să trimită ajutoare fraților care locuiau în Iudeea, după cum putea fiecare. ³⁰ Și așa au făcut și le-au trimis prin mâinile lui Barnaba și ale lui Saul către prezbiteri.

După scurtul jurnal despre Biserica din Antiohia (Fap 11,19-26), Luca adaugă un text de același gen, destinat să întărească în cititor impresia unei mari unități între comunitatea siriană și cea de la Ierusalim.

⁹⁴ Se vede din finalul -ianos (vezi, de ex.: *Erodiani, Cezariani, Pompeiani* etc.).

⁹⁵ Se invocă și faptul că verbul *chrēmatissein* ar aparține vocabularului oficial (RIESNER, *op. cit.*, 100).

⁹⁶ E. Peterson (*Frühkirche*, în *Judentum und Gnosis*, Roma-Freiburg-Wien 1959, 64ss), urmat de alții, ca Hengel (*La storiografia protocristiana*, cit., 137s), J. Taylor (*op. cit.*, 81s; de același autor, *Why were the Disciples First Called „Christians” at Antioch?*, în RB 101, 1994), Riesner (*op. cit.*, 97ss). Pentru mărturia istoriografiei antice, vezi TACITUS, *Annali* 15,44; PLINIUS CEL TÂNĂR, *Lettera 10,96*; SUETONIUS, *Claudius*, 25 (textele se pot citi adunate de R. PENNA, *L'ambiente storico culturale delle origini cristiane*, EDB 1984, 253ss).

⁹⁷ Haenchen redă texte care probează că verbul *chrēmatissein* nu era folosit în context oficial: așa, Iosif Flaviu, *Ant.* 8,157: suveranii romani poartă la naștere un nume diferit (verbul *chrēmatissein*: contextul e privat) și sunt numiți (*kalein*: context oficial) împărați când urcă la tron. Și Filon, *Quod deus sit immutabilis*, 121; același Paul în *Rom* 7,3.

Vezi, în afară de aceasta, modul cum vorbește despre aceasta Tacitus: „Nero... condamnă... pe cei pe care *vulgus* îi numea creștini (crestiani)”. (Pe această linie, Haenchen, Conzelmann, Weiser, Zmijewski...)

O panoramică a problemei: Ch. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, cit., 87ss: el pune accentul pe conotația mesianică a termenului și pe caracterul său inițial violent.

Cu ocazia unei foamete de dimensiuni mondiale prezise de profetul Agabos sub împăratul Claudiu (41-54 d.C.), Barnaba și Saul au dus o colectă fraților din Iudeea. Cei doi trimiși se găsesc deci la Ierusalim când izbucnește persecuția lui Agripa I (*Fap* 12). Întoarcerea lor în Antiohia este relatată doar în *Fap* 12,25.

Textul ridică multe probleme literare și istorice și nu este posibil să fie prezentate pe larg.

– Pentru prima oară și fără preaviz, autorul menționează existența unor profeți și bătrâni (prezbiteri) în Biserica din Ierusalim. Este deci schimbată structura ierarhică a acelei comunități? Cum trebuie înțeles, în special, raportul dintre colegiul prezbiterilor și cel apostolic?⁹⁸

– Cum trebuie motivată coborârea grupului profeților de la Ierusalim la Antiohia, dat fiind faptul că această comunitate din urmă avea proprii săi profeți?⁹⁹

– De ce Biserica din Antiohia, în fața amenințării unei foamete mondiale, decide să ajute frații din Ierusalim și nu are grijă de ea însăși?¹⁰⁰

Întrebările de natură istorică se concentrează pe două puncte: foametea sub Claudiu și călătoria lui Barnaba/Saul la Ierusalim.

– O foamete de dimensiuni mondiale sub Claudiu nu există în sensul literal al cuvântului, ci numeroase foamete locale¹⁰¹.

Interesează în mod special foametele în Iudeea: ne vorbește despre aceasta Iosif Flavius, dar cum pot fi datate?¹⁰²

⁹⁸ Instituția bătrânilor în comunitatea de limbă aramaică (= evrei) din Ierusalim e echivalentă cu cei Șapte în comunitatea de limbă greacă (eleniști)? Ar sugera aceasta și funcția lor caritativă (*Fap* 11,27ss) și doctrinală (*Fap* 15). Dar e mai probabil ca Luca să urmeze o tradiție care se referă la o situație posterioară, întrucât Biserica din Ierusalim, prin dispariția colegiului Celor Doisprezece, a adoptat modelul sinagogal, și anume după uciderea lui Iacob, fiul lui Zebedeu (în 43-44), și plecarea lui Petru (*Fap* 12,17).

⁹⁹ A nu cunoaște motivul nu permite negarea istoricității. Riesner (*Frühzeit*, 112) imaginează un impuls pentru comunicarea unui mesaj inspirat: o ipoteză ca multe altele.

¹⁰⁰ Ce înțelege Luca prin *oikoumenē*? Istoriografia antică, în ceea ce privește domnia lui Claudiu, cunoaște o serie de foamete locale; problema principală, în afară de aceasta, nu e lipsa alimentelor, ci puțină disponibilitate de bani pentru a fi procurate de către populația săracă, dat fiind faptul că, pe timp de foamete, prețul creștea foarte mult. Antiohia, mai bogată ca Ierusalimul, într-o perioadă de recoltare normală putea să ajute Iudeea lovită de foamete. Cu *holē oikoumenē* Luca ar indica acest total de situații de foamete locale care caracterizează în special domnia lui Claudiu. Luca ar putea, în afară de aceasta, să se refere la o profeție făcută de Agabos, originar în ton apocaliptic (vezi expresia „pe tot pământul”), dar pe care el o istoricizează cu adăugarea „sub Claudiu”. Perioada precedentă domniei lui Claudiu a fost plină de evenimente care au trezit, de fapt, așteptări apocaliptice: impunerea, din partea lui Caligula, a statuii sale în templul din Ierusalim, vestea unui grav cutremur, amenințarea foametei după anul sabatic din 41-42 (RIESNER, *op. cit.*, 119s).

¹⁰¹ Vezi nota precedentă. Vorbește despre aceasta Tacitus, *Annali* 12,43; Suetoniu, *Claudio* 18; Dio Cassius LX, 11,1-4 etc. Riesner dă lista diferitelor situații de foamete locale sub Claudiu cunoscute în istorie (114ss).

¹⁰² Scriitorul menționează foamete în *Ant.* 20,2.51.101: sub procuratorii Fado (44-46? d.C.) și Tiberiu Alexandru (46?-48): cu acea ocazie, regina Elena din Adiabene a dus ajutoare în Ierusalim. În *Ant.* 3,320, Iosif numește o foamete sub Claudiu și marele preot Ismael Ben Fabi: dar acesta din urmă își începu pontificatul spre 59 sau deja în 49 d.C.? (Vezi J. DUPONT, *La famine sous Claude*, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 163ss; Riesner, *op. cit.*, 119, în urma unui studiu de D.R.

– Creează dificultate călătoria colectei, pentru că dezmințe afirmația din *Gal* 2,1: Saul întreprinde a doua călătorie la Ierusalim după convertire, doar cu ocazia Conciliului. În *Fapte*, în schimb, călătoria lui Barnaba/Saul la Ierusalim pentru Conciliu (*Fap* 15) corespunde în realitate celei de-a treia, chiar celei de-a patra¹⁰³ venituri a lui Paul în cetatea sfântă.

Explicațiile date de teoria izvoarelor nu conving¹⁰⁴. Exegeza actuală tinde să punteze mai mult atenția pe munca de compunere a redactorului. După cum

Schwartz, în *Studies in the Jewish Background of Christianity*, WUNT 1/60, Tübingen 1992, 237s., propune ca posibil anul 49). Pentru Riesner, foametea ar putea să fi început în 44 (sub Fado) și să fi persistat cu mai mică sau mai mare gravitate până în 49; dar perioada indicată de preferință e cea între 44 și 46. J. Jeremias (în ZNW 36, 1937, 215ss), urmat de mulți exegeți, tinde să situeze foametea în 48 d.C. (adică la data Conciliului din Ierusalim) drept consecință a anului sabatic din 47-48. Dar datarea anului sabatic a fost recent pusă în discuție: ar fi, nu în 47-48, ci în 48-49, și deci în perioada de sub Cuman, și nu sub Tiberiu Alexandru (RIESNER, *op. cit.*, 119). Și A. Suhl (*Paulus und seine Briefe*, G. Mohn, Gütersloh 1975, 58ss) critică ipoteza lui Jeremias, observând și că Iosif Flaviu declară mereu expres când foametea e datorată anului sabatic. Suhl, din partea sa, se gândește la o foamete cauzată de o recoltă redusă în 43-44. În sfârșit, potrivit propriei ipoteze, se tinde să se considere începutul foametei despre care vorbește Iosif la începutul guvernării lui Fado (43-44) sau la sfârșitul celei a lui Tiberiu Alexandru (48-49). Consecința: dacă foametea în Iudeea trebuie situată în 48 (Jeremias, Dupont etc.), Luca o anticipă anafricanic în *Fap* 11,47s, pentru că o pune înainte de moartea lui Agripa I (în 44). Dacă, în schimb, trebuie plasată în 43-44, apare dificultatea unei călătorii a lui Paul la Ierusalim, călătorie pe care Paul însuși nu o menționează, ci pare să o excludă în *Gal* 2: Paul spune că nu s-a întors la Ierusalim înainte de Conciliu.

¹⁰³ Dacă se acceptă ca *lectio difficilior* și deci originală prep. *eis* în *Fap* 12,25, traducând: „se întoarseră la Ierusalim, după ce au împlinit lucrarea”.

¹⁰⁴ Ipotezele sunt nenumărate. Problema e cum să se pună de acord datele din *Gal* și din *Fapte* asupra călătoriilor pauline la Ierusalim? Teoria izvoarelor propune, în principal, două piste de soluționare:

– Luca ar fi dedublat izvorul său, distingând motivul colectei (*Fap* 11,19s) de motivul doctrinal (*Fap* 15: problema circumciziei). Așa scrie Stählin: din motive „arhitectonice”, Luca a construit două călătorii pornind de la o unică călătorie paulină (p. 209). Mai recent, Suhl (*op. cit.*, 62s) propune o ipoteză asemănătoare: Luca divide o unică tradiție în două relatări; colecta a fost dusă cu ocazia Conciliului care trebuie situat între anii 43-44 (foametea). Paul, în *Gal* 2, nu ar fi avut motiv să menționeze colecta, care nu era punctul de discuție din *Galateni*, și că, oricum, galatenii o cunoscuseră. Și R. Pesch e favorabil ipotezei dublării (vezi și complicata teorie a lui J. Taylor, *op. cit.*, 85ss).

– După J. Jeremias, în schimb (în ZNW36, 1937, 215ss), autorul sacru a reluat două izvoare paralele ale aceluiași eveniment (izvorul antiohen în *Fap* 11; izvorul ierusalimitean în *Fap* 15). Paul ar fi dus colecta în momentul Conciliului, care coincide cu sfârșitul anului sabatic din 48.

Într-un mod sau altul, *Fap* 11 și *Fap* 15 sunt văzute ca două relatări paralele ale aceluiași fapt și deci *Gal* 2 = *Fap* 11 = *Fap* 15 (pentru critică, vezi ROLOFF, 182).

Există, evident, numeroase alte ipoteze pentru a pune de acord *Gal* cu *Fap*:

– Călătoria din *Gal* 2 coincide cu cea din *Fap* 11 și deci *Scrisoarea către Galateni* a fost scrisă înainte de evenimentul narat în *Fap* 15 care nu putea încă să fie menționat în *Gal*.

– *Gal* 2 = *Fap* 15. Și *Fap* 11? Sau Paul, în *Gal* 2, tace despre vizita colectei, menționând doar vizita apostolilor, și nu pe cea a prezbiterilor (argument slab: sosirea lui Paul și Barnaba pentru colectă e prea importantă pentru a nu fi luată în considerare, iar lui Paul îi convine să numească vizitele sale la Ierusalim pentru a nu da argumente adversarilor galateni: vezi H. SCHLIER, *Commento alla lettera ai Galati*, 120; Haenchen, 321), sau să nege orice evidență istorică, fie în *Fap* 11,27-30, fie în *Fap* 9,26-30.

(Până în 1950, vezi panoramăa lui J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit.. 56-72.)

făcuse deja în *Fap* 11,19-26, Luca a construit un text, în vv. 27-30, cu ajutorul diferitelor tradiții. Există divergențe între experți în a individualiza tradițiile folosite.

– Unii exegeți sunt predispuși să vadă în *Fap* 11,27-30 o adevărată creație lucană pe baza tradițiilor răspândite. Pentru Haenchen, Luca avea la dispoziție o tradiție despre Agabos¹⁰⁵; o a doua tradiție despre călătoria lui Barnaba și Saul la Ierusalim (*Gal* 2 = *Fap* 15), pe care el o combină cu informația despre colecta lui Paul (despre care este la curent: *Fap* 24,17). Creând călătoria lui Agabos împreună cu profeții spre Antiohia, Luca a legat cele două tradiții: profeția lui Agabos și călătoria colectei lui Barnaba și Saul¹⁰⁶. Alții dau mai multă consistență tradiției prezente în *Fap* 11,27-30 și deci istoricității colectei menționate acolo (distinctă de *Fap* 15)¹⁰⁷. Dat fiind faptul că tema „colectei” nu are nicio importanță în opera sa (nu o menționează nici pe cea a lui Paul: *Fap* 24,17), Luca nu are motive să inventeze una. Dacă deci vorbește de o colectă în *Fap* 11, ca și despre „bătrâni”, o face pentru că se vede constrâns de tradiție.

De ce Luca autorul concluzionează tema „Antiohia” cu acest episod? El scoate din aceasta un exemplu concret de legătură între Biserica din Antiohia și cea din Ierusalim; ignoră (pentru moment) tensiunile și interogativele pe care noua comunitate mixtă le-a ridicat, indubitabil, în cetatea sfântă și pune în lumină, din contră, solidaritatea, model pentru toate Bisericile: comuniunea bunurilor trăită la Ierusalim se extinde și între o Biserică și alta; Antiohia trimite ajutoare materiale către Biserica de la care a primit beneficii spirituale.

Pe de altă parte, naratorul pregătește cititorul pentru urmarea relatării: strânsa colaborare dintre Barnaba și Saul îi face apți pentru misiunea pentru care Duhul nu va întârzia să-i cheme (*Fap* 13–14). Aluzia la „bătrâni” lasă să se prevadă rolul lor în Conciliu (*Fap* 15).

¹⁰⁵ O *Personallegende* (cf. *Fap* 21,10s): istoria unui faimos profet. Pentru Conzelmann, vestea despre Agabos ar fi elementul cel mai vechi din *Fap* 11,27-30.

¹⁰⁶ HAENCHEN, 321s. Exegetul urmează studiul lui G. Strecker, *Die sogennante zweite Jerusalemreise des Paulus* (*At* 11,27-30), în ZNW 53 (1962), 67ss. Mai mult sau mai puțin, pe aceeași linie: A. Weiser, G. Schneider, Mussner, Lüdemann etc.

¹⁰⁷ După Roloff (182s), Luca a pus împreună două tradiții cu origini independente:

- o tradiție de la Ierusalim despre Agabos și prezicerea sa despre foamete;
- vestea antiohenă a unei colecte în favoarea Ierusalimului (menționarea „bătrânilor” confirmă că Luca dispunea de o tradiție; redactorul ar fi scris „apostoli”). Totodată, colecta a fost dusă la Ierusalim doar de Barnaba și din inițiativa sa, și nu din cauza foametei: el, de fapt, provenea din Ierusalim și era un promotor al comuniunii bunurilor și deci dorea să mențină contacte și să favorizeze comuniunea și dintre Antiohia și Ierusalim. Luca, apoi, leagă cele două tradiții făcându-l pe Agabos să facă o călătorie la Antiohia (în compania altor profeți) și adăugând numele de Saul alături de cel al lui Barnaba.

Ipoieza lui Roloff corespunde celei a lui M. Hengel (*La storiografia protocristiana*, cit., 147s): colecta din *Fap* 11 e istorică; din *Gal* 2,1ss se deduce că Paul nu a participat; informația din *Fap* 11,20-30, în afară de aceasta, nu se referă la călătoria la Conciliu (*Fap* 15); ocazia colectei e datorată unei foamete (în anii 47-49: Jeremias). Și R. Pesch și Zmijewski sunt favorabili ipotezei: ea permite să se salveze datele din *Gal* 2 = *Fap* 15 distinct de *Fap* 11, menținând totuși istoricitatea din *Fap* 11.

11,27. Cu un vag „în acele zile”¹⁰⁸, autorul deschide cutia unei scene cu aceiași protagoniști (Barnaba-Saul) și aceleași locuri (Antiohia-Ierusalim). Luca așază episodul în anul colaborării dintre Barnaba și Saul la Antiohia, o legătură cronologică redacțională.

Un grup de profeți coboară¹⁰⁹ la Antiohia: prima aluzie la existența unor profeți în interiorul comunității. Luca nu descrie funcția lor, presupunând-o cunoscută cititorului. El nu se gândește la profeții itineranți, ci la cei carismatici, prezenți stabil într-o Biserică locală, chiar dacă acum îi prezintă pe drum: răspândire carismatică a Bisericii din Ierusalim¹¹⁰.

În Bisericile pauline, profeții sunt numiți imediat după apostoli (1Cor 12,29; Ef 4,11). Se devine apostol nu prin impunerea mâinilor din partea autorității, ci prin chemarea lui Dumnezeu. Profetul este un inspirat care are datoria de a vorbi și, pentru că e mișcat de Duh, cuvântul său poate avea mai multe scopuri: încurajarea în încercări, consolare, prezicere, actualizarea învățăturii lui Isus, judecată asupra prezentului...¹¹¹ Paul sintetizează în 1Cor 14,3: edificare, încurajare și mângâiere¹¹².

Este adevărat că lui Luca îi place să prezinte profeții sub un profil care demonstrează că el împărtășește imaginea populară a epocii sale despre profeții din Vechiul Testament: profetul prevede evenimente viitoare ale istoriei și împlinește gesturi simbolice (Fap 21,10s)¹¹³.

11,28. S-a ridicat¹¹⁴ unul dintre profeți cu numele de Agabos¹¹⁵, același care, în continuare, va merge la Cezareea să îl întâlnească pe Paul și să prezică destinul său (Fap 21,10s).

¹⁰⁸ *en tautais tais hêméraires* se întâlnește și în Lc 23,1 în Noul Testament (vezi și Lc 1,39; 6,12; 24,18; Fap 6,1).

¹⁰⁹ *katerchesthai* („a cobori”): verb adecvat când se pleacă de la Ierusalim; cu prep. *eis*: frecventă în Luca (Lc 4,31; Fap 8,5; 13,4; 15,30; 18,22). Substantivul elenist *Ierosolymôn* e redacțional (de 23 ori în Fapte).

¹¹⁰ A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 377; pentru „profeți în călătorie”, Luca poate să se fi inspirat de la profeții itineranți ai epocii sale: vezi *Did.* 11.

¹¹¹ F. BOVON, *Luc le Théologien*, cit., 392.

¹¹² Vezi și Fap 15,32. Luca vorbește de profeți în Fap 13,1; 15,32; 21,9-10, dar nu uită că toți credincioșii sunt profeți (Fap 2,17; 19,6) pentru faptul de a fi primit darul Duhului Sfânt.

¹¹³ Se inspiră și din Vechiul Testament, când, ca în versetul nostru, prezintă profeții „pe grupuri” (A. Weiser).

¹¹⁴ Folosirea pleonastică a part. *anastas* e lucană (Lc: 17; Fap: 19; Mt: 2; Mc: 6); în versetul nostru poate avea sens pregnant: gestul profetului în comunitatea adunată (cf. Lc 4,16; Fap 1,15; 5,17).

Pentru expresia *anastas de... onomati*, vezi Fap 5,34;

eis ex autôn în loc de *autôn tis* („unul dintre ei”): limba *Koiné*.

Textul occidental, între v. 27 și v. 28 scrie după „Antiohia”: „și a fost o mare bucurie. Și în timp ce eram reuniți, spuse unul dintre ei...”. D anticipă secțiunile-„noi” (considerate ca originale de Bultmann, pentru că nu este motiv al unei introduceri posterioare; dar, în general, contestat. După Conzelmann, care se bazează pe un text al lui Efrem, motivul există: identificarea târzie a lui Luca cu Luciu în Fap 13,1).

¹¹⁵ Se întâlnesc numele Hagabab (= Agaba în LXX) și Hagab (dictografie?) în *Esd* 4,45.46. Numele propriu feminin se întâlnește într-o inscripție din Palmira (Barrett, 562). Vine de la *hagab* („greier”)? Ca nume de profet de catastrofă, ar fi potrivit!

În ambele texte (*Fap* 11,28 și 21,10)¹¹⁶, Agabos prezice un viitor de catastrofă¹¹⁷, sub impulsul Duhului Sfânt¹¹⁸.

Această primă profeție privește o foamete care se va extinde „peste tot pământul”¹¹⁹ în timpul împăratului Claudiu: am zis că nu există nicio probă despre o foamete universală în acea epocă. Luca însă, în loc să se îngrijească mai mult de cronologie, vrea să pună în lumină adevărarea profeției lui Agabos¹²⁰ în situațiile de lipsă care caracterizau imperiul, sub Claudiu, în diferite zone, inclusiv Iudeea.

11,29. Răspunsul „discipolilor”¹²¹ din Antiohia este imediat: se realizează și în acea comunitate genul de *koinonia* trăit în Biserica-mamă: fiecare dă liber, după propriile posibilități (*Fap* 4,32ss). Pe Luca nu-l interesează organizarea practică a colectei, pe el îl interesează să sublinieze promptitudinea de a pune în comun bunurile pentru a-l ajuta pe cel care se află în nevoie.

Ajutorul adus este numit „slujire” (*diakonia*), cu referire la exigența fundamentală a lui Isus exprimată în *Mc* 10,45, și a devenit un termen tehnic în Biserică pentru a desemna diferitele funcții conținute în ea (apostolat, solidaritate)¹²².

¹¹⁶ Unii se gândesc la o dublare: pentru Schille, numele a fost introdus în *Fap* 21,10s de redactor; contrar în A. GEORGE, *op. cit.*, 377, nota 1: datul primar ar fi în *Fap* 21,10, unde Agabos e prezentat ca și cum nu ar fi fost numit anterior.

¹¹⁷ *sêmeinein* semnifică normal „a declara, a semnifica, a indica, a anunța” (uz normal și în Iosif Flaviu, *Ant.* 1, 198; 6,50; 11,271; *Bell.* 7,214; 10,241), dar se întâlnește și în contextul oracolelor: a interpreta, a da semnificație. Așa, Heraclit, *Fr.* 93, apropo de Apolo din Delfi: el nu vorbește deschis (*oute legei*), nici nu ascunde (*oute kryptei*), dar interpretează (*sêmeinei*) (vezi RENGSTORF, în *ThWNT* 7, 261ss). În versetul nostru, sensul normal e de „a profera”;

mellein („a fi pe punctul de...”)¹¹⁸ *esesthai* (inf. viit. mediu al lui *einai*): indică iminenta întâmplare (foametea).

¹¹⁸ Expresia *dia tou pneumatou* caracterizează vorbirea profetică în Biserică (*Fap* 4,25; 21,11).

¹¹⁹ *oikoumenê*: „pământ locuit”; concret, Imperiul Roman (*Fap* 17,6; 19,27; 24,5; *Lc* 2,1). E improbabil ca *holê oikoumenê*, „tot pământul”, să fie traducerea expresiei ebraice care semnifică „Israel” (după cum crede Torrey, Michel, în *ThWNT* 5, 160); *Fap* 11,28 nu e traducerea unui text aramaic; *holê oikoumenê*: reziduu al unei profeții de tip apocaliptic (cf. *Mc* 13,8; *Fap* 6,8 etc.)? Expresia e prea potrivită cu maniera de a scrie a lui Luca (cf. *Lc* 2,1), ca și obiceiul de a introduce un fapt istorico-salvific în istoria profană („sub Claudiu”);

hêtis egeneto epi Klaudiou: *hêtis* în loc de simplul relativ (*Koinê*) e frecvent în Luca: *Lc*: 13; *Fap*: 18; *Mt*: 5; *Mc*: 2; *Fap*: 3; *Evr*: 2. *epi* + gen.: cu sensul de „pe timpul lui” (cf. *At* 11,19).

¹²⁰ Așa, Haenchen, G. Schneider, Mussner, Zmijewski.

¹²¹ Fraza e cam greoaie. Lit.: „A discipolilor (gen.), după cum unul era capabil, au determinat fiecare dintre ei să trimită înaintea serviciului la frații locuitori în Iudeea”;

ton mathêtôn, pus la început, e gen. lui *hekastos* (construcție asemănătoare în *Fap* 10,38); va fi apoi reluată pleonastic în *autôn*;

hôrisan („a stabili, a determina”), a treia pers. pl. aor., are ca subiect real *ton mathêtôn*, și nu sg. *hekastos* (*Fap* 2,6); *hôrisan... pempesai* = „au determinat... să trimită”: trebuie subînțeles „o sumă, o colectă”, ca compl. obiect direct.

D ușurează: „Discipolii (nominativ), cum puteau, au determinat...”.

¹²² Vezi *Fap* 1,17.25; 20,24; 21,19; 6,1.4; 11,29; 12,25. Termenul e deja folosit de Paul pentru marea sa colectă: *1Cor* 16,15; *2Cor* 8,9; 9,13; *Rom* 15,31.

Fap 11,29 trădează o cunoaștere a colectei pauline?

11,30. Colecta este încredințată cuplului Barnaba (numit primul) și Saul, trimiși de către Biserica din Antiohia¹²³. Nu este însă depozitată la picioarele apostolilor (*Fap* 4,35; 5,2), ci dată „bătrânilor” numiți în acest moment pentru prima oară. Aceștia din urmă au luat locul apostolilor absenți de la Ierusalim? Pentru Luca, apostolii sunt mereu prezenți împreună cu bătrânii (cf. *Fap* 15,2), dar ca parte a ministerului lor, și anume organizarea caritativă a fost încredințată altora (*Fap* 6,3-4). Prezența apostolilor este semnalată pentru ultima oară în timpul Conciliului (*Fap* 15); în continuare, redactorul îi va menționa doar pe Iacob și bătrâni (*Fap* 21,18).

Neașteptata aluzie la bătrâni în acest verset este indiciul probabil al unei tradiții de epocă posterioară, independent deci de contextul actual. Luca face un amestec de cronologie; el tinde, în afară de aceasta, să proiecteze în trecut situația eclezială a timpului său, în care Bisericile palestinieniene erau guvernate de un colegiu prezbiteral stabil, pe modelul iudaic¹²⁴: un mod de a guverna care s-a extins și la comunitățile pauline din diaspora¹²⁵.

În ce moment și în ce circumstanțe un colegiu de prezbiteri a luat locul colegiului apostolilor la Ierusalim? Nu știm.

Oricum, pentru Luca, menționarea „bătrânilor” pregătește cititorul pentru prezența lor în Conciliul din Ierusalim (*Fap* 15).

¹²³ Construcția cu un pron. relativ inițial + *kai* e lucană: se leagă de ceea ce precede (de considerat ca antecedent relativului); cf. *Fap* 1, 3.11; 7,45; 10,29; 12,4; 13,22 etc.; și în *Evangelie: Lc* 6,13.14; 7,49; 10,30.39. „Au făcut trimițând”: part. aor. indică o acțiune concomitentă (Zerwick, n. 262);

dia cheiros („prin mâna lui”): frecvent în LXX cu sensul de „legătură”; se găsește și în documente de natură comercială (*POxy* 2,1899,268), cu sensul de a preda banii „direct” (BARRETT, comentariu la *Fap* 2,23).

¹²⁴ Vezi *Fap* 4,5.8.23 etc.; pentru Qumran: *1QS* 6,8; *CD* 9,4.

¹²⁵ Vezi *Fap* 14,23; 20,17. Pentru epoca lui Luca, mărturia scrisorilor pastorale (*1Tim* 5,17; *Tit* 1,5) și ioanee (*2In* 1; *3 In* 1); și *Iac* 5,14; *1Pt* 5,1. Colegiul prezbiteral se substituie diferitelor carisme conducătoare prezente în comunitățile pauline (vezi A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 377s; F. Bovon, *Luc le Théologien*, cit., 392ss). Paul însuși nu numește niciodată bătrânii în scrisorile sale, nici pentru comunitățile fondate de el, nici pentru Biserica din Ierusalim pe timpul Conciliului (*Gal* 2). Un colegiu stabil, în fruntea Bisericilor, garantează mai bine transmiterea „depozitului” în perioada post-apostolică.

CAPITOLUL 12

4. Persecuția lui Irod Agripa I: *Fap 12,1-23.24.25*

Eliberarea miraculoasă a lui Petru și moartea lui Irod: Fap 12,1-23

¹ Cam în timpul acela, Irod a pus mâna pe unii din Biserică pentru a le face rău. ² Astfel, l-a ucis cu sabia pe Iacob, fratele lui Ioan. ³ Când a văzut că aceasta este pe placul iudeilor, a decis să-l prindă și pe Petru; erau atunci zilele Azimelor. ⁴ L-a prins și l-a aruncat în închisoare, încredințându-l la patru grupe de câte patru soldați ca să-l păzească, voind să-l înfățișeze poporului după Paște. ⁵ Așadar, Petru era păzit în închisoare; dar se făceau neîncetat rugăciuni de către Biserică, pentru el, la Dumnezeu. ⁶ Dar în noaptea dinaintea zilei în care Irod avea să-l înfățișeze, Petru dormea între doi soldați, legat cu două lanțuri, iar în fața ușii, niște străjeri păzeau închisoarea. ⁷ Și iată că un înger al Domnului a venit la el și o lumină a strălucit în încăpere! [Îngerul], lovindu-l în coastă pe Petru, l-a trezit și i-a zis: „Scoală-te în grabă!” Iar lanțurile i-au căzut de la mâini. ⁸ Atunci, îngerul i-a spus: „Încinge-te și leagă-ți sandalele!”. El a făcut astfel. Apoi i-a zis: „Pune-ți mantia pe umeri și urmează-mă!”. ⁹ El a ieșit și l-a urmat, dar nu știa că era adevărat ceea ce făcea îngerul. Credea că are o vedenie. ¹⁰ Trecând de prima strajă și de a doua, au ajuns la poarta de fier care ducea în cetate. Aceasta s-a deschis de la sine printre ei. Ieșind, au mers pe o stradă și, deodată, îngerul a plecat de la el. ¹¹ Atunci Petru, venindu-și în fire, a zis: „Acum știu, într-adevăr, că Domnul l-a trimis pe îngerul său și m-a scăpat din mâinile lui Irod și de la tot ce aștepta poporul iudeilor”. ¹² Apoi, dându-și seama, -a dus la casa Mariei, mama lui Ioan, cel numit Marcu, unde erau adunați mulți și se rugau. ¹³ Când a bătut la ușa de la intrare, o slujitoare cu numele Rode a venit ca să vadă cine este. ¹⁴ Recunoscând vocea lui Petru, de bucurie nici n-a deschis ușa, ci a alergat să dea de veste că Petru se află la intrare. ¹⁵ Dar ei i-au zis: „Ai înnebunit!” Însă ea stăruia că așa este. Iar ei spuneau: „Este îngerul lui”. ¹⁶ Iar Petru a continuat să bată. Când au deschis, l-au văzut și au fost cuprinși de uimire. ¹⁷ Făcându-le semn cu mâna să tacă, el le-a explicat cum l-a scos Domnul din închisoare și le-a zis: „Duceți vestea despre acestea și lui Iacob și fraților!”. Apoi, ieșind, a plecat în alt loc. ¹⁸ Când s-a făcut ziuă, era o mare tulburare printre soldați: ce s-a întâmplat cu Petru? ¹⁹ Irod, după ce l-a căutat și nu l-a găsit, i-a anchetat pe paznici și a poruncit să fie uciși. Apoi, a coborât din Iudeea în Cezareea și a rămas [acolo]. ²⁰ [Irod] era foarte mâniat pe cei din Tir și Sidon, dar ei au venit împreună la el și, convingându-l pe Blastos, care era camerierul regelui, au cerut pacea, pentru că țara lor își procura hrana din regatul lui. ²¹ În ziua stabilită, Irod, îmbrăcat în haină regală și așezându-se pe tron, le-a ținut un discurs. ²² Iar tot poporul a strigat: „Este glasul lui Dumnezeu, nu al unui om!” ²³ Dar, deodată, un înger al Domnului l-a lovit, pentru că nu dăduse mărire lui Dumnezeu. Și, mâncat de viermi, și-a dat duhul.

Capitolul 12 constituie o unitate literară bine delimitată, introdusă în contextul imediat, între venirea lui Barnaba-Saul la Ierusalim cu colecta (*Fap 11,30*) și

întoarcerea lor, împreună cu Marcu, la Antiohia (*Fap* 12,25). Tehnica de a introduce o relatare într-o alta a fost, probabil, inspirată lui Luca de Marcu: *Mc* 6,7-13.30 și 14-29¹.

Găsim aici informația uciderii lui Iacob, fiul lui Zebedeu (vv. 1-2), pe aceea a încarcerării și a eliberării miraculoase a lui Petru (vv. 3-19), evenimente puse toate sub tema persecuției lui Irod Agripa I, despre care, la sfârșit, se relatează moartea prematură și atroce (vv. 20-23). În concluzie, Luca reia motivul creșterii (v. 24) și se agață din nou de relatarea colectei duse la Ierusalim, terminând relatarea (v. 25).

Considerând unitatea literară în sine, se arată că interesul este centrat asupra relatării eliberării prodigioase a lui Petru, asupra informației persecuției lui Irod și a martiriului lui Iacob, ca introducere, asupra morții lui Irod însuși, ca epilog. Văzut în globalitatea sa, stilul nu este lucan. Exegeții nu întârzie în a sublinia cu admirație tehnica narativă; istoria este relatată cu abilitate: nu este niciun cuvânt în plus, iar relatarea e întrepătrunsă de tensiune de la început până la sfârșit²; o relatare în stil realist a legendei populare³.

Începând cu capitolul 10, interesul naratorului a mers decisiv spre deschiderea Bisericii către lumea păgână. În acest amplu context, capitolul prezent pare, la prima vedere, în afara locului, fie datorită stilului, fie pentru formă și conținut. Dar este clar că Luca are motivele sale ca să introducă întregul literar în acest punct determinat.

– Autorul întărește necesitatea persecuției ca element al fecundității pentru extinderea Bisericii. Anunțul evangheliei întâlnește obstacole, dar le depășește: este suficient să se noteze contrastul dintre moartea persecutorului și creșterea Cuvântului în vv. 23.24.

– Mai ales capitolul 12 semnalează o cotitură importantă în desfășurarea cărții. Pe de o parte, cu moartea lui Iacob al lui Zebedeu și plecarea lui Petru, se încheie timpul colegiului apostolic în fruntea Bisericii din Ierusalim și întră Iacob, „fratele Domnului”: *Fap* 12,17 relevă trecerea și informează cititorul. Pe de altă parte, se schimbă raporturile între Biserică și „poporul iudeilor” care, pentru prima oară, se arată ostil. Este prezentat plastic și cu tonuri dramatice ceea ce în continuare va deveni o constantă și pe care Luca o va rezuma aproape în manieră stereotipă: Dumnezeu adună un popor nou, constituit din iudei și din păgâni și contra căruia se ridică „ostilitatea” iudeilor considerați global (*Fap* 13,48-49: 14,1-2.19; 17,4-5.13; 18,9-12 etc.)⁴.

¹ SCHNEIDER II, *in loco*.

² Vezi HAENCHEN, 334; A. WEISER, 283. Tensiuni și *crescendo*-uri narrative parcurg întregul pasaj: Petru va reuși să depășească obstacole tot mai mari pentru a fi liber? Va reuși să se facă recunoscut și primit de credincioșii adunați în casa Mariei? Irod, după insuccesul eliberării lui Petru la Ierusalim și cearta cu populația din Tir și Sidon, va reuși să recucerească, la Cezareea, stima până la a se face aclamat ca zeu: dar sfârșitul său va fi oribil. Descriere pitorească: Petru nu știe dacă visează sau este treaz (v. 9); Rode, de bucurie, uită să-l lase pe Petru să intre (v. 14)! Acesta din urmă e confundat cu îngerul păzitor (v. 15). Elemente reale; și e dificil de crezut că provin din mâna lui Luca: îngerul îl trezește pe Petru lovindu-l în coastă! (v. 7). Rode este considerată „nebună” (v. 14).

³ Vezi W. RADL, *Befreiung aus dem Gefängnis. Die Darstellung eines biblischen Grundthemas in Apg 12*, în BZ 27 (1983), 83. „Legenda” arată că interesul principal nu e în descrierea faptului, ci că se dorește accentuarea în relatare a aspectului prodigios, adesea cu scop de edificare.

⁴ W. Radl, (*art. cit.*, 86ss) pune în lumină dimensiunea simbolică a relatării: Petru reprezintă Biserica, așa cum Irod reprezintă poporul iudaic: deschiderea închisorii îl eliberează pe Petru pentru misiunea Bisericii spre păgâni (*Fap* 13-14), în ciuda opoziției iudaice.

Din punct de vedere istoric, primirea păgânilor în sânul Bisericii a produs inevitabil o schimbare în atitudinea iudeilor: se explică astfel ostilitatea arătată de aceștia din urmă față de responsabili, care, la fel ca Petru, au fost favorabili acestei cotituri, în timp ce Iacob, „fratele Domnului”, foarte fidel Legii lui Moise, a putut să desfășoare propriul rol la Ierusalim, fără niciun deranj.

Relatarea din c. 12 conține, indubitabil, elemente istorice pe care R. Pesch⁵ le rezumă: martiriul lui Iacob al lui Zebedeu; încarcerarea lui Petru în timpul perioadei de pregătire a Paștelui și eliberarea sa considerată providențială (ale cărei circumstanțe nu le știm); plecarea sa de la Ierusalim; Iacob, „fratele Domnului”, își asumă responsabilitatea Bisericii din Ierusalim; moartea prematură a lui Agripa I.

Luca, totodată, nu-i propune cititorului cronica acestor fapte istorice; el reia și elaborează tradiții care relatează evenimentele după genuri literare determinate, al căror interes primar nu este descrierea exactă a *bruta facta*.

Luca pune împreună două tradiții independente la origine⁶:

– Încarcerarea și eliberarea miraculoasă a lui Petru în timpul persecuției lui Agripa I (41-44 d.C.)⁷. Era narată sub forma unei relatări de eliberare miraculoase sau de „deschidere a porții” (și *Fap* 16,26): gen literar în vogă în propaganda religioasă pentru a legitima o nouă divinitate sau un cult⁸. Detaliile locale ale relatării (poarta de fier, locuința Mariei) dovedesc că tradiția provine de la comunitatea din Ierusalim⁹.

Luca, în afară de aceasta, avea, probabil, o altă relatare la dispoziție: martiriul lui Iacob al lui Zebedeu¹⁰; el însă reia doar informația (fără să dezvolte relatarea însăși) pentru a se servi de ea ca introducere la episodul referitor la Petru; astfel,

⁵ *Op. cit.*, 369.

⁶ Pentru R. Pesch, această combinație aparține tradiției prelucrate, dat fiind faptul că motivul oribil al morții persecutorului concluzionează normal relatările de eliberare miraculoasă (p. 361).

⁷ Efortul lui Agripa I de a plăcea iudeilor este un detaliu istoric care corespunde politicii sale și este confirmat de Iosif Flaviu: „El locuia în continuare la Ierusalim, observa cu exactitate uzanțele locului. Nu evita niciun rit de purificare, nu lăsa să treacă nicio zi fără să ofere sacrificiul prescris” (*Ant.* 19,328-333). Persecuția împotriva responsabililor Bisericii este deci pe linia politicii sale (vezi B. PAPA, 363).

⁸ Vezi O. WEINREICH, *Türöffnung im Wunder-, Prodigien- und Zauberglauben der Antike, des Judentums und Christentums*, în *Genethliakon*. Fest, für W. Schmid, îngrijită de Mewaldt-Vogt-Weinreich, Stuttgart 1929, 309ss; R. Kratz, *Rettungswunder. Motiv-, traditions- und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung*, Frankfurt-Bern-Las Vegas 1979, 35Iss; A. WEISER, 284s; L.T. JOHNSON, 217.

Elemente comune de acest gen:

- prezentarea omului lui Dumnezeu și a adversarului său;
- arestarea și supravegherea întărită;
- epifania unei ființe celeste în timpul nopții;
- lanțurile cad, porțile se deschid;
- descoperirea dispariției prizonierului, mărturisirea și pedepsirea străjilor.

⁹ Pentru R. Pesch, tradiția s-a născut pentru a justifica plecarea lui Petru de la Ierusalim în timpul persecuției lui Agripa: nu a fost vorba de o fugă, ci de voința lui Dumnezeu.

¹⁰ E improbabil că uciderea primului martir dintre cei doisprezece apostoli ar fi fost redată doar ca o informație rece și precară (Schneider II).

acest din urmă fapt se încarcă cu un alt dramatism: pe fondul martiriului lui Iacob, cititorul știe că Petru, arestat, își riscă, cu siguranță, viața.

– Relatarea morții lui Agripa I la Cezareea, sub forma populară a „legendei despre teribila moarte-pedeapsă a unui disprețuitor al divinității”, așa cum era transmis în ambientul iudaic și cum confirmă relatarea paralelă și independentă a lui Iosif Flaviu¹¹. Luca o scurtează pentru a o adapta drept concluzie la relatarea precedentă: Agripa suferă pedeapsa divină, nu doar pentru a se fi lăsat aclamat ca Dumnezeu (tradiție), ci pentru a-i fi persecutat pe creștini. Se realizează în cazul lui Agripa I avertismentul lui Gamaliel către membrii Sinedriului: nu vă puneți împotriva lui Dumnezeu! (*Fap* 5,39).

Deși redactorul reia fără mari retușuri relatarea prelucrată despre eliberarea lui Petru, nu lipsește, totodată, amprenta sa. Este cunoscută tehnica de compoziție cu care el dă caracter unitar întregului, utilizând o tradiție despre moartea lui Iacob ca parte introductivă și moartea lui Irod drept concluzie.

Aportul redacțional reiese și din unele adăugiri (relevante, deoarece corespund punctului său de vedere mai mult decât celui al tradiției):

– în introducere: adăugarea „erau zilele Azimelor”, identificate cu sărbătoarea Paștelui (v. 4): ca în *Lc* 22,1;

– în v. 4, Luca vorbește de apariția „în fața poporului” (în loc de „înaintea tribunalului”), ca pentru Isus (*Lc* 23,13-25);

– tema rugăciunii neîncetate a Bisericii în favoarea lui Petru (v. 5b), temă dragă evanghelistului și care amintește de rugăciunea lui Isus în timpul pătimirii (*Lc* 22,44) și de invitația sa la rugăciune (*Lc* 22,40.46)¹²;

– v. 11, de stil lucan, dă interpretarea celor întâmplate; în special, adăugarea „și de toată așteptarea poporului iudeilor”, pe linia rupturii, de acum existente, între Biserică și iudeii increduli, considerați un popor ca toate celelalte;

¹¹ „După trei ani de domnie peste toată Iudeea, Agripa se afla la Cezareea, anticul turn al lui Straton. Acolo oferea spectacole în onoarea lui Cezar, cu ocazia sărbătorii instituite pentru sănătatea împăratului. Acolo se reuniră o mulțime de personaje distinse ale provinciei. A doua zi a spectacolelor, merse dimineață devreme la teatru cu veșminte țesute integral în argint și lucrate spectaculos. Primele raze de soare așternându-se pe veșminte, le-a făcut să strălucească cu o splendoare miraculoasă, în așa fel încât spectatorii se cutremurară de frică. Imediat, adulatorii (și nu a fost spre binele său) au început să strige din toate părțile și să-l cheme zeu: «Iartă-ne – au adăugat – dacă până acum te-am considerat un om; de acum mărturisim că ești mai mult decât un om». Regele nu le reproșă și nu respinse acea adulare nepioasă. Însă după, își ridică ochii spre cer și văzu o bufnită pe o coardă deasupra capului său. Durerile de stomac, care erau de la început, au crescut mai mult. Îndreptându-se atunci spre prietenii săi, le zise: «Iată că eu, Dumnezeul vostru, trebuie să părăsesc viața...» După trei zile de dureri de stomac continue, a murit la vârsta de 54 de ani și șapte de domnie” (*Ant.* 14,343-350). A murit de peritonită? Punctele de contact, ca și divergențele dintre cele două relatări, sunt cunoscute: suntem în fața a două variante ale unei tradiții iudaice. Se simte influența din *2Mac* 9,1-28 (moartea lui Antioh al IV-lea Epifanul înțeleasă ca pedeapsă pentru aroganța sa): vezi „viermii”: *2Mac* 9,9; *Fap* 12,23. La același gen literar, moartea lui Iuda în *Fap* 1,17s.

¹² În relatările de eliberare miraculoasă, în general, prizonierul e cel care se roagă. V. 5 e în tensiune cu vv. 12 și 15, unde se află doar un grup de credincioși care se roagă în locuința Mariei, și nu Biserica; incredulitatea celor prezenți față de știrea lui Rode devine incomprehensibilă la lumina v. 5: dă impresia că Biserica nu crede în forța propriei rugăciuni! (Schille); dar se explică dacă v. 5b e redacțional și deci introdus succesiv în relatare (ZMIJEWSKI, 458).

– v. 17a: nou rezumat al lui Luca pentru cititori;
 – se discută despre ultima parte a v. 17: „faceți cunoscute aceste lucruri lui Iacob”¹³; cititorul, oricum, trebuie să fie informat că Petru aprobă succesiunea lui Iacob drept cap al Bisericii din Ierusalim.

Cu intervențiile sale redacționale, Luca a „sincronizat” (Roloff) unitatea literară cu contextul și drama narativă a cărții, fără să uite să-i ofere cititorului o învățătură: mesajul, în parte, deja prezent în tradiție.

– Toate detaliile despre relatarea încarcerării lui Petru au scopul de a pune în lumină inițiativa și măreția acțiunii eliberatoare a lui Dumnezeu: întărirea străjilor, Petru legat cu un lanț dublu: o fugă nu ar fi posibilă. Din partea sa, apostolul beneficiază pasiv de intervenția cerească: el doarme, nu pentru că are conștiința liniștită (motiv psihologic), ci pentru a pune în lumină că totul vine de la Dumnezeu. Reacția de uimire a credincioșilor adunați în casa Mariei nu face decât să sublinieze măreția minunii.

– V. 11 dă comentariul redactorului: „Acum știu că Domnul l-a trimis pe îngerul său ca să mă elibereze din mâna lui Irod”. Luca vorbește despre eliberarea din carceră cu termeni care trimit cu gândul la eliberarea lui Israel din Egipt de către JHWH: aceasta se petrece „noaptea” (v. 6, cf. *Ex* 12,8), în timpul sărbătorii pascale (v. 4); Petru este trimis să-și pună sandalele în picioare (v. 8, cf. *Ex* 12,11), pentru că va fi eliberat din mâna (opresorului)” (v. 11, cf. *Ex* 18, 4.8.9.10 LXX; *IRg* 10,18; *Ier* 41,13) și condus în afara închisorii, așa cum Israel a fost condus în afara Egiptului (v. 17, cf. *Ex* 32,1; *Lev* 23,43; *Dt* 5,6).

Petru trăiește un nou Paște de eliberare. El are experiența lui Dumnezeu eliberator, a lui Dumnezeu al „exodului”, care acționează astfel de-a lungul istoriei mântuirii¹⁴.

În schimb, față de omul care își arogă titluri divine, Dumnezeu manifestă suveranitatea sa.

– Ca și pentru martiriul lui Ștefan, naratorul pune și evenimentul lui Petru în paralel cu pătimirea Domnului și cu învierea sa¹⁵, eveniment pascal pe care Luca îl înțelege semnificativ ca un „exod” (*Lc* 9,31).

Petru este salvat de Dumnezeu dintr-o situație fără cale de ieșire și eliberarea sa apare ca o întoarcere la viață¹⁶.

¹³ Pentru Haenchen, v. 17b e redacțional, dat fiind faptul că Iacob nu desfășoară niciun rol în relatare: el pregătește intrarea sa în scena cărții. Pentru Zmijewski, ar putea fi tradițional: dacă ar fi fost redacțional, Luca ar fi prezentat cititorului personajul, cum a făcut cu Iacob al lui Zebedeu și alții. În v. 12, Haenchen consideră redacțională menționarea Mariei, mama lui Marcu (din cauza v. 25 care pregătește *Fap* 13). Pentru Barrett și alții nu este motiv pentru a îndepărta numele de Maria, Ioan, zis Marcu, și Rode din relatarea primară (p. 570).

¹⁴ Vezi RADL, *art. cit.*, 87ss.

¹⁵ Ziua Azimelor (cf. *Lc* 22,1); Petru dus în fața poporului, ca Isus (v. 4, cf. *Lc* 23,13); eliberarea lui Petru în v. 17 amintește expresia prin care se afirmă învierea lui Isus în *Rom* 10,9; *1Tes* 1,10 (RADL, *art. cit.*, 92s). Un paralelism cunoscut cu vestirea învierii lui Isus în evanghelie: apariție mai întâi femeilor (ca Petru lui Rode), reacție de bucurie, vestirea comunității adunate, incredulitatea acestora din urmă.

¹⁶ Evitarea raționalismului: e deplasat a observa că Dumnezeu nu l-a eliberat și pe Iacob de la moarte, probabil pentru că comunitatea s-a rugat doar pentru Petru. Pentru creștinul Luca,

– Reiese și fața comunității creștine: expusă persecuției, ea nu reacționează cu ură și violență, ci cu unica armă: rugăciunea. Iar rugăciunea, la rândul său, manifestă legătura fraternă care unește membrii între ei într-o adevărată familie în care se împărtășesc suferințele și bucuriile.

„Comunitatea creștină, în globalitatea sa, apare în ochii autorului narațiunii ca unicul loc unde le este posibil oamenilor să experimenteze o adevărată comuniune de viață cu Dumnezeu și un raport adevărat de fraternitate între ei”¹⁷.

12,1. Cu o vagă expresie temporală¹⁸, autorul se leagă literar de episodul colectei duse de Baraba/Saul; aceștia din urmă, pentru cititorul *Faptelor*, se găsesc deci la Ierusalim în timpul persecuției lui Agripa I: solidaritatea în suferință.

Agripa I, strănepotul lui Irod cel Mare, născut în jurul anului 10 î.C., a fost educat la Roma, unde a dus o viață de *playboy*. Amic al lui Caligula și al lui Claudiu, a primit de la primul, în 37 d.C., tetrarhia lui Filip și a Lizaniei (Traconitida, Gaulanitida, Batanea, Ituria), cu titlul de rege, și în 40 d.C. tetrarhia lui Irod Antipa (Galileea, Perea); în fine, în 41 a fost numit, de Claudiu, rege și al Iudeii, Samariei și Idumeii și Cezareii; în sfârșit, pentru puțini ani a strâns întregul teritoriu al lui Irod cel Mare. A fost un oportunist: la exterior s-a comportat ca elenist libertin; în interior, ca iudeu practicant. A murit probabil în primăvara anului 44 d.C.¹⁹

Luca îl citează după uzul popular cu numele dinastic.

Pentru proba fidelității sale față de Lege, Agripa a sprijinit maltratarea unora din Biserica din Ierusalim²⁰. Care a fost amploarea acestei persecuții, nu este posibil să spunem; nu trebuie exagerat; este, oricum, semn pentru Luca al neîncrederii tot mai mari a iudeilor din Ierusalim, acum, și față de elementele Bisericii de limbă aramaică („evreii” din Fap 6,1)²¹.

12,2. Luca are cunoștință de un caz concret – uciderea lui Iacob, fratele lui Ioan, fiul lui Zebedeu – și redă acest lucru în modul cel mai simplu, ca element introductiv al istoriei eliberării lui Petru. „Menționarea morții sale nu are alt scop decât să arate pericolul în care se află principele apostolilor”²².

eliberarea lui Petru primește valoare pentru că aparține programei istorico-salvifice a misiunii, așa cum martiriul lui Iacob primește valoarea sa în lumina învierii lui Isus.

¹⁷ B. PAPA, 361.

¹⁸ *kat'ekheinon de ton kairon* (cf. Fap 19,23). Luca alege termenul *kairos* (și nu *chronos*) pentru a indica un moment important în istoria salvifică.

¹⁹ D.R. SCHWARTZ, *Agrippa I. The Last King of Judaea*, TSAJ 23, Tübingen 1990, 107 ss, propune ca dată a morții sale toamna anului 43; ipoteza e criticată de R. Riesner, *Frühzeit.*, cit., 104, nota 64.

²⁰ *epebalen tas cheiras* + inf. („a pus mâinile”, vezi 3Esd. 9,20, poate avea sensul de „a se strădui să”); cf. Fap 4,3; 5,18; 21,27; *kakoun* („a maltrata”): de 5 ori în *Fapte* și 1Pt 3,13 în Noul Testament. Verbul e utilizat în LXX pentru opresiunea lui Israel în Egipt: Gen 15,13; Ex 1,11; 5,22 etc. (vezi J. Dupont, *Pierre délivré de prison*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 331); *tinias* („unii”): are sens general (adică persecuția era adresată împotriva responsabililor Bisericii: Stählin, Roloff, Prete-Scaglioni) sau trebuie limitată la cele două cazuri cunoscute de Luca (Schille)?; *ekklësia* indică aproape mereu în *Fapte* Biserica locală (vezi Fap 8,1,3; 11,22.26 etc.); în acest caz, Biserica din Ierusalim. Textul occidental adaugă: Biserica din Iudeea.

²¹ Vezi J. TAYLOR, *op. cit.*, 118ss. Gestul lui Agripa era de natură religioasă sau politică? „A plăcea iudeilor” (v. 3) e doar o consecință a uciderii lui Iacob sau deja motivul? (Vezi R. RIESNER, *op. cit.*, 109s.)

²² J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 332.

Este unica informație pe care *Faptele* o furnizează despre moartea unuia din Cei Doisprezece și cititorului modern i-ar plăcea să o cunoască cu mai multe detalii. Redactorul precizează că a fost ucis „cu spada”: o moarte după uzul roman, adică prin decapitare²³; dar a fost în urma unui proces regular sau din capriciul caracteristic al unui despot oriental, cum pare să creadă Luca? Și de ce tocmai Iacob?²⁴

Este posibil ca Luca să fi avut mai multe informații la dispoziție, dar ca el să le fi ignorat, neconsiderându-le utile scopurilor narrative, ceea ce ar confirma interesul său biografic scăzut²⁵.

Moartea lui Iacob pune capăt existenței colegiului Celor Doisprezece drept corp. Iacob nu este înlocuit, spre deosebire de Iuda. Situația este schimbată: Biserica apostolică apreciază ca depășită funcția sa de a se adresa doar lui Israel ca popor escatologic²⁶.

12,3. Uciderea lui Iacob este plăcută „iudeilor”; în desfășurarea cărții s-a petrecut o schimbare: nu doar capii sau saduceii (*Fap* 5,17), dar poporul ca atare și-a schimbat atitudinea față de Biserică (*Fap* 2,47; 5,26).

Agripa I profită de sărbătoarea pascală²⁷ pentru a pune să fie arestat Petru²⁸: era momentul adecvat pentru un gest demonstrativ pro-iudaic, dat fiind faptul că, în timpul sărbătorii, datorită afluenței pelerinilor, sensibilitatea religioasă devenea mai acută²⁹. Se vede oportunismul politic al regelui³⁰.

²³ Așa, *Sanh.* 7,3a. Agripa I poseda deci *jus gladii*. Pentru iudei exista o moarte de spadă (a străpunge vinovatul) pentru omucideri și pentru locuitorii unui oraș apostat (*Sanh.* 9,1): dar Iacob nu intra în această categorie de vinovați. Eusebiu redă o tradiție, deja o legendă pioasă, a lui Clement din Alexandria, potrivit căreia Iacob a convertit acuzatorul și cei doi au fost decapitați (*Hist. eccl.* 2,9,1-3; cf. și 3,5,2).

²⁴ Se discută mult dacă și Ioan, fratele său, a fost ucis cu acea ocazie: s-ar deduce aceasta din *Mc* 10,39 înțeles ca *vaticinium ex eventu*. Luca deci ar menține tăcerea despre moartea lui Ioan (după Suhl, *op. cit.*, 316ss, pentru că Luca îl vede mereu pe Ioan asociat cu Petru; Suhl vede în aceasta confirmarea tezei sale despre Conciliul din Ierusalim înainte de 44 d.C: Ioan, de fapt, era încă viu în acel moment: *Gal* 2,9). În realitate, nu sunt motive serioase pentru ca Luca să tacă despre martiriul lui Ioan, dacă acest martiriu a fost contemporan celui al fratelui său: ar crește dramatismul situației lui Petru, relatată în continuare. În afară de aceasta, *Gal* 2,9 confirmă mai ales că Iacob era deja mort atunci când fratele său, Ioan, a participat la Conciliu. Și *Mc* 10,39 ar putea fi și o *profeție* a lui Isus transmisă în tradiție (care a dat origine legendei unei morți comune a lor); oricum, textul nu afirmă contemporaneitatea uciderii lor.

²⁵ Pentru Schille, în schimb, Luca nu avea alte informații, fiind vorba de un apostol itinerant: ca să se nască un martirologiu este necesară prezența stabilă într-o comunitate.

²⁶ Vezi R. RIESNER, *op. cit.*, 107s.

²⁷ Luca, după obiceiul popular, identifică zilele *azimelor* cu Paștele (*Lc* 22,1). În sens strict, săptămâna azimelor în timpul căreia se mănâncă pâine nedospită (de la 15 la 21 Nisan) urma zilei Paștelui (14 Nisan).

²⁸ *prostithenai* + inf. = „a pune să facă” (= o a doua oară, iar): un septantism pe care, în Noul Testament, doar Luca îl folosește și în *Lc* 20,11.12. Textul occidental după „e plăcut iudeilor” precizează inutil: „acțiunea împotriva credincioșilor”.

²⁹ Așa, Roloff, R. Pesch, Zmijewski. Menționarea „zilelor azimelor” este și o invitație pentru cititor de a alătura arestarea lui Petru de pătămirea lui Isus.

³⁰ Lüdemann (p. 146) consideră redacțională prop. „după ce a văzut că aceasta era pe plac iudeilor”; manifestă „pragmatismul lucan”: a motiva trecerea la arestarea lui Petru. Pentru Lüdemann sunt redacționale vv. 3-4.5b-6a.9b-c.

12,4. Deci Agripa face ca Petru să fie închis³¹ pentru a plăcea poporului, adică pentru a se face plăcut.

Descrierea care urmează este în funcție de relatare (eliberarea miraculoasă a apostolului) și nu are scopul de a informa cititorul: nu interesează deci locul în care Petru este închis, nici motivul arestului. Interesează, în schimb, a arăta cu câtă grijă este supravegheat apostolul: patru gărzi, fiecare cu patru soldați³²: în total, 16 oameni care se schimbau la fiecare 3 ore, în 4 străji, după uzul roman³³.

Situație disperată deci, omeneste vorbind, pentru Petru. În afară de aceasta, îl așteaptă un proces public³⁴: Luca autorul consideră poporul, de acum, în totalitatea sa, ostil creștinilor. Dar Agripa respectă legea iudaică³⁵ și deci așteaptă sfârșitul Paștelui (= al săptămânii azimelor). Nota „a face să apară înaintea poporului”³⁶ aduce aminte de procesul lui Isus, dar menționarea Paștelui poate avea, în optica cititorului creștin, o conotație pozitivă: ziua învierii și deci a „eliberării”.

12,5. Pe de o parte, Petru într-o situație fără cale de ieșire³⁷; pe de altă parte, cadrul tipic lucan al unei comunități unite în rugăciune neîncetată³⁸.

Rugăciunea e făcută cu insistență și, ca atare, pentru Luca, va fi ascultată³⁹. Ea e adresată lui Dumnezeu în favoarea lui Petru: se poate presupune că ar fi fost adresată pentru a cere eliberarea sa (după cum sugerează urmarea relatării); dar Luca știe motive mai „creștine”: pentru ca apostolul să rămână fidel voinței divine (Lc 22,42) sau să aibă forța de a da mărturie (Fap 4,29). Ea, oricum, pune în lumină solidaritatea între credincioși, pe linia recomandării din Ef 6,18: „Rugați-vă neîncetat cu tot felul de rugăciuni și de cereri în Duh, în orice timp. Pentru aceasta fiți vigilenți și statornici în rugăciune pentru toți sfinții”.

³¹ Începutul frazei cu un pron. rel. + *kai* e o construcție gramaticală frecventă în *Fapte*: Fap 1,3.11; 7,45; 10,39; 11,30 etc. Textul occidental substituie cu pron. demonstrativ *touton*: „acesta”. Expresia *tithenai eis phylakên* („a pune în închisoare”): Fap 4,3; 5,18: un septantism (Gen 40,3; 41,10 etc.).

³² *tetradion* e un termen militar care indică un grup de patru oameni de pază (Prete-Scaglioni, *op. cit.*, 108, nota 49).

³³ VEGETIUS, *De re militari*, 8; FILON, *Flacc.* 111; FILOSTRAT, *Vita Apoll.* 7,21.

³⁴ Barrett se gândește la o execuție publică (și nu la un proces, pentru că Agripa luase deja decizia de a-l ucide).

³⁵ Mai mult decât membrii Sinedriului la condamnarea lui Isus (Lc 22,47ss) (Schmithals).

³⁶ *anagein* cu sensul de „a apărea”: doar aici în Noul Testament (dar se găsește și în IOSIF FLAVIU, *Ant.* 12,390 și în papirusuri: vezi W. BAUER, WZNT); sensul normal e: a conduce în sus.

³⁷ Inițialul *men oun* (frecvent în Luca: Fap 1,6; 2,41; 5,41; 8,4.25 etc.) rezumă situația înainte să înceapă acțiunea propriu-zisă; *etêreito* (imperf. pas. al lui *têrein*: a păzi): o situație care durează.

³⁸ Vezi Fap 1,14; 2,42; 4,24ss etc.; *ekklêsia* are la Luca, în mod normal, semnificația unei comunități locale (vezi Tosco, *op. cit.*, p. 39, nota 166). R. Pesch, acordând acest verset cu v. 12, se gândește la Biserica adunată în diferitele case, ca Biserici domestice. Dar v. 5b, așa lucan, ar putea fi o adăugire redacțională în tensiune cu datul tradițional din v. 12. Dacă e adăugat de redactor, v. 5b subliniază rolul activ al rugăciunii în intervențiile divine în favoarea credincioșilor.

³⁹ Vezi învățătura din Lc 11,5-8; 18,1-8. Adverbul *ektênôs* (și Lc 22,44: *ektenesteron*) conține ideea de intensitate și durată. Insistența este, în afară de aceasta, dată de construcția perifrastică (verbul „a fi” la imperf. + part). Textul occidental accentuează fie continuitatea (*pollê proseuchê*: „rugăciune lungă”), fie intensitatea, schimbând adverbul în substantiv cu prep.: en *ektenia(i)*: „în intensitate”; probabil după modelul din Jud 4,9: en *ektenia(i) megalê(i)*.

Comunitatea simte ca pe un fapt propriu ceea ce s-a petrecut cu Petru care se află în carceră sub strictă supraveghere și simte că încercarea abătută asupra apostolului este un eveniment care o privește în mod direct și o implică; de aceea, se adună în rugăciune pentru a-i manifesta lui Dumnezeu toată temerea sa și toată speranța (cf. 4,29-30)⁴⁰.

12,6. Se ajunge la ultima noapte: și anume, pentru redactor, la sfârșitul Săptămânii Azimelor⁴¹. Narratorul descrie din nou scena: Petru e legat cu două rânduri de lanțuri⁴²; în afară de aceasta, ceilalți doi soldați ai grupului vegheau între poarta celulei și poarta externă (v. 10)⁴³: imposibil de fugit. Mai mult, Petru doarme; nu a fost nicio „strategie”; nu a făcut nimic pentru a se elibera. Totul servește la a pune în evidență intervenția miraculoasă a îngerului lui Dumnezeu.

12,7. Îngerul apare deodată⁴⁴ în fața lui Petru care doarme. Nu lipsește strălucirea luminii, prezentă în apariții⁴⁵, reflecție a gloriei divine pe care îngerul o radiază în celulă⁴⁶. Comportamentul trimisului divin este descris cu realism, iar poruncile sale, scurte și decise, nu admit întârzieri. Cu o lovitură în coastă, el îl trezește pe apostol⁴⁷ și îi cere să asculte imediat („ridică-te în grabă”). *Fap* 5,19-25 urmează scena noastră.

12,8-9. O desfășurare de porunci; aproape că Petru, încă somnoros, are nevoie să i se spună ce să facă la oricare pas: este vivacitatea stilului popular, a faptului că inițiativa pornește de la înger și deci că eliberarea este în întregime opera lui Dumnezeu⁴⁸.

⁴⁰ PRETE-SCAGLIONI, *op. cit.*, 110.

⁴¹ În relatarea primară, în schimb, putea fi vorba de noaptea pascală (v. 12). Situația e sugestivă: „în acea noapte” amintește de noaptea eliberării din Egipt: *Ex* 12,8.12.42: *en tē(i) nykti tautē(i)*. Imaginile – lanțuri, noapte, somn, porți – sugerează și moartea de la care Petru va fi eliberat.

⁴² Precauție dublată. Seneca vorbește de obiceiul roman în *Ep.* 5,7: „Același lanț ține legat atât prizonierul, cât și paznicul său”.

⁴³ *pro tēs thyras* („în fața porții”): sens local al prep. *pro* + gen. (clasic): și doar *Fap* 12,14; 14,13 în Noul Testament.

⁴⁴ E sugerat de expresia *kai idou* („și iată”): un septantism frecvent în Luca, ca și „îngerul Domnului” (*Gen* 16,7 etc.). În acest verset și în următoarele găsim împreună motive (și expresii) eleniste ale genului „eliberare miraculoasă”, în imitarea LXX (Haenchen); *ephistanai* („a sta aproape, a se prezenta, a apărea”): doar Luca folosește verbe compuse (*paristanai*, *ephistanai*, *synistanai*) în contextul apariției; *ephistanai* și în *Lc* 2,9; 24,4; *Fap* 23,11 (vezi Dömer, *op. cit.*, 118, nota 74). Verbul este utilizat și în literatura profană pentru apariții de ființe cerești (vezi *Beg.* IV, 135). Descrierea apariției se aseamănă mult cu cea a „îngerului Domnului” păstorilor în noaptea de Crăciun (*Lc* 2,9); vezi și apariția îngerului lui Ilie în *IRg* 19,5-7. Tema lanțurilor care cad și a porților care se deschid: EURIPIDE, *Baccanti*, vv. 447s (*exepesan*); OVIDIU, *Metamorfosi* 3,699s; LUCIAN DE SAMOSATA, *La nave*, § 42; FILOSTRAT, *Vita Apoll.* 8,30.

⁴⁵ Vezi, de exemplu, apariția lui Saul în *Fap* 9,3; 22,6; 26,13; și *Lc* 2,9.

⁴⁶ *en tō(i) oikēma*: „în cameră”, eufemism pentru „celulă” (Haenchen). Textul occidental (*D*) scrie: *epelampsen tō(i) oikēmati*: „străluci pe cameră”, ca și cum lumina ar fi fost proiectată pe zidurile celulei (DELEBECQUE, *op. cit.*, 283).

⁴⁷ Verbul *patassein* e ales intenționat și va fi reluat pentru a vorbi despre pedeapsa pe care i-a dat-o îngerul lui Irod (v. 23) (LÜDEMANN, 147). Iar verbul sugerează o lovitură violentă (o paralelă îndepărtată în HOMER, *Iliada* 10,157ss: Nestor sprijină un picior pe Ulise și îl mișcă cu călcâiul). Textul occidental preferă să vorbească de un cot (*nyxas*); vezi HOMER, *Odissea* 14,485.

⁴⁸ *eipen* de la începutul frazei: *Lc*: 59; *Fap*: 15; doar și *In* 12,6 în Noul Testament (J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, cit., 33). Porunca îngerului amintește de noaptea pascală:

Petru îndeplinește poruncile ca într-un vis⁴⁹: iese pe poarta celulei și se lasă condus de înger. Pasivitatea apostolului este și supunere.

12,10. Continuă descrierea detaliată a eliberării miraculoase: depășirea celor două străji în afara celulei⁵⁰, deschiderea „automată”⁵¹ a porții de fier. Se presupune că străjile adormiseră misterios⁵².

Odată trecută poarta de fier care dă spre cetate⁵³, îngerul îl însoțește încă pe Petru pe cale⁵⁴, până când apostolul poate să se întoarcă după colț (G. Schneider).

Deodată, îngerul dispare așa cum apăruse, fără să-și ia rămas-bun (*Fap* 8,39; 10,7; *Lc* 1,38)⁵⁵, fără să indice motivul eliberării.

Întreaga desfășurare servește la a pune în lumină măreția miracolului.

12,11. Petru își revine în simțiri⁵⁶ și își dă seama că cea ce s-a petrecut nu a fost un vis, ci realitate⁵⁷. El comentează evenimentul sub forma unui monolog, drag naratorului⁵⁸.

Luca pune pe buzele lui Petru o adevărată confesiune de credință în Dumnezeu eliberatorul. Nu îngerul, executor impersonal, nici Petru, martor pasiv, ci Domnul este protagonistul. În episodul eliberării apostolului Luca vede un exemplu concret de acțiune a lui Dumnezeu în favoarea poporului său, un popor compus din iudei și păgâni, care s-a distanțat de iudeii rămași ostili și pe care redactorul îl prezintă cu expresia dificilă: „poporul (*laos*) iudeilor”⁵⁹.

De acum, Dumnezeu face în favoarea Bisericii ceea ce a făcut în favoarea lui Israel: eliberarea din mâna opresorilor. Rezonanțele biblice și cele pascalie sunt

evreii trebuie să mănânce mielul „cu mijlocul încins, cu sandalele în picioare” (*Ex* 12,11). În acest gen de relatare trebuie evitate anumite întrebări: de ex., cum reușește Petru să-și pună centura, dacă încă nu și-a pus mantia? Ca și în versetul precedent, nu trebuie să se întrebe cum se știe despre lumina din celulă, dacă toți dormeau, sau cum e posibil ca, picând lanțurile, să nu se trezească străjile care erau și ele legate de prizonier.

⁴⁹ *alêthês*: „adevărat” cu sensul de „real”; un *hapax* în opera lucană; *horama* („viziune”, aici cu sensul de vis): *Fap*: 11; doar încă *Mt* 17,9; se opune la „nu știa că era adevărat” (v. 9) și la „revenindu-și” (v. 11). Pentru construcția *dokein* + inf. unui verb „a vedea”: vezi *Lc* 24,37.

⁵⁰ *dierchesthai* („a traversa”), drag lui Luca: *Lc*: 10; *Fap*: 21; *Mt*: 1; *Mc*: 2; *In*: 2; de 5 ori în scrisorile pauline; *Evr*: 1; și *proerchesthai* („a continua”): *Lc*: 2; *Fap*: 5; de alte 4 ori în Noul Testament; și *exerchesthai* („a ieși”): trei verbe compuse cu *erchesthai* prezente în acest verset.

⁵¹ Adjectivul *automatê* folosit ca adverb: „de la sine, spontan”, face parte din genul „eliberare miraculoasă”.

⁵² Eusebiu, în *Praep. evang.* IX, 27,23, redă un fragment din Artapanas care narează eliberarea lui Moise: porțile se deschid și străjile mor sau adorm.

⁵³ Textul occidental adaugă: „au coborât șapte trepte”: de unde ia informația? Cunoaște o închiisoare identificată cu cea a lui Petru? Turnul Antonia? Nu avem posibilitatea de a ști. Probabil, este vorba de o simplă tendință de a preciza ceea ce în textul original nu e precizat.

⁵⁴ *rhymê*: drum strâmt flancat de case; *mian* („una” numeric) în loc de *tina* (*Koinê*).

⁵⁵ *aphistanai apo* („a dispărea din”) (*Fap* 5,38; 15,38; 19,9; 22,29) subliniază caracterul imediat, neașteptat, al unei plecări.

⁵⁶ Vezi *Lc* 15,17, cf. *Fap* 22,17 (aceeași formulare pentru „a intra în extaz”). Stilul și vocabularul versetului sunt redacționale.

⁵⁷ *alêthês*: „cu adevărat” în dubla semnificație de real și înțelegere exactă (Zmijewski).

⁵⁸ Exemplu: *Lc* 12,17.18.19; 15,17; 16,3; 18,4 etc.

⁵⁹ *laos* până acum avea conotație religioasă; face contrast cu *Fap* 5,13.

evidente⁶⁰. „Eliberarea lui Petru pare deci să se înscrie în prelungirea intervențiilor prin care, în istoria sfântă, Dumnezeu îi scapă din mâinile persecutorilor lor. Dumnezeu este cel care conduce istoria Bisericii, așa cum a condus-o în trecut pe cea a lui Israel, iar această istorie apare în acest fel ca o istorie a mântuirii dată de Dumnezeu slujitorilor săi”⁶¹.

Eliberarea miraculoasă a lui Petru are un scop implicit: misiunea. Luca nu explică: „Tăcerea *Faptelor* asupra acestui punct (diferit de textul atât de redacțional din *Fap* 5,20...) sugerează că Luca utilizează aici o relatare antică iudeo-creștină de miracol, mai atentă la miraculos decât la predică”⁶².

12,12. În acest moment, Petru poate să ia în mână situația și să acționeze ca persoană responsabilă⁶³. El se îndreaptă către casa Mariei, mama lui Ioan, zis Marcu. Petru știe deci să găsească creștini adunați în plină noapte⁶⁴.

Maria este prezentată nu prin redarea numelui soțului sau al tatălui, ci prin cea a fiului: dacă Ioan, zis Marcu, face parte din relatarea primară, înseamnă că el este cunoscut bine de creștinii epocii⁶⁵. El poartă un nume dublu: ebraic (Ioan) și latin (*Marcus*), după obiceiul timpului. Îl vom găsi în misiunea lui Barnaba-Saul în *Fap* 13,5.13; apoi în *Fap* 15,37-39: îl va însoți pe Barnaba în Cipru. Marcu este numit în *Flm* 24; *Col* 4,10; *2Tim* 4,11; *1Pt* 5,13. Dar, din moment ce *Marcus* era un nume foarte răspândit, se poate pune întrebarea dacă este vorba de fiecare dată de aceeași persoană. Tradiția, oricum, îl identifică cu omonimul evanghelist.

Dacă familia sa are legături de rudenie cu Barnaba⁶⁶, ar putea să fie de origine iudeo-elenistă (Cipru?): aceasta ar confirma și dublul nume de Marcu și numele grec de Rode (= Rosa), servitoarea.

Se deduce de aici că locuința Mariei era loc de adunare a creștinilor „eleniști”⁶⁷.

⁶⁰ A. STROBEL, *Passa-Symbolik und Passa-Wunder in Act. XII, 3ss*, în NTS 4 (1957/58), 210ss; J. DUPONT, *Pierre délivré de prison*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 329ss; W. RADI, *Befreiung aus dem Gefängnis*, în BZ 27 (1983), 81ss. Pentru alte detalii, vezi introducerea la comentariul din *Fap* 12; *exapostellein* („a trimite”): *Lc*: 4; *Fap*: 7; și *Gal*: 2 în Noul Testament; *exairein* („a elibera, a rupe”): *Mt*: 2; *Fap*: 5 și *Gal*: 2 în Noul Testament. De confruntat, mai ales, cu *Dan* 3,28: *apesteile ton aggelon autou kai exeilato...*; *Ex* 18,4: *ho Theos... exeilato me ek cheiros Pharaô*. „Din mâna lui”: stil biblic (*Lc* 1,71.74); *prosdokia* („așteptare”): doar în *Lc* 21,26 și *Fap* 12,11 în Noul Testament; și verbul corespondent e tipic lui Luca: *Lc*: 6; *Fap*: 5; *Mt*: 2 și *2Pt*: 3.

⁶¹ J. Dupont, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 336.

⁶² A. George, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 163, nota 2.

⁶³ *synidôn*, part. aor. 2 a lui *synoraô*, *synidein*: a-și da seama, a pune în clar; și *Fap* 14,6.

⁶⁴ Cf. *Fap* 4,23.

⁶⁵ Caz asemănător în *Mc* 15,21. Pentru unii exegeți (Haenchen, Lüdemann), numele de Ioan Marcu e redacțional și folosește la a introduce personajul care nu peste mult timp va intra în scenă. Dar dacă Luca însuși ar fi redat numele, s-ar aștepta la o prezentare mai detaliată a personajului care apare pentru prima dată (vezi J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 226). Mai probabil că v. 25, redacțional, se leagă de v. 12, tradițional, reluând dublul nume. Oricum, informația din v. 12 e cât se poate de utilă redactorului pentru restul relatării.

⁶⁶ *Col* 4,10 îl prezintă pe Marcu drept văr al lui Barnaba; dat fiind că Barnaba și Marcu se află des împreună în cartea *Faptelor*, informația e verosimilă.

⁶⁷ Aceasta ar explica absența lui Iacob (dacă v. 17 ar fi fost primar). Începând cu secolul al IV-lea, casa Mariei e identificată cu locul în care Isus a celebrat ultima cină și unde a avut loc revărsarea Duhului Sfânt de Rusalii (*Beg.* IV, 136).

Creștinii adunați⁶⁸ se rugau pentru eliberarea lui Petru? Nu s-ar explica, în acest caz, incredulitatea și stupoarea lor la vizita apostolului. Dar dacă ei nu contau pe eliberarea lui Petru (se rugau măcar pentru perseverența sa în încercarea extremă), se creează o tensiune cu învățătura însăși pe care Luca vrea să o dea (introducând v. 5b): rugăciunea insistentă este ascultată. În relatarea primară, adunarea la rugăciune putea să se refere la o celebrare creștină: dacă Petru știe unde să meargă în plină noapte, înseamnă că el știe că este vorba de o noapte specială pentru cultul creștin (vigilia pascală?).

Oricum, avem prima mărturie a unei „Biserici domestice” la Ierusalim și a practicii cultului nocturn în uz în Biserica primară⁶⁹.

Existența unei porți externe și prezența cel puțin a unei casnice lasă să se presupună că familia Mariei ar fi fost înstărită, că ar fi posedat o locuință amplă, capabilă să primească un anumit număr de persoane: ar fi o confirmare că creștinii din Ierusalim nu erau obligați să vândă toate bunurile lor.

12,13. Începe o scenă sugestivă care are ca fir conducător recunoașterea progresivă a „celui care a primit miracolul”. Întregul servește la a accentua neașteptata măreție a miracolului.

Petru bate la poarta externă care duce în curtea internă a casei. Loviturile celui care bătea sunt auzite de Rode (= Rosa): era, probabil, portăreasă⁷⁰. Numele grec de Rode era comun pentru sclave, dar nu în manieră exclusivă⁷¹.

12,14. Prima fază a identificării: servitoarea îl recunoaște pe Petru după glas, dar apostolul rămâne afară, departe de creștinii adunați. La nivel redacțional, situația este comică. „În timp ce, în fața îngerului Domnului și a lui Petru, poarta grea de fier a închisorii se deschide imediat, în schimb, poarta casei Mariei, la care apostolul bate repetat, rămâne închisă”⁷².

Luca justifică comportamentul servitoarei explicând că era datorat bucuriei⁷³. „Este vorba aici de psihologia lucană?”, se întreabă Haenchen⁷⁴. „Faptul că (servitoarea) a uitat chiar și să deschidă subliniază bucuria sa și creează pentru narator timpul și posibilitatea să descrie procesul de recunoaștere de către cei adunați”⁷⁵.

⁶⁸ *hikanoi* („mulți”) e lucan (de 27 ori în opera sa). Luca presupune existența altor case, ca loc de întâlnire pentru Biserica din Ierusalim (vezi și v. 17). Vezi H.-J. KLAUCK, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, SBS 103, 1981, 49s.

⁶⁹ Practică justificată și pentru prezența multor sclavi, ocupați cu diferite munci în timpul zilei.

⁷⁰ Roza e prezentată ca *paidiskê*, tânără femeie angajată la muncile domestice (vezi EWNT); vezi și folosirea tehnică a verbului *hypakouein*: a deschide (și a închide, ca datorie a portarului) (Platon, *Fedone* 59e).

⁷¹ Rode e și un nume iudaic de femeie (CIL IX, 6219); era numele stăpânei lui Hermas (Herm., *visione* 1,1).

⁷² PRETE-SCAGLIONI, *op. cit.*, 117.

⁷³ *apo tês charas*: ca în Lc 24,41; și verbul *apaggellein* („a vesti”) face ecou la proclamația învierii; *eistrechtein* („a alerga spre”): *hapax* în Noul Testament.

⁷⁴ *Op. cit.*, 328, nota 5; afirmativ pentru Schmithals care trimite la Lc 22,45; 24,41. L.T. Johnson notează că aceste fragmente sunt prezente și în romanele eleniste: LONGUS, *Dafne e Cloe* 2,30; A. TATIUS, *Clitofon e Leucippe*, 1,3; 2,23.

⁷⁵ A. WEISER, 291.

12,15. A doua fază: Rode vestește prezența lui Petru, dar nu este crezută. Situația de contrast continuă: „În sala principală a casei Mariei, membrii comunității se roagă pentru eliberarea lui Petru; totodată, nu o cred pe Rode care îi anunță că apostolul se află la poartă și bate pentru a intra. În sfârșit, în timp ce Rode le spune expres creștinilor adunați în casă că în afara porții este Petru, ei reacționează afirmând că tânăra sclavă delirează”⁷⁶.

„Ești nebună!”⁷⁷ este prima reacție; dar dat fiind că Rode insistă, adunarea concluzionează: „este îngerul său (al lui Petru)”⁷⁸.

Afirmația presupune credința în îngerul păzitor și convingerea că această făptură supranaturală este „duplicarea cerească” a creaturii pământești protejate de el⁷⁹.

12,16. Este necesar ceva timp, înainte ca poarta să se deschidă și Petru să poată intra.

Faptul că apostolul, în așteptarea pe stradă, riscă să alarmeze locuințele vecine (Haenchen, Schille etc.) nu îl interesează pe narator. Așteptarea lui Petru subliniază dificultatea de a crede eliberarea sa și e deci în funcție de măreția miracolului.

Oricum, în această a treia fază de recunoaștere, se petrece, în sfârșit, întâlnirea dintre Petru și credincioșii adunați, dar rezultatul este doar *stupoarea* celor prezenți. Doar atunci când Petru va explica cele întâmplate (v. 17), se va ajunge la faza finală: a crede intervenției miraculoase a lui Dumnezeu: se împlinește plinătatea întâlnirii „în credință”⁸⁰.

12,17. Neașteptata apariție a apostolului aprinde evident o discuție largă și Petru îi invită pe cei prezenți la tăcere⁸¹. El le relatează pe scurt eliberarea sa; ca în v. 11, Luca pune în lumină adevărul protagonist și propune, de asemenea, adevărata interpretare a faptelor: Dumnezeu însuși a împlinit o operă de eliberare, așa cum făcuse deja în istoria lui Israel⁸².

⁷⁶ PRETE-SCAGLIONI, *op. cit.*, 117.

⁷⁷ Și *Fap* 26,24; vezi și reacția în *Lc* 24,11 (cuvintele femeilor sunt considerate închipuiri); *diŭschyriŭesthai* („a se opri asupra, a insista”): și doar *Lc* 22,59 în Noul Testament. Inițialul verb *dicendi* + *pros* cu ac. e lukan.

⁷⁸ Textul occidental atenuează: ... *elegon pros autên, tychon ho aggelos*... : „au spus despre el (probabil traducere a lui *pros autên*): probabil e îngerul său”.

⁷⁹ Credința într-un înger păzitor e biblică: *Tob* 5,22, cf. *Gen* 48,16; *Ps* 91,11; *Mt* 18,10; ca „duplicat cereșc”, vezi HERM. *Vision* 5,7. BILL aduce exemple rabinice târzii, unde îngerul păzitor are asemănări cu protejatul său, și exemple de îngeri care apar sub înfățișările unuia sau altuia dintre oameni. A. George afirmă că Luca nu are noțiunea de înger păzitor și că a aplica această noțiune acestui verset este un anacronism. El preferă să interpreteze *Fap* 12,15b ca o formă de prezență a lui Petru după moartea sa (după exemplul din *Lc* 24,37) (A. GEORGE, *Études sur l'oeuvre de Luc*, cit., 165ss.).

⁸⁰ *epimenein* („a persevera, a continua”), ca verb finit urmat de un part. care îl completează, este o construcție care se găsește în Luca și în Paul (*epimenein*: de 6 ori în *Fap* și de 9 ori în Paul); *existanai* („a fi uimit, a fi tulburat”): ca reacție în fața unui fapt extraordinar: *Lc* 8,56; *Fap* 2,7.12; 8,13; 9,21; 10,45. Verbul se întâlnește de 11 ori în opera lukană din 17 în Noul Testament.

⁸¹ *kataseien* („a face un semn”): doar în *Fapte* (*Fap* 12,17; 13,16; 19,33; 21,40) în Noul Testament; ca gest al oratorului, și în Iosif Flaviu, *Ant.* 4,323; Tacit, *Annali* 1,25; *diêgeisthai* („a relata”): de 5 ori în opera lukană din 8 în Noul Testament.

⁸² Pentru referirea implicită la *Exod*, vezi introducerea la *Fap* 12.

Versetul se încheie cu două informații care au făcut să se scrie foarte mult despre ele.

– Pentru prima oară este numit Iacob, fără specificări, ceea ce nu este în obiceiurile redactorului. Indubitabil, naratorul presupune că cititorul știe cu certitudine despre cine este vorba⁸³: și aceasta confirmă notorietatea lui Iacob în Biserica primară, ca responsabil al comunității din Ierusalim. Iacob va fi menționat și în *Fap* 15,13 și 21,18, fără să mai fie numit „fratele Domnului”.

Informația din v. 17 este redacțională sau tradițională? E dificil să spunem. În favoarea unei adăugiri redacționale s-ar putea invoca faptul că Iacob nu are nicio funcție narativă în relatarea eliberării lui Petru și deci nu are motiv să fie numit în relatarea primară decât la nivel redacțional.

Dar se poate afirma și că menționarea sa – ca, de altfel, și informația următoare plecării lui Petru – era parte din concluzia unei legende despre Petru însuși⁸⁴.

Oricum ar fi, amintirea lui Iacob are importanța sa la nivel redacțional. El este numit în momentul în care Petru părăsește scena; deși acesta din urmă nu dispăre încă de tot (*Fap* 15), Iacob intră în locul colegiului apostolic și al reprezentantului său principal la cârma Bisericii din Ierusalim, deși Petru, în ochii lui Luca, ocupă mereu postul de onoare⁸⁵. Luca a construit versetul pe o bază istorică (*Gal* 2). Din punct de vedere narativ, se încheie ciclul care îl are ca protagonist pe Petru și începe, în locul său, istoria lui Paul.

Este interesant, totodată, de notat că Luca îi lasă lui Petru însuși misiunea de a-l prezenta pe Iacob cititorului: de aceea, suntem în fața unei schimbări, dar în unitate, în continuitate⁸⁶.

Luca, în sfârșit, pregătește cititorul pentru rolul lui Iacob alături de Petru în timpul Conciliului din Ierusalim.

⁸³ În teorie, confuzia ar fi posibilă, pentru că Luca numise deja un Iacob al lui Alfeu (*Lc* 6,15; *Fap* 1,13), un Iacob, tată al apostolului Iuda (*Lc* 6,16), și un Iacob, tată sau soț al unei discipole Maria (*Lc* 24,10), în timp ce nu l-a menționat niciodată pe Iacob, fratele Domnului (vezi J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 159).

⁸⁴ Așa, DIBELIUS, *Aufsätze*, cit., 87, nota.

În acest caz trebuie admisă o concluzie cu două părți: o parte pozitivă: Petru lasă să fie avertizat Iacob de cele întâmplătoare, înainte de a se ascunde pentru a scăpa de căutarea lui Agripa I; o parte negativă: pedepsirea străjerilor (vv. 18s).

⁸⁵ În ideea lui Luca, Iacob este al doilea om al comunității din Ierusalim, după Petru (*Fap* 15,7.13: Iacob vorbește *după* Petru) (G. Schneider). Paul, în schimb, îl numește pe Iacob mai întâi (*Gal* 2,9) și, de fapt, Iacob va fi capul Bisericii din Ierusalim până în 62 d.C. (?), atunci când va fi lapidat sub marele preot Anan (IOSIF FLAVIU, *Ant.* 20,200), care apoi, pentru aceasta, va fi destituit. (Despre Iacob, fratele Domnului, vezi K. Niederwimmer, în *EWNT* 2, 412-414.)

⁸⁶ Vezi J. DUPONT, *Les ministères de l'Eglise naissante*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 159ss. Același exeget, în *L'apôtre comme intermédiaire du salut* (în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 118, nota 15), scrie: „Se poate considera că Petru părăsește scena *Faptelor* nu doar ieșind din zona Ierusalimului, dar și pentru că pierde contactul cu alții din grupul apostolilor: izolat de ceilalți, Petru nu mai contează în ochii lui Luca” (!). Judecată severă care ar putea să fie valabilă și pentru Paul! Mă aliniez cu interpretarea lui Prete-Scaglione (*op. cit.*, 117s), care mi se pare cea mai valabilă; ei adaugă și: dacă Iacob și frații trebuie să fie informați despre eliberarea miraculoasă a lui Petru, după Luca, aceasta indică faptul că înțelegerea experienței lui Petru reprezintă semnul și garanția protecției divine permanente pentru Biserica (p. 118).

– Informația plecării misterioase a lui Petru⁸⁷ a dat loc la multe ipoteze⁸⁸. Pe Luca îl interesează faptul că se încheie un ciclu narativ care îl avea pe Petru ca protagonist. „Se vede clar că, potrivit planului narativ al *Faptelor*, Luca intenționează să treacă la un alt subiect”⁸⁹, și anume la activitatea misionară a lui Paul.

12,18. Începe concluzia negativă a relatării. Descoperirea dispariției prizonierului și pedeapsa gărzilor fac parte din genul „eliberare miraculoasă”⁹⁰, chiar dacă sunt redată în stil lucan⁹¹. Soldații își dau seama doar dimineată de dispariția lui Petru. Narratorul nu și-a pus întrebarea dacă înaintea dimineții nu a fost un schimb de gardă! (Haenchen) În afară de faptul că nu ar presupune ca eliberarea să fi avut loc după ultima pază. Teamă care urmează descoperirii celulei goale nu indică doar surpriza, ci și înspăimântarea: după dreptul roman⁹², garda responsabilă primește pedeapsa în locul evadatului.

12,19. Irod caută... și nu găsește (*Fap* 5,21-24). Trece deci la judecarea soldaților responsabili: ei sunt interogați⁹³ și conduși afară⁹⁴: supuși, adică, executării sentinței (*Lc* 23,26): după context, morții⁹⁵.

Luca nu scoate în relief această execuție, practică normală în acel timp, și nu o consideră ca motiv al pedepsei divine de care este lovit Irod.

La această concluzie a relatării primare, Luca adaugă finalul care folosește ca trecere între relatarea eliberării lui Petru și cea a morții lui Irod: din Iudeea (=Ierusalim) Agripa a coborât la Cezareea, sediu al rezidenței sale obișnuite⁹⁶. Luca știe de la tradiție că Irod a murit în această cetate.

⁸⁷ *exelthôn eporeuthê eis*: și *Lc* 4,42; *eis heteron topon*: *Ez* 12,3.

⁸⁸ Unde a mers? Să se ascundă pentru a scăpa de Agripa? Acest răspuns era, probabil, prezent în relatarea primară, dar nu e suficient la nivel redacțional (cf. *Fap* 5,20). Se încearcă să se ghicească. Principalele ipoteze: Petru a mers: – la Antiohia (Stählin), în raport cu *Gal* 2,11ss; – la Roma (Eusebiu, Ieronim; recent C.P. Thiede, în *Bb* 67, 1986, 532ss); – de-a lungul coastei mediteraneene, după cum e relatat în *Fap* 9,32ss. De la Paul știm că Petru a desfășurat o activitate misionară în afara Palestinei (*Gal* 2,11ss; *1Cor* 9,5).

⁸⁹ PRETE-SCAGLIONI, *op. cit.*, 118.

⁹⁰ Vezi A. KRATZ, *Rettungswunder...*, cit., 471. Versetul e considerat redacțional de Lüdemann, Schille; dar la nivel redacțional, vv. 18-19 au un rol slab (cu atât mai mult cu cât Luca adaugă drept concluzie vv. 20-23) și nu este motiv pentru a le crea de către redactor.

⁹¹ Inițialul gen. absolut (cu verbul *ginesthai*: *Fap* 2,6; 12,18; 15,2.7; 16,35; 20,3; 23,10.12; 25,15; *Lc* 4,42). Litota *ouk oligos* e caracteristică lui Luca: *Fap* 14,28; 15,2; 17,4.12; 19,23.24; 27,20. Expresia *tarachos ouk oligos* se întâlnește în *Fap* 19,23.

⁹² *Codex Justinianum* IX 4,4.

⁹³ Cu torturi? Verbul *anakrinein* („a examina”: de 6 ori în Luca și de 10 ori în Paul în Noul Testament) are sensul juridic de „a interoga, a investiga”, ca în *Lc* 23,14; *Fap* 4,9; 24,8; 28,18.

⁹⁴ *anagein*, „a conduce departe”; ar putea sugera și „a conduce în închisoare”.

⁹⁵ Așa explică textul occidental alegând verbul *apoktanthênai*.

⁹⁶ *katerckesthai* („a coborî”) e lucan: *Lc*: 2; *Fap*: 12, și doar *Iac* 3,15 în Noul Testament. Dificultate gramaticală: convine a acorda *eis Kaisareian* cu part. *katelthôn* (ca în traducerea noastră care corespunde ordinii frazei), ceea ce lasă vag ultimul verb *diatriben*; sau a acorda drept compl. al verbului *diatribein* („a se întreține, a locui”), ca mereu în *Fapte* (*Fap* 14,3.28; 15,35; 16,12; 20,6; 25,6.14: verbul are mereu un compl.), și traduce: „și coborât din Iudeea se opri la Cezareea”? Folosirea prep. *eis* (în loc de *en*) după verbe ca „a locui” e normală în *Koiné* (*Beg.* IV, 139; vezi J. Dupont, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 223, nota 20).

12,20. Relatării eliberării miraculoase a lui Petru, redactorul îi adaugă deci, drept concluzie, o tradiție despre moartea lui Agripa⁹⁷. Ea se leagă de începutul relatării (vv. 1-4), îndreptând atenția asupra contrastului între Irod persecutorul și Irod pedepsitul, conform intenției edificatoare mereu prezente în *Fapte*.

Moartea lui Irod este relatată în interiorul unui context politic (conflictul dintre Agripa I și cetățile Tirului și Sidonului) străin eliberării miraculoase, context care aparține deci tradiției⁹⁸. Luca, totodată, scurtează acest izvor, probabil scris, pentru că nu-l interesează circumstanțele politice, ci doar soarta lui Irod. Diferite detalii rămân, de aceea, obscure.

A fost o luptă aprigă între Agripa I și cetățile de coastă ale Tirului și Sidonului⁹⁹. Luca nu se oprește asupra motivului și naturii acestui conflict care, deși nu este atestat de alte izvoare antice, din punct de vedere istoric, este posibil. Se poate crede că a fost o anumită rivalitate comercială între porturile din Tir-Sidon și cel din Cezareea: Agripa blochează mărfurile pentru cele două cetăți, mărfuri care în parte provin din câmpiile Palestinei (grâu, ulei, miere)¹⁰⁰. Pentru a evita sancțiunile economice, Tirul și Sidonul trimit, de comun acord, o delegație la Agripa¹⁰¹.

La Cezareea reușesc să-l convingă¹⁰² pe un anume Blastos, curtean al regelui¹⁰³, să fie mediator pentru a obține pacea.

12,21. În ziua stabilită pentru a semna acordul, Agripa se prezintă cu tot fastul regal în fața poporului convocat în sărbătoare¹⁰⁴.

Se așază pe tron, de unde pronunță un discurs public¹⁰⁵.

⁹⁷ Raportul dintre eliberarea lui Petru și moartea lui Irod este deci literar (teologic), nu cronologic.

⁹⁸ Acest conflict nu e amintit în tradiția paralelă a lui Iosif Flaviu, dar apare mai apropiat de faptele istorice, față de relatarea lui Iosif despre moartea regelui.

⁹⁹ *tymomachein* („a se certa tare”: *thymos* = forță, mânie; *machomai* = a lupta); *hapax* în toată Biblia. Este vorba, probabil, de certuri economice, nu de un adevărat război pe care Roma nu l-ar fi tolerat (Tirul și Sidonul făceau parte din provincia romană a Siriei).

¹⁰⁰ O dependență economică a Tiro-Sidonului de Palestina e confirmată deja din timpuri antice: *IRg* 5,23; *Ez* 27,17 (vezi R. FABRIS, 378, nota 3).

¹⁰¹ Lit., textul spune că ambele orașe s-au prezentat la Agripa; trebuie presupusă, desigur, o delegație; termenul *homothymadon*, drag autorului *Faptelor* (*Fap*: 10; și *Rom*: 1 în Noul Testament), are sensul de „împreună”, în contextul nostru (mai degrabă decât „unanim”). Textul occidental (*D*) precizează: „împreună din ambele orașe”; *pareinai* + *pros* cu ac. („a se prezenta la cineva”) e limba *Koiné*; clasic: *pareinai para tini*.

¹⁰² *peithein* („a influența, a câștiga pentru propria cauză”): datorită „plicului”?

¹⁰³ Numele Blastos, chiar dacă nu există în altă parte în Biblie, era destul de comun; *koitôn*: dormitorul; *hi epi tou koitônos* = șambelan (SUETONIUS, *Domiziano* 16). Construcția *dia to* + inf. e caracteristică lui Luca: *Lc*: 8; *Fap*: 8; *Mt*: 3; *Mc*: 3; de alte 6 ori în Noul Testament (în *Fapte*: *Fap* 4,2; 8,11; 12,20; 18,2,3; 27,4,9; 28,18). Textul occidental corectează *autôn tēn chōran* („regiunea lor”) punând la pl.: *autôn tas chōras* („regiunile lor”): este vorba, de fapt, de două regiuni distincte.

¹⁰⁴ Tradiția lui Iosif Flaviu vorbește de o sărbătoare organizată în onoarea lui Claudiu (*Vicennalia* lui martie sau ziua de naștere a împăratului în august 44? Pentru discuție, *Beg*. V, 446ss). Cele două informații ale lui Luca și Iosif Flaviu nu se contrazic: acordul cu Tiro-Sidonul putea fi concluzionat solemn în timpul unei sărbători celebrate în onoarea împăratului. După Iosif Flaviu, întâlnirea a avut loc în teatrul deschis al orașului. Atât Iosif, cât și Luca, pun în lumină haina regelui; după Iosif, era ținută integral în argint (vezi, de exemplu, descrierea hainei lui Nero când s-a întors la Roma, în: SUETONIUS, *Nerone* 25).

¹⁰⁵ *kathizein epi tou bēmatos* e o expresie tehnică pentru „a ședea în tribunal” (*In* 19,13; cf. *Mt* 27,19; *Fap* 25,6,17); în contextul nostru este vorba de tribuna regală. Diverse mss. (între care *P74* și *D*)

12,22. „Aclamația populară, care amintește apoteoza împăraților romani, sună clar ca divinizare a regelui”¹⁰⁶. Aplauzele poporului sunt motivate diferit de Iosif Flaviu: nu seducătorul discurs al lui Agripa, ci hainele de argint strălucitoare la lumina soarelui împing spre aclamații. Totodată, nu poporul va fi pedepsit ca blestemător, ci regele care a acceptat adularea. „Aclamarea poporului... are, în logica relatării, funcția de a revela semnificația reală a acțiunii lui Irod: el s-a dat în fața lui Dumnezeu drept competitor (și v. 23). Iată de ce este pedepsit”¹⁰⁷.

Divinizarea unui om a fost mereu respinsă de credința iudaică și creștină, pentru sensul său înalt de transcendență a lui Dumnezeu¹⁰⁸. Atitudinea justă e cea lui Barnaba și Paul, descrisă în *Fap* 14,14s: „Apostolii ... și-au rupt veșmintele și au mers în mijlocul poporului, strigând cu voce tare: «Cetățeni, pentru ce faceți aceasta? Suntem și noi ființe muritoare ca și voi!»” Acesta este comportamentul pe care iudeul Iosif Flaviu, ca și creștinul Luca, se aștepta să-l vadă la un rege de origine iudaică¹⁰⁹.

12,23. Motivul pedepsei divine – Irod „nu a adus slavă lui Dumnezeu”¹¹⁰, adică s-a lăsat aclamat ca Dumnezeu – este deja prezent în relatarea prelucană, după cum confirmă tradiția paralelă din Iosif Flaviu.

Este păcatul fundamental (*Gen* 3,5).

Luca, totodată, legând episodul relatării de eliberarea lui Petru și deci de activitatea de persecuție a lui Irod, transformă acest final în genul tipic al *mors persecutorum*: pedeapsa apare „imediat”¹¹¹ și se face în logica unui *topos* literar iudeo-elenist: a fi ros de viermi¹¹², pedeapsă rezervată tocmai pentru persecutori.

pun un *kai* între part. *endysamenos* și *kathisas* („îmbrăcat... și așezat”); alte mss. importante (*Vaticanus*, *Sinaiticus*) ignoră: de aici posibila traducere a celor două part. fără *kai*: „îmbrăcată mantia regală după ce s-a așezat”; *dēmēgorein* („a pronunța un discurs public”): ar putea avea sens peiorativ de discurs *demagogic* (PLATON, *Gorgia* 503ab); e *hapax* în Noul Testament.

¹⁰⁶ R. FABRIS, 378. Aclamația „divină” făcea parte din obiceiurile de la curtea imperială, ca și adularea „spontană” (vezi, de exemplu, TACITUS, *Annali* 14,15, cu privire la Nero; Suetoniu, *Nerone* 21, vorbește de „vocea cerească” a lui Nero; Dione Cassio, 63,29, despre „vocea sacră” [*hiera*]). Verbul *epiphōnein* („a aclama”) face parte din vocabularul de la curte; dar în *Lc* 23,21; *Fap* 21,34; 22,24 (unicele texte din Noul Testament în care apare acest verb), are sensul de „a vocifera”; *dēmos*: adunare populară a cetățenilor doar de 4 ori în *Fapte* în Noul Testament. Textul occidental începe cu o precizare inutilă: „încheiată pacea cu cei din Tir...” (și cu cei din Sidon?!).

¹⁰⁷ L. Tosco, *op. cit.*, 66.

¹⁰⁸ Vezi, de exemplu, *Is* 14,14s; *Ez* 28,2; *Dan* 5,20.

¹⁰⁹ E știut că la vestea morții lui Agripa I poporul a exultat și a profanat imaginea sa și pe cea a ficei sale (IOSIF FLAVIU, *Ant.* 19,356ss).

¹¹⁰ Expresia „a da slavă lui Dumnezeu”: *Lc* 17,18; *In* 9,24; *Rom* 4,20; *Ap* 11,13; 14,7; 16,9; 19,7; vezi *Bar* 2,17s; *3Esd.* 9,8; *4Mac* 1,12 (G. Schneider).

¹¹¹ *parachrēma* („imediat”) e lucan: de 16 ori din 18 în Noul Testament; *patassein* („a lovi”): face contrast cu v. 7, unde îngerul lovește coasta lui Petru pentru a-l salva; *anth'* (= *anti*) *hōn* („pentru ceea ce” = „pentru ce”); atragere a relativului, ca în *Lc* 1,20; 19,44; *skōlēkobrōtos* („ros de viermi”: *skōlēx* = vierme; *bibrōskein*: a mânca): *hapax* în Biblie; aparține terminologiei populare, și nu celei tehnice (*Beg.* IV, 140); *ekpsychein* („a respira”): doar în *Fap* 5,5.10 în Noul Testament, adică în genul de „miracol de pedeapsă”. Pentru *parachrēma*... *exepsyxen*: vezi *Fap* 5,10. Textul occidental precizează: a fost ros de viermi, de viu.

¹¹² Vezi *2Mac* 9,9 (pentru Antioh al IV-lea Epifanul); IOSIF FLAVIU, *Ant.* 17,169, și *Bell.* 1,656 (pentru Irod cel Mare); de asemenea, *Iud* 16,17. În literatura elenistă: HERODOT, *Hist.* 4,205; LUCIAN DIN SAMOSATA, *Alessandro il falso profeta* 59; PLINIUS CEL BĂTRÂN, *Hist. nat.* 7,172.

Pedeapsa este executată de un „înger al Domnului”¹¹³: rolul său central în relatarea noastră accentuează contrastul între eliberarea persecutatului și soarta teribilă a persecutorului.

La moartea lui Agripa I, Palestina s-a întors sub dominația romană și a fost legată de provincia Siriei. Trei fii ai lui Agripa vor fi numiți în continuare în *Fapte*: Drusilla (Fap 24,24), Agripa al II-lea și Berenice (Fap 25,13)¹¹⁴.

Sumar și concluzie: Fap 12,24-25

²⁴ Cuvântul lui Dumnezeu creștea și se înmulțea tot mai mult. ²⁵ Barnaba și Saul s-au întors de la Ierusalim după ce și-au îndeplinit slujirea, luându-l cu ei pe Ioan, cel numit Marcu.

Vv. 24-25 poartă, indubitabil, amprenta redactorului. Ele servesc ca legătură: închid secțiunea narativă începută în Fap 11,19¹¹⁵; mai degrabă, constituie concluzia relatării c. 12¹¹⁶; dar reiau și – în special v. 25 – firul narativ din Fap 11,27-30 și introduc o perspectivă nouă pe care „enclava” c. 12 a adus-o: o Biserică ce va trebui de-acum să înfrunte ostilitatea „poporului iudeilor”; moartea lui Iacob și plecarea lui Petru, care pun capăt existenței colegiului apostolic al Celor Doisprezece și implică o schimbare la vârful comunității din Ierusalim. În același timp, versetele introduc relatarea ulterioară: scena se mută de la Ierusalim la Antiohia¹¹⁷ și protagoniștii misiunii narate în Fap 13–14 sunt puși unul lângă celălalt.

¹¹³ Îngerul ca executor al pedepsei divine: 2Sam 24,16; 2Reg 19,35; Ps 35,5; 78,49; cf. 1Enoh 10,4.9.11; Jub. 10,7 (vezi A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 164). Pentru întreg, vezi și PRETE-SCAGLIONI, *op. cit.*, 170-173; R. KRATZ, *Rettungswunder*, cit., 472s.

¹¹⁴ G. SCHNEIDER II, *in loco*.

¹¹⁵ L. TOSCO, *op. cit.*, 166.

¹¹⁶ Normal, vv. 24-25 sunt legate mai mult de c. 12 decât de c. 13; dar vezi Beg. IV, 140s; FF. BRUCE, 243; Ch. Burchard, *Fussnoten zum neutestamentlichen Griechisch*, în ZNW 61 (1970), 165s: acești autori tind să lege v. 24s (v. 25) mai degrabă la ceea ce urmează și să vadă Fap 12,24 (25) – 13,3 ca o unitate literară. În favoarea acestei propuneri, Burchard argumentează:

– sumarul v. 24 e mai mult o tranziție la nou (c. 13) decât o concluzie la c. 12 (ca Fap 6,1 și 9,31); și v. 25 duce cititorul pe locul unde se desfășoară Fap 13,1-3.

– Fap 12,24 – 13,3 află o compoziție asemănătoare în Fap 1,12-14: în ambele cazuri, o „întoarcere” (Fap 1,12; 12,25) e urmată de o listă (Fap 1,13; 13,1) și de o referire la cult (Fap 1,14; 13,2a).

Se discută și despre importanța de dat la pauza din Fap 12,25 – 13,1 în structura *Cărții Faptelelor*: Fap 13 constituie cu adevărat un nou început în compoziția narativă a *Faptelelor* sau prevalează continuitatea? (Vezi J. DUPONT, *La question du plan des Actes*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 31, și critica lui Ph. Rolland în Bb 1, 1984, 84.)

¹¹⁷ V. 25 prezintă o cunoscută dificultate de critică textuală. Lit. se citește: „Barnaba și Saul s-au întors la Ierusalim după ce au împlinit slujirea”. Problema a fost examinată amplu de J. Dupont (*La mission de Paul „à Jérusalem”*, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 217-241) și soluția sa a fost primită în general (dar vezi Parker, *Three Variant Readings in Luke-Acts*, în JBL 83, 1964, 168-170). Mss., pentru număr și importanță, merg în favoarea lecției *eis Ierousalēm*; existența variantelor *ex Ier.* și *apo Ier.*, mai puțin atestate, se poate explica cu tendința de a corecta *eis* (nu e adevărat contrariul: *eis* nu se explică pornind de la *ex* sau de la *apo*); *eis Ier.* apare ca *lectio difficilior* și deci, probabil, cea primară. Dar, atunci, cum trebuie înțeles textul? Luca face aluzie la o altă (a treia) călătorie a lui Saul la Ierusalim, după Fap 9,26ss și 11,27ss? Este prea evident însă

Legătura dintre Biserica-mamă și cea din Antiohia este suficient întărită și de solidaritatea lui Barnaba-Saul cu Ierusalimul, nu doar pentru a fi dus ajutoare materiale (colecta), dar și pentru a fi suferit persecuția împreună cu creștinii locului. Extinderea misiunii pornind de la Antiohia are deci rădăcini solide în terenul-mamă al Bisericii din Ierusalim.

12,24. Un mic sumar¹¹⁸ reia *leitmotiv*-ul creșterii prezent în *Fap* 2,47; 4,4; 6,1.7; 9,31; 13,49; 19,20¹¹⁹. Nu este cuvântul lui Dumnezeu¹²⁰ cel care crește, ci influența sa și efectele răspândirii sale¹²¹. Cuvântul lui Dumnezeu proclamat de apostol este considerat o realitate vie, eficace, fie în interiorul comunității creștine, fie în afara ei, producător al unei creșteri tot mai numeroase de adeziuni la credință¹²².

Sugestiva expresie „creșteți și înmulțiți-vă”, care amintește de binecuvântarea divină din *Gen* 1,28, dar, mai precis, aplicarea pe care o face Luca posterității lui Abraham în *Fap* 7,17, se realizează în răspândirea evangheliei și în creșterea Bisericii, în promisiunea făcută de Dumnezeu patriarhului.

Motivul creșterii găsește în *Fap* 12,25 o așezare semnificativă: servește de contrast cu destinul persecutorului. Ca în *Fap* 9,31, îndepărtarea obstacolului permite o nouă extindere a cuvântului (G. Schneider). Pentru Luca, totodată, între persecuție și creșterea cuvântului există o conexiune mai profundă: persecuția este fecundă în ea însăși, întrucât purifică, vivifică, îl face profund și să crească pe credincios, dându-i o nouă forță¹²³.

Pe bună dreptate, Roloff observă că, în v. 24, Luca nu se mai interesează de creșterea numerică a Bisericii din Ierusalim (argumentul este de-acum depășit),

din context că v. 25 trebuie pus în raport, drept concluzie a sa, cu *Fap* 11,27-30. Dupont prezintă diverse interpretări: Luca ar anticipa colecta la care face aluzie în *Fap* 24,17 (Funk, Buck) sau, în *Fap* 12,25, ar pune în locul corect colecta anticipată în *Fap* 11,30 (Giet); sau redactorul ar distinge între Iudeea (*Fap* 11,29) și Ierusalim (*Fap* 12,25) și deci versetul ar trebui interpretat: „Delegații din Antiohia, după ce au împlinit misiunea lor în Iudeea, s-au întors la Ierusalim, unde îl iau cu ei pe Ioan-Marcu” (Renié). Per K. Lake (*Beg.* IV, 141), *eis Ier.* sugerează că v. 25 trebuie așezat, în realitate, după *Fap* 11,30 și că actualmente se află în afara așezării sale originale din cauza introducerii c. 12 (Dupont, 227-235). Soluția propusă de J. Dupont e aceea de a acorda *eis Ier.* cu *plêrôntes*, și nu cu *hypestrepsan*; traducerea ar fi, de aceea: „Barnaba și Saul, împlinind slujirea în favoarea Ierusalimului, au plecat...”. Dupont aduce diferite argumente în favoarea acestei teze înaintate deja de diferiți exegeți. Desigur, în această traducere, ordinea gramaticală a cuvintelor nu e logică; dar trebuie să se țină cont de obiceiurile scriitorului Luca: el schimbă ușor așezarea termenilor pentru a-i pune în evidență, după o tehnică consimțită a flexibilității limbii grecești (exegetul aduce diferite exemple: *Fap* 4,33; 19,4.20; 12,19; *Lc* 12,15; 10,17); de asemenea, prep. *eis* se poate traduce corect „în favoarea”. Ipoteza e convingătoare, cu condiția să se admită că Luca presupune în cititor aceeași flexibilitate a sa.

¹¹⁸ De notat verbele la imperf.

¹¹⁹ Construcția *ho logos tou theou êyxanen kai eplêthyneto* („cuvântul lui Dumnezeu creștea și se înmulțea”) se întâlnește și în *Fap* 6,7.

¹²⁰ *ho logos tou theou* e sinonim cu mesajul creștin, mai ales în Luca. *Vaticanus* scrie *ho logos tou kyriou*.

¹²¹ BARRETT, 316.595.

¹²² Vezi *excursus* lui Zmijewski, 474s.

¹²³ Vezi G. BETORI, *Perseguitati a causa del Nome*, cit., 155s.168.175ss.

ci vrea să-i dea cititorului semnificația religioasă a ceea ce s-a petrecut: niciun obstacol (nicio criză, nicio persecuție) nu va putea să oprească drumul evangheliei.

12,25. În v. 25, redactorul pune punctul pe episodul colectei (*Fap* 11,27-30) și, cu întoarcerea la Antiohia¹²⁴ a lui Barnaba și Saul împreună cu Marcu¹²⁵, pregătește direct activitatea misionară ulterioară relatată în *Fap* 13–14.

Ca în *Fap* 11,29, colecta este definită *diaconia* („slujire”), termen care caracterizează sarcinile și operele de caritate în Biserică, pe baza comportamentului și exigențelor lui Isus¹²⁶.

Luca poate să fi elaborat vestea trecerii lui Ioan, numit¹²⁷ Marcu, pornind de la *Fap* 12,12 și de la tradiția din *Fap* 13.

¹²⁴ Pentru dificultatea textuală, vezi introducerea.

¹²⁵ Ultima propoziție a v. 25 apare din punct de vedere gramatical lăsată în aer.

Succesiunea de part. aor.: *plêrôsantes... symparalabontes* nu indică o acțiune progresivă („s-au întors la Ierusalim și au împlinit slujirea lor și au luat cu ei pe Ioan Marcu”: traducerea lui Rackham e criticată în Moulton I, 133), dar ar merge citită: „s-au întors, după ce au împlinit... și au luat...”; *epistrephein* („a se întoarce”) e lucan: *Lc*: 7; *Fap*: 11 (*Mt*: 4; *Mc*: 4; *In*: 1).

¹²⁶ Termenul era în uz în Bisericile pauline (*Rom* 15,25; *2Cor* 8,4.19s; 9,1.12s).

¹²⁷ Diverse mss. (*P74*, *Sinaiticus*, *Alexandrinus*) citesc part. prez. *epikaloumenon* în loc de part. aor. *epiklêthenta*; uzul lui *kaloumenos* pentru a introduce un nume de persoană e tipic lui Luca: *Lc*: 11; *Fap*: 13; și *Ap*: 3 în Noul Testament.

CAPITOLUL 13

III. PRIMA CĂLĂTORIE MISIONARĂ (*Fap* 13,1 – 14,28)

Fap 13,1 constituie, cu siguranță, un nou început, chiar dacă, din punct de vedere literar, are preludiul său în *Fap* 12,24-25¹. Așa-zisa primă călătorie misionară e bine delimitată, fie cât privește granițele geografice (plecarea și întoarcerea la Antiohia), fie în ceea ce privește protagoniștii: Barnaba și Saul. *Fap* 13 – 14 constituie deci o unitate de sine stătătoare, aproape ca și cum Luca a elaborat acest întreg independent de restul, înainte de a-i da locul său actual².

Etapale călătoriei sunt Cipru și apoi podișul anatolic, cu câteva orașe din Galația meridională (Antiohia Pisidiei, Iconiu, Listra, Derbe).

Este vorba în cartea *Faptelor* de prima evanghelizare la scară largă, programată de o Biserică locală, chiar dacă mai mereu limitată la zone vecine provinciei Sirio-Ciliciei.

Ce material avea la dispoziție redactorul pentru a compune relatarea? Abandonată de acum teoria izvoarelor³, se tinde a da greutate mai mare muncii redacționale, iar problema se rotește în jurul consistenței tradițiilor utilizate. Unii exegeți înclină spre o compoziție liberă a redactorului pornind de la materialul dispersat și intenționată să delinieze un fel de „călătorie model”⁴ care, în realitate, nu ar fi existat niciodată⁵.

E mai probabil însă ca Luca să fi povestit o adevărată călătorie misionară făcută de Barnaba și Paul; problema este de a ști dacă el a putut să se folosească de un

¹ Nu puțini exegeți fac să înceapă în *Fap* 13 ultima mare parte a cărții (Bauernfeind, Mussner, Kliesch, Marconcini, Martini). În realitate, ruptura indică relativ un nou început. În continuitatea istorico-salvifică a *Faptelor*, *Fap* 13–14 trebuie așezat între convertirea lui Corneliu și conciliul din Ierusalim și, precis, între discursul lui Petru în *Fap* 11,1-18 și cel în *Fap* 15,7-11, deci pe linia care duce de la convertirea primilor păgâni la primirea lor definitivă și oficială în Biserică.

² BENOÎT, în *Exégèse et Théologie*, III, Cerf, Paris 1982, 290.

³ Vezi o panoramă în HAENCHEN, 343s. Dar vezi și J. TAYLOR, *op. cit.*, 128s, care presupune că Luca a pus împreună două izvoare, din care al doilea începe în *Fap* 13,13: ar justifica-o schimbarea numelui (din Saul în Paul) în al doilea izvor și inversarea binomului Barnaba-Saul în Paul-Barnaba.

⁴ Conzelmann, Haenchen, Schille, Plümacher. Relatarea e vagă: Luca pare să nu fie în posesia informațiilor concrete, în afară de cele despre fondarea comunității și despre persecuții (CONZELMANN, comentariu la 14,1); pentru Haenchen, Luca ar putea să fi compus întreaga relatare pe baza lui *Fap* 13,6b-12 și a unei tradiții asemănătoare lui *2Tim* 3,11.

⁵ În *Gal* 1,21, Paul ar confirma că nu a părăsit niciodată Sirio-Cilicia între prima și a doua călătorie la Ierusalim.

„itinerar” scris sau nu⁶. Nu lipsesc indicii în favoarea existenței unei asemenea surse⁷. Luca deci a utilizat probabil un itinerar ca structură, pe care a sprijinit tradiții de tip diferit:

- lista inițială a responsabililor Bisericii din Antiohia (*Fap* 13,1);
- tradiții populare mai mult sau mai puțin legendare (*Fap* 13,4-12 și *Fap* 14,8-20a)⁸;
- un discurs (*Fap* 13,17-41);
- alte detalii care trimit la un izvor: binomul în ordinea „Barnaba și Saul” ca delegați ai unei comunități; separarea lui Marcu (*Fap* 13,13); titlul de „apostol” atribuit lui Barnaba și lui Paul (*Fap* 14,5.14); lapidarea lui Paul (*Fap* 14,19, cf. *2Cor* 11,24).

Ca scriitor expert, Luca ordonează materialul într-un întreg armonios și echilibrat: discursul în centru, relatările înainte și după el (la Pafos și la Listra). Aceasta lasă să se presupună că naratorul a făcut o alegere în materialul la dispoziție.

Ceea ce s-a afirmat este în favoarea istoricității călătoriei misionare, confirmată în parte de alte izvoare (*2Tim* 3,11; *2Cor* 11,24). Lipsesc, e adevărat, mărturii despre călătoria în Cipru: dar ea e plauzibilă, fie pentru apropierea insulei de Antiohia Siriei, fie pentru originea cipriotă a lui Barnaba și pentru prezența unei consistente colonii iudaice și, poate, deja creștine (*Fap* 11,19) pe insulă. Rămâne, totodată, deschisă problema dacă suntem în prezența unei unice călătorii sau dacă Luca a pus împreună două călătorii distincte⁹.

⁶ Această listă a etapelor parcursului evanghelizatorilor poate fi înțeleasă diferit: un itinerar cu indicația orașelor împreună cu scurte informații despre fondarea comunităților, despre musafiri, persecuții și care ar putea să servească pentru viitoare călătorii; un jurnal de călătorie sau jurnal privat; un rezumat al misiunii, cu scopul de a ține informată comunitatea din Antiohia etc. (cât privește diferitele genuri, vezi Thornton, *Der Zeuge des Zeugen*, cit., 272ss). Scrisorile pastorale (*2Tim* 3,11) dovedesc că Luca a putut să se folosească de o „memorie” a călătoriilor și a (faptelor) gesta lui Paul, conservată în Bisericile pauline (Schmithals).

⁷ În special *2Tim* 3,11, care nu pare să depindă de *Fapte*, vorbește de Antiohia (Pisidiei), Iconiu și Listra și de persecuțiile îndurate. Pe de altă parte, menționarea lui Derbe ca loc final (*Fap* 14,6.20), fără nicio informație despre oraș, merge în favoarea existenței unui itinerar scris (A. WEISER, II, 309).

⁸ Întregul din *Fap* 14,8-20 apare ca o introducere care îl constrânge pe Luca să numească de două ori orașul Derbe (*Fap* 14,6.20) (Weiser, II, 309).

⁹ E dificil, de fapt, să se găsească un motiv care să-i fi împins pe misionari să meargă în Asia Mică pornind din Cipru, fără să se întoarcă la Antiohia Siriei. Apar și dificultățile datorate zonei muntoase a Taurus-ului (dar existau drumuri romane care de pe coasta meridională, Perga și Atalia, ajungeau la Antiohia Pisidiei sau la Marea Neagră: vezi Riesner, *Frühzeit*, cit., 244). În favoarea a două călătorii: J. Taylor, R. Pesch etc. M. Hengel (*Storiografia*, cit., 145) scrie: „... Această călătorie mai scurtă în Cipru și în Asia Mică ar putea conta ca exemplu al unui număr mai mare de călătorii analoge în teritoriul siro-cilician și în zonele din Asia Mică ce se mărgineau la occident și la nord cu acest teritoriu”. Totodată, în favoarea unei singure călătorii a evanghelizatorilor din Cipru în Asia Mică sunt informațiile despre Marcu în *Fap* 13,5.13: Marcu nu are niciun rol în misiune; dacă Luca menționează prezența și renunțarea sa, o face din fidelitatea față de izvor. *Fap* 13,5b ar putea să fi fost scris în funcție de *Fap* 13,13: dar, în acest ultim text, tradițional, menționarea Pergăi, departe de drumul Antiohia-Derbe-Listra-Iconiu-Antiohia Pisidiei, permite să se prezume că apostolii au venit din Cipru. Cine neagă istoricitatea călătoriei se bazează pe *Gal* 1,21: dar în acest text Paul nu are motive să expună *curriculum vitae* al său; în 14 ani care separă prima de cea de-a doua vizită la Ierusalim (*Gal* 2,1) este spațiu pentru diferite călătorii misionare.

Altă întrebare: prima călătorie misionară e situată în locul oportun în carte, adică înainte de Conciliu (*Fap* 15)? Răspunsul e, probabil, afirmativ¹⁰. Roloff vede un argument doveditor în faptul că o asemenea călătorie e limitată, circumscrisă regiunilor vecine provinciei Sirio-Ciliciei, și nu are încă particularitatea acelui elan universal care îi va fi dat de Paul după Conciliu, atunci când apostolul are garanția de a nu risca să alerge sau să fi alergat degeaba (*Gal* 2,2). Oricum, a așeza călătoria după Conciliu creează probleme mai multe decât rezolvă.

Considerând acum mai atent intenția redacțională, nu face rău cel care judecă prima călătorie misionară ca o călătorie-tip idealizată de Luca; el ține să prezinte această primă călătorie ca pe o călătorie model. O lectură integrală arată că Luca a armonizat relatarea cu învățătura lui Isus despre apostolat (*Lc* 9,1-6.11; 10,1-11; 21,12-19):

– apostolul merge din oraș în oraș și seamănă neobosit și fără teamă cuvântul lui Dumnezeu;

– el săvârșește minuni și vindecări;

– e persecutat și trebuie să fugă dintr-un loc în altul (*Fap* 13,51 cu *Lc* 9,5; 10,11);

– dar e protejat și condus de Dumnezeu.

Luca prezintă deci prima călătorie ca tip și model al călătoriilor misionare organizate de Biserici: o misiune condusă în deplină conformitate cu exigențele și promisiunile lui Isus¹¹.

Dat fiind interesul pe care Luca îl are față de Paul în jurul căruia concentrează încetul cu încetul atenția¹², se deduce și că autorul intenționează să traseze portretul ideal al marelui apostol al neamurilor, după modelul evanghelic: un apostol neobosit, persecutat, dar fără frică, cu o mare elocință¹³ și îndreptat în principal către marile mase.

În întregul cărții, *Fap* 13–14 e orientat spre Conciliul din Ierusalim:

¹⁰ Situează, în schimb, călătoria după Conciliul din Ierusalim: Haenchen, Bornkamm (*Paulus*, Urban-Taschenbücher 119, Kohlhammer, Stuttgart 1979, 63s) etc. Problema e pusă de cei care identifică călătoria la Ierusalim din *Fap* 11,27-30 cu cea din *Fap* 15; din ceea ce afirmă *Gal* 1,21, nu lasă loc pentru o călătorie în afara Siro-Ciliciei înainte de Conciliu și de cei care consideră posibilă o asemenea evanghelizare (convertirea păgânilor) numai după deciziile Conciliului. În realitate, tocmai această acțiune misionară din partea Antiohiei e cea care creează probleme și cere din nou o înțelegere cu Biserica iudeo-creștină din Ierusalim. Mai mult, dacă, după cum e probabil, Conciliul trebuie situat în 48 și Paul era la Corint deja în 50, nu este loc pentru prima călătorie misionară după Conciliu; cu atât mai puțin – și nu trebuie exclus – Conciliul din Ierusalim trebuie situat în 52, adică între a doua și a treia călătorie misionară a lui Paul (S. LÉGASSE, *Paul apôtre*, cit., 83-93; Ch. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, cit., 86, nota 1).

¹¹ Rezultă o relatare de misiune copiată după misiunea pre-pascală și deci care nu e conformă cu noutatea realității, întrucât sunt omise dificultățile și lungimea călătoriilor (nu mai suntem în mica Galilee; *2Cor* 11,24s), ca și rămânerea apostolilor într-un oraș pentru a întemeia o comunitate (și nu doar pentru a vesti apropierea împărăției lui Dumnezeu israeliților).

¹² Vezi în cursul relatării schimbarea expresiei „Barnaba și Saul” (*Fap* 13,2.4.7) în „Paul și Barnaba” (*Fap* 13,42.43.46.50: 14,1 etc.) sau „Paul și însoțitorii” (*Fap* 13,13); și inițiativa asumată de Paul: *Fap* 13,16; 14,9.19-20.

¹³ În contrast cu mărturia interesatului: *1Cor* 2,1-5; *2Cor* 10,10; 11,6.

- misiunea împlinită de Biserica din Antiohia e programată și deci voită de Dumnezeu: Luca insistă de la început asupra acțiunii Duhului Sfânt pentru a o ridica și a o conduce (*Fap* 13,2.4);
- intrarea păgânilor face parte deci din planul divin (*Fap* 14,27);
- relatarea prepară și justifică deciziile conciliului din Ierusalim.

1. Trimiterea lui Barnaba și a lui Saul: *Fap* 13,1-3

¹ În Biserica din Antiohia erau profeți și învățători: Barnaba, Simeon, cel numit Nigher, Luciu din Cirene, Manaen, cel care a fost crescut împreună cu tetrarhul Irod, și Saul.

² În timp ce îi aduceau slujire lui Dumnezeu și posteau, Duhul Sfânt le-a zis: „Puneți-i deoparte, pentru mine, pe Barnaba și pe Saul pentru lucrarea la care i-am chemat!”.

³ Atunci, după ce au postit și s-au rugat, și-au pus mâinile peste ei și i-au lăsat să [plece].

Servindu-se de o listă de nume și, probabil, de vreun element al tradiției, Luca autorul compune un adevărat prolog solemn al călătoriei misionare: alegerea și trimiterea evanghelizatorilor Barnaba și Saul.

Dacă lista numelor este recunoscută ușor, aceasta nu se poate spune despre vv. 2-3: cu siguranță, existența unui „itinerar” ca bază a relatării din *Fap* 13–14 face plauzibilă și existența, în tradiția prelucană, a unei introduceri; și *Fap* 4,14 (titlul de „apostoli” atribuit lui Barnaba și Paul)¹⁴ confirmă că avea cunoștință de o trimitere a lor de la Antiohia¹⁵. Dar aportul redacțional e decisiv predominant în textul actual.

În v. 1 trebuie atribuită tradiției prezența profeților-doctori la conducerea comunității din Antiohia. Sunt carisme cunoscute în afara *Faptelor*¹⁶; chiar în *Fapte*, binomul e un *hapax*, nu apare niciodată titlul de „doctor” ca funcție creștină¹⁷. Dacă în *Fap* 13,1 Luca numește „profeți și doctori”, și nu prezbiteri, este pentru că el depinde de un izvor (Barrett).

În lista redată, unii sunt profeți și alții doctori? Și care? Sau Luca menționează doar profeții sau doar doctorii? Sau pe toți în același timp (sau alternativ) profeți și doctori?¹⁸ Dacă ultimul caz e adevărat, după cum pare, atunci tradiția redată dă mărturie despre un stadiu încă fluid al evoluției.

¹⁴ *Fap* 14,4.14 arată că Biserica din Antiohia îi definea ca „apostoli” pe cei care erau trimiși în misiune. Titlul de „apostoli”, în aceste versete, poate, de fapt, să fie considerat tradițional, întrucât contra tendinței lucane de a rezerva acest termen Celor Doisprezece.

¹⁵ Pentru Barrett (p. 599), *Fap* 13,1-3 ar fi parte dintr-un complex mare de tradiții în care Biserica din Antiohia amintește propria origine și propria contribuție la expansiunea misionară.

¹⁶ *Rom* 12,6s; *1Cor* 12,28; *Ef* 4,11; *Did.* 13,1s; 15,1.

¹⁷ Pentru H. Schürmann, aceasta corespunde la situația Bisericii în timpul lui Luca, în care prezbiterii își asumă tot mai mult rolul de doctori (*Traditionsgeschichtliche Untersuchungen...*, cit., 321).

¹⁸ În primele cazuri se admite că carisma profeției și cea a învățării sunt date persoanelor distincte (pe baza *1Cor* 12,28s; *Rom* 12,6; *Ef* 4,11). Pentru *Fap* 13,1, totodată, se admite general că cele două carisme sunt date acelorași persoane; și Paul o consideră posibilă: *1Cor* 14,6. În favoarea acestei soluții:

- lista nu permite să se distingă două grupuri;
- forma gramaticală: *prophetai* e *didaskaloi* sunt legate cu *kai* fără articol (A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 379, nota 2).

Trebuie notat că stabilitatea acestor profeți-doctori (poate bătrâni profeți itineranți) într-o Biserică e încă relativă¹⁹: Barnaba și Saul pornesc în misiune și după prima călătorie.

În seria de nume, amprenta redactorului se vede, probabil, în poziția atribuită lui Barnaba și lui Saul la începutul și la sfârșitul listei²⁰.

Mai dificil e de individualizat tradiția prezentă în vv. 2-3.

V. 2 descrie o scenă de alegere: rolul Duhului Sfânt ca agent care inspiră și conduce misiunea e tipic lucan, ca și forma discursului direct și cuvintele pronunțate care formează incluziunea cu *Fap* 14,26²¹.

V. 3 prezintă o a doua scenă, trimiterea misionarilor, mai clar pe linia din Luca²². Problema se învârtă în jurul semnificației date impunerii mâinilor: o binecuvântare sau un fel de consacrare cu transmiterea puterilor?²³ Luca însuși, în *Fap* 14,26, sugerează răspunsul: nu o consacrare cu transmiterea puterilor, ci un rit care le „încredințează harului lui Dumnezeu” pe persoanele alese de

¹⁹ Roloff: misionarii din cercul lui Ștefan erau puternic marcați de spiritul profeției creștinismului primar. Ca profeți itineranți, mergeau dintr-un loc în altul; și acolo, ca la Antiohia, s-a ajuns la formarea unei comunității locale stabile, elementul pneumatic a rămas predominant (p. 193). Pentru acest caracter pneumatico-profetic prezent la Antiohia (străin lui Luca), Roloff atribuie în întregime vv. 1-2 tradiției.

²⁰ Pentru Haenchen (p. 344), Luca separă cei doi protagoniști, pentru că este lucrarea Duhului Sfânt a-i pune împreună. În afară de aceasta, există avantajul că, puse la începutul și la sfârșitul listei, numele se imprimă mai bine în memoria cititorului. Pentru Schille, Saul e numit la sfârșit, pe linia evanghelică: ultimii vor fi primii... Pentru Schmithals, la origine, numele de Paul (și nu Saul) era așezat imediat după cel al lui Barnaba. E foarte probabil, de fapt, ca pe lista primară să fi fost scris numele de Paul, și nu cel de Saul; acesta din urmă corespunde liniei narative a *Faptelor*. Dacă vv. 2-3 sunt considerate redacționale, atunci lista conținea primele patru nume și Saul a fost adăugat de redactor (G. Schneider, II).

²¹ „pentru opera pentru care i-am destinat” (13,2); „pentru opera pe care au făcut-o” (14,26). Expresia *leitourgein tô(i) kyriô(i)* („a celebra cultul Domnului”) e considerată, în schimb, tradițională de Barrett (Luca nu descrie niciodată în acești termeni o adunare creștină), în timp ce A. Weiser o consideră redacțională, pentru că imită LXX (2Cr 13,10 etc.). Lüdemann (p. 154) atribuie tradiției menționarea postului în raport cu cultul, în timp ce Weiser o atribuie redacției (rugăciunea și postul ca pregătire la o revelație: *Lc* 1,10; 3,21; *Fap* 1,14; 9,9.11; 10,9.31; 11,5; 14,23; dar citările enumerate nu confirmă afirmația lui Weiser).

²² Rugăciune și post asociate: *Lc* 2,37; 5,33; *Fap* 14,23; implicit și *Fap* 9,9.11; 10,9-10 (vezi J. DUPONT, *Les ministères de l'Eglise naissante*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 166). Impunerea mâinilor pentru o misiune: *Fap* 6,6; impunerea mâinilor e normală pentru Luca și în vindecări, pentru conferirea darului Duhului etc.

²³ S. Dockx (*L'ordination de Barnabe et de Saul d'après Actes 13,1-3*, în NRTh 98, 1976, 238ss), pe baza *1Cor* 12,28 și *Ef* 4,11, afirmă că în *Fap* 13,1-3 trebuie să se distingă între profeți și doctori și să se respecte superioritatea profeților; el susține că:

– numele menționate în v. 1 sunt doar de doctori; neputând să fie o transmitere a puterilor între cei egali, sunt necesare sarcini superioare – profeții – pentru a crea apostoli, fondatori de Biserică. Duhul Sfânt se adresase deci profeților pentru a cere de a fi rezervați, între doctori, Barnaba și Saul;

– aceasta explică și de ce vv. 2-3 nu vorbesc de o simplă binecuvântare între egali, ci un gest de ordinare (consacrare) săvârșit de un superior.

Viziunea lui Dockx e prea ierarhică pentru acele timpuri și riscă să fie anacronică (cf. A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 379).

comunitate²⁴ sub impulsul Duhului, în vederea unei sarcini de realizat²⁵. Ritul impunerii mâinilor, neatestat în scrisorile pauline, reflectă practica eclezială din timpul lui Luca²⁶.

Diverse teme și tendințe dragi redactorului apar în aceste puține versete: tendința spre unitate (Barnaba și Saul puși împreună de Duhul Sfânt), inițiativa divină în misiune, binomul post-rugăciune și importanța cultului ca moment pentru o comunicare divină.

13,1. Luca poartă cititorul la Antiohia, care va deveni principalul centru de răspândire a evangheliei în lumea păgână. În mintea autorului sacru, Biserica din Antiohia conservă prestigiul său²⁷.

În comunitatea din Antiohia erau „profeți și doctori”. Luca vorbește despre prezența lor fără să spună explicit că ei formează colegiul director, chiar dacă aceasta e impresia pe care o comunică cititorului²⁸.

Profeții creștini sunt persoane care vorbesc sub inspirație pentru a încuraja, a îndemna comunitatea și a indica voința divină în prezent.

Doctorii, în schimb, sunt mai legați de învățătura pe care o transmit, interpretează și aprofundează, cu reflecții despre Vechiul Testament și tradiția lui Isus.

Ca și pentru Cei Doisprezece (Fap 1,13) și pentru Cei Șapte (Fap 6,5), Luca dă lista (completă?) a celor cinci prezenți la Antiohia.

Primul și ultimul, Barnaba și Saul, cunoscuți cititorului, sunt doar menționați; ceilalți trei, în schimb, sunt numiți cu o adăugare de prezentare²⁹.

– Simeon zis³⁰ Niglun: supranumele sugerează o origine africană (din Cirene, ca Luciu?); Simeon e nume ebraic: provine probabil dintr-o familie de prozeliti (Rolloff).

²⁴ Luca nu numește explicit comunitatea credincioșilor, dar prezența sa e evidentă pentru el.

²⁵ Vezi J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 169; A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 379s.

²⁶ Vezi în scrisorile pastorale: 1Tim 1,18; 4,14; 2Tim 1,6 (legătura între cuvântul profetic și impunerea mâinilor); în *Fapte*: Fap 6,6; 8,17s; 14,23; 19,6.

²⁷ A. Suhl afirmă că, după Conciliul din Ierusalim care legitimează misiunea la păgâni, Antiohia reprezintă, pentru Luca, un oraș ca toate celelalte. Totodată, dovada adusă pentru a demonstra teza sa (de-a lungul șederii la Corint, Fap 18,11, și la Efes, Fap 19,10, și doar scurt la Antiohia) nu e suficientă (*op. cit.*, 80). Vezi, în schimb, SCHILLE, *in loco*. Construcția *hē ousa* + substantiv, și în Fap 5,17; 11,22; 28,17; *kata* + ac. are sens local („aici și acolo”); construcția pare să fie populară (HAENCHEN, 203, nota 2) și e dificil de tradus; oricum, Luca se referă la Biserica *locală* din Antiohia.

²⁸ Vezi G. SCHNEIDER, II, 114: Luca arată puțin interes pentru structura ierarhică și organizarea comunitară și deci nu informează despre situația Bisericii din Antiohia; se poate doar presupune că cei cinci făceau parte efectiv dintre conducători și că prezidau cultul.

²⁹ Aceștia trei vor fi numiți în continuare și nu au niciun rol în *Fapte*: o confirmare că relatorul dispune de o tradiție. Construcția gramaticală: *te... kai... kai, te... kai* l-a făcut pe Harnack să se gândească la faptul că Luca împarte lista numelor în două grupuri: primii trei ar fi profeții; ultimii, doctorii. În realitate, Luca intenționează să dea o amprentă de varietate versetului.

³⁰ Art. *ho* în fața lui *kaloumenos* e corect (pentru a distinge acesta de un alt Simeon), în timp ce nu e în fața la *Kyrēnaios* în cazul lui Luciu; corectă e, în schimb, absența art. în fața lui Manaen (vezi BLASS, n. 268/1). Despre part. *kaloumenos* pentru a introduce un nume propriu, vezi: *Lc*: 11; *Fap*: 13; și *Ap*: 3 în Noul Testament; *niger* = negru (latinism): *hapax* în Noul Testament.

– Luciu din Cirene; Luciu e nume latin (în greacă *Louka* = Luca).

– Manaen, nume ebraic (Menahem), „fiul consolării”, ca Barnaba (*Fap* 4,36); probabil de familie nobilă, dată fiind prietenia³¹ sa cu Irod Antipa (a nu se confunda cu Irod din c. 12, adică Agripa I), tetrarhul Galileii. Această poziție a sa sugerează cel puțin că Manaen ar fi fost educat în cultura elenistă.

Fiind vorba de persoane necunoscute, au fost tentative de a le identifica cu altele³²: efort inutil. Mai interesant a ne întreba dacă trebuie identificate cu o parte a profeților care au mers de la Ierusalim la Antiohia (*Fap* 11,27), sau, mai bine, cu eleniștii grupului lui Ștefan dispersați de persecuție (*Fap* 8,4; 11,19), sau cu iudeo-creștinii veniți direct din Cipru și Cirene la Antiohia (după o anumită interpretarea *Fap* 11,19). Oricum ar fi, pentru origine sau pentru cultură, cei cinci pot fi considerați iudeo-creștini eleniști. Dacă erau într-adevăr la conducerea Bisericii din Antiohia, trebuie concluzionat că acea comunitate era condusă de carisme legate de cuvânt și nu avea încă structura (colegiul prezbiteral) din Ierusalim. Roloff scrie că la Antiohia se simte încă influența misionarilor itineranți (?) ai grupului lui Ștefan care s-a stabilit în Biserica locală.

Rămâne, totodată, dificil de înțeles cum persoane care au avut într-o Biserică posturi de conducere pot atât de ușor să reia o viață itinerantă: în special Barnaba, considerat responsabil principal al Bisericii din Antiohia. Aceleași persoane puteau din când în când să fie profeți, doctori... și apostoli când mergeau în misiune: o organizare deci carismatică, doar dacă Luca nu a numit adevărații conducători (*Did.* 15,1: prezența lor lângă cea a profeților și a doctorilor).

13,2. Descriind prima scenă, probabil cu ajutorul unui material tradițional³³, Luca se gândește la o celebrare liturgică de rugăciune prezidată de Cei

³¹ *Syntrophos* (*hapax* în Noul Testament: cf. *2Mac* 9,29); lit. „hrănit sau crescut împreună”, adică hrănit de aceeași femeie (*trophein* = a hrăni), frate de lapte. Dar poate semnifica: amic intim, tovarăș de copilărie. Obiceiul de a educa tineri nobili împreună cu principii exista în curțile eleniste; devenit adult, tânărul păstra denumirea de *syntrophos* ca titlu onorific (J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, cit., 131; exemple în W. Bauer, *WZNT, in loco*). Scrie R. Fabris (p. 395, nota 3): „Dacă se identifică «tetrarhul», despre care vorbește textul din *Fapte*, cu Irod Antipa din *Evangelia după Luca* (3,1; 13,31; 23,1.8-12), atunci s-ar putea crede că acest Manaen a fost sursa pentru anumite informații despre Irod, caracteristice *Evangeliei a treia* (Lc 8,3)”. Probabil, dar indirect. Dacă Manaen era prieten din copilărie cu Antipa, avea circa 60 de ani în momentul conciliului din Ierusalim (48 d.C.).

³² Luciu cu omonimul din *Rom* 16,21 sau chiar cu evanghelistul Luca; Simeon cu Simon din Cirene din *Lc* 23,26; Manaen cu esenianul care a profețit regalitatea lui Irod cel Mare (IOSIF FLAVIU, *Ant.* 15,373ss). Despre aceasta, cf. *Beg.* V, 489ss.

³³ Pentru J. Dupont (în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 165ss), versetul e integral redacțional și Luca nu descrie deci o ceremonie determinată a trecutului, transmisă de un izvor (descrierea e prea imprecisă), ci punctul său de vedere. Binomul „rugăciune – post” în contextul cultural apare în *Lc* 2,37. Consider, totodată, că expresia *LXX leitourgein tô(i) kyrio(i)* („a celebra cultul Domnului”) poate proveni de la tradiție (LÜDEMANN, 154): o urmă a introducerii la itinerarul (?) călătoriei, chiar dacă construcția, gen. absolut, e lucană:

– verbul *leitourgein* e un *hapax* în opera luciană, care preferă verbul *latreuein* („a aduce cult”: *Lc* 2,37; *Fap* 7,42; 24,14; 26,7; 27,23); substantivul *leitourgia* se întâlnește doar în *Lc* 1,23 și e corect aplicat cultului de la templu;

Cinci³⁴, în prezența întregii comunități (subînțelese)³⁵ și pregătită de o perioadă de post³⁶.

Rugăciunea comunitară este momentul comunicării divine care, în cazul nostru, are loc prin carisma profeților (Fap 20,28). Luca își îndreaptă atenția însă asupra inițiativei divine, făcând să intervină direct Duhul Sfânt³⁷.

Postul poate să sublinieze importanța momentului sau să întărească rugăciunea, dar transmite și că trimiterea misionară era prevăzută de comunitate. Totodată, ideea misiunii era dintotdeauna în mintea lui Dumnezeu, după cum rezultă din cuvintele atribuite Duhului Sfânt: doi viitori „apostoli”³⁸ sunt puși deoparte³⁹ pentru lucrarea la care Duhul Sfânt i-a destinat. În alegerea lui Barnaba și Saul, profeții-doctori și comunitatea nu fac decât să concretizeze ceea ce Duhul a decis deja⁴⁰.

Nu se spune despre ce „lucrare” este vorba⁴¹.

Luca vrea să sublinieze, referitor la aceasta, prezența specială a Duhului Sfânt, care „se arată acum activă în mod special, întrucât este vorba aici de a începe lucrarea de misiune universală între păgâni”⁴². Redactorului îi place, de

– asocierea post și cult, în *Fapte*, se găsește doar în Fap 13,2,3; 14,23; acum Fap 13,3 și 14,23 sunt redacționale și apar depinzând de Fap 13,2 tradițional; întâlnim această asociere doar în unitatea literară din Fap 13–14; de la Luca, în schimb, provine asocierea rugăciune și cult;

– în *Fapte*, post și cult sunt mereu și doar în raport cu o alegere importantă în vederea minis-terelor ecleziale (apostoli, prezbiteri). În Fap 13,3 și 14,23, Luca ar putea rămâne fidel unui dat tradițional prezent în Fap 13,2: practica eclezială de a face post înainte de a alege miniștri.

³⁴ *autôn* gramatical se referă la cei cinci.

³⁵ Aceasta se deduce din Fap 14,23; pentru Luca, oricum, o adunare e mereu eclezială (cf. Fap 2,42; 4,24; 6,5s; 12,12; 15,22). H. Balz (în EWNT 2, 861) și Zmijewski, în schimb, se gândesc la o adunare de rugăciune făcută doar de cei cinci, pregătită de un post care îi face disponibili lui Dumnezeu și în care primesc de la Dumnezeu instrucțiuni. Concret, ar fi vorba de o întâlnire extraordinară pentru a decide cine va fi trimis în misiune, o misiune deja programată anticipat (Zmijewski). Balz se bazează pe sensul verbului *leitourgeîn* în LXX: o expresie solemnă a limbajului sacerdotal (2Cr 13,10; Ez 40,46; Dan 7,10), care se referă deci la o acțiune liturgică de unici miniștri în comunitate, la „serviciul lor sacerdotal”.

³⁶ „Postul poate pune în evidență care este alipirea propriu-zisă a inimii. După golire, se poate aștepta și primi totul de la Dumnezeu. Rugăciunea și postul pot fi căi pentru a percepe Duhul lui Dumnezeu și pentru a înțelege ceea ce Dumnezeu vrea să facă cu noi” (KÜRZINGER, 142).

³⁷ *to pneuma to agion*: cu art. dublu: Fap 1,16; 2,33; 5,3,32; 7,51 etc.

³⁸ „Doi”, ca în misiunea pre-pascală a lui Isus (Lc 10,1) și cum e cerut de mărturie (Dt 19,15).

În realitate, erau cel puțin trei, fiindcă Luca nu-l menționează încă pe Marcu. Din punct de vedere istoric, la Antiohia, criteriul alegerii a „doi” pare depășit, după cum arată și Paul în scrisorile sale. Fap 15,37ss arată că Marcu era un colaborator, nu un simplu ajutor.

³⁹ *aphorizeîn* („a separa, a face sfânt”): a alege pentru un serviciu; aparține limbajului Bisericii: Rom 1,1; Gal 1,15.

⁴⁰ *proskelēmai* (pf. *proskaleisthai*: „a destina”); perf. indică un fapt început în trecut și al cărui efect durează în prezent; aceeași construcție în Fap 16,10 (nu este în altă parte în Noul Testament) (vezi J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 167). Pron. relativ care precede e fără prep. (*eis*), pentru că ea e pusă deja înaintea antecedentului (*ergon*).

⁴¹ Reluarea (incluziune) lui *ergon* în Fap 14,26 (și 15,38) indică faptul că lucrarea e călătoria misionară, cu rezultatul său și consecințele sale.

⁴² KÜRZINGER II, 23.

altfel, să evidențieze strânsa legătură dintre acțiunea lui Dumnezeu și deciziile celor responsabili, în sintonie cu comunitatea (*Fap* 15,23.38), și are grijă să introducă o chemare personală, ca aceea a lui Paul, în interiorul și în dimensiunea Bisericii. „*Faptele* arată interesul, în orice caz, de a nu încredința începutul activității misionare universale inițiativei unei singure persoane, ci deciziei Bisericii sub conducerea Duhului”⁴³.

13,3. Prima celebrare e urmată de o nouă celebrare solemnă, descrisă de Luca autorul ca scenă de întâlnire a responsabililor⁴⁴: cu post, rugăciune și impunerea mâinilor⁴⁵. Biserica intră în sintonie cu decizia Duhului Sfânt (v. 2) și o realizează. *Fap* 14,27 sugerează că întreaga comunitate era prezentă: Barnaba și Saul pleacă în misiune ca delegați ai Bisericii din Antiohia, căreia, la întoarcere, trebuie să-i dea cont.

Acțiunea liturgică a Bisericii (sau a responsabililor săi) garantează că opera evanghelizatorilor va fi sub conducerea și sub protecția Duhului Sfânt. Unitatea cu Biserica este izvor de binecuvântare pentru fiecare.

Doar acum, pentru Luca, Paul primește chemarea de a fi apostol al neamurilor⁴⁶, ceea ce nu corespunde nici cu conștiința istorică a lui Paul (vocația sa de a fi apostol al neamurilor e întemeiată în apariția Celui Înviat), nici cu practica sa (*Gal* 1,15-17).

2. Misiunea în Cipru: *Fap* 13,4-12

⁴ Așadar, trimiși de Duhul Sfânt, ei [Paul și Barnaba] au coborât la Seleucia și, de acolo, s-au imbarcat pentru Cipru. ⁵ Când au ajuns la Salamina, au vestit cuvântul lui Dumnezeu în sinagogile iudeilor. Îl aveau și pe Ioan ca slujitor. ⁶ Străbătând întreaga insulă până la Pafos, au găsit acolo un mag, un fals profet iudeu, al cărui nume era Bar-Isus. ⁷ Acesta era din cercul proconsulului Sergiu Paul, un bărbat înțelept, care îi chemase pe Barnaba și pe Saul, căutând să asculte cuvântul lui Dumnezeu. ⁸ Dar s-a ridicat împotriva lor Elimas, magul – căci așa se traduce numele lui –, căutând să-l îndepărteze pe proconsul de la credință. ⁹ Dar Saul – [numit] și Paul –, plin de Duhul Sfânt, l-a fixat cu privirea ¹⁰ și i-a zis: „Om plin de toate înșelăciunile și de orice nelegiuire, fiu al diavolului, dușman al oricărei dreptăți, nu vei înceta oare să strâmbi căile cele drepte ale Domnului? ¹¹ Iată, acum mâna Domnului este peste tine! Vei fi orb și un timp nu vei mai vedea soarele”. Dintr-o dată a căzut asupra lui ceață și întuneric,

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *apolizein* („a da drumul”), ca în *Lc* 8,38; 14,4; *Fap* 19,40 (Schneider II).

⁴⁵ Cine impune mâinile: cei trei rămași peste cei doi care au fost aleși? Luca nu-și pune problema (J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 168s). Mai bine e a nu se încerca să se caute comparații cu practicile rabinice, ca ordinarea unui rabin sau trimiterea *shaliah*-ului. În descrierea lui Luca se reflectă o practică eclezială a epocii sale (*Fap* 6,6). În afară de excepții (Doxkx, W. de Boor, Schule, R. Pesch), impunerea mâinilor nu e înțeleasă ca o ordinare (consacrare) cu transmiterea puterilor și pentru toată viața (vezi *Introducerea*).

⁴⁶ La Damasc și la Ierusalim (*Fap* 9,20.29), Saul se adresa doar iudeilor; și în *Fap* 9, viitoarea sa vocație nu îi este comunicată de Anania. Aceasta corespunde liniei istorico-salvifice a lui Luca: trebuie să fie Petru cel care inaugurează misiunea către păgâni. Perspectiva se schimbă în *Fap* 26,16-18 și e în sintonie cu cea a lui Paul.

iar el umbla bâjbâind și căuta pe cineva care să-l ducă de mână.¹² Atunci, văzând proconsulul ceea ce s-a petrecut, a crezut și a rămas uimit de învățătura Domnului.

Începe călătoria spre insula Cipru. Până la Pafos, Luca redă sumar etapele: Seleucia, Salamina; adaugă o scurtă informație despre predicarea în sinagogi și, în treacăt, știrea despre prezența lui Ioan Marcu ca ajutor⁴⁷. Cu aceste scurte indicații (vv. 4-6a), provenite, probabil, de la un „itinerar”, Luca introduce scena din Pafos, clasificată în genul „legendă misionară”, sau „miracol de pedeapsă”, sau „judecată a lui Dumnezeu”, în funcție de modul în care se pune accentul⁴⁸.

Deci, după ce au fost aleși și trimiși de Duhul Sfânt, cei doi apostoli trebuie să înfrunte obstacolul lui Satana – adevăratul adversar al lui Dumnezeu –, reprezentat de magul Bar Isus⁴⁹.

A distinge în relatare (*Fap* 13,6-12) elemente tradiționale de munca redacțională pentru a găsi datul prelucan este o sarcină dificilă. Partea redacțională este, de fapt, predominantă pe larg. Unele indicii dovedesc că Luca avea la dispoziție una sau mai multe tradiții:

- numele proprii de persoană: Sergiu Paul, Elimas și, mai ales, Bar Isus (fiul lui Isus), pe care Luca nu și-ar fi permis să-l inventeze;
- din tradiție provine și confruntarea falsului profet sau mag cu omul lui Dumnezeu și afirmația superiorității acestuia din urmă.

Pornind de aici, se nasc întrebările:

- Luca a refăcut o unică relatare primară sau a combinat două tradiții distincte: una privitoare la iudeul Bar-Isus și cealaltă la un anume mag Elimas?⁵⁰
- Unitatea literară actuală – istoria pedepsirii + istoria convertirii – era compusă la origine din două relatări: una privitoare la confruntarea Paul-Elimas, cealaltă cu privire la adeziunea lui Sergiu Paul la credință?

⁴⁷ În descrierea narativă (și teologică) a călătoriei, informațiile despre Marcu în *Fap* 13,5.13 (și 15,37.39) sunt cu totul inutile; dacă redactorul le redă, e doar pentru că depinde de o tradiție. O confirmă și faptul că Luca, împotriva propriei tendințe de a sublinia latura pozitivă, trebuie să vorbească despre renunțarea lui Marcu în *Fap* 13,13. Informația din *Fap* 13,5.13 (Perga!) merge în favoarea unicității acestei prime călătorii: din Cipru, misionarii s-au îndreptat direct spre Asia Mică.

⁴⁸ Vezi L. Tosco, *Pietro e Paolo Ministri del giudizio di Dio*, cit., 112s. Genul „judecata lui Dumnezeu” era destul de răspândit în Antichitate (vezi Tosco, *op. cit.*, 70-98). Schema cuprindea:

- încălcarea;
- intervenția verbală (în forma „procesuală”);
- pedeapsa;
- apelul și iertarea.

Pentru o analiză mai detaliată, cf. Tosco, *op. cit.*, 82ss. Exegetul afirmă (p. 119): „Ceea ce e primar și central nu e aspectul negativ de pedeapsă a infractorului, ci aspectul pozitiv de depășire a unui obstacol, de afirmare a unei valori, de realizare a unei voințe divine”. Tipul de relatare era răspândit în ambientul cultului, dar și al carismaticilor: „pentru legitimarea persoanelor lor, pentru susținerea tezelor și inițiativelor lor, pentru eliminarea obstacolelor puse în drumul lor” (*ibid.*).

⁴⁹ L.T. Johnson amintește de paralelismul cu botezul și ispitirile lui Isus, condus de Duh pentru a-l înfrunta pe Satana.

⁵⁰ Așa, Dibelius, Bauernfeind. În favoarea a două tradiții distincte: cele două nume ale magului (vv. 6.8a); două introduceri diferite nearmonizate: întâlnirea cu magul (v. 6); chemarea din partea proconsulului (v. 7).

Soluția cea mai probabilă este că Luca dispunea de o unică tradiție, și anume de o relatare a genului „miracol de pedepsire”: confruntarea dintre Paul și mag⁵¹, pe care redactorul a completat-o cu convertirea proconsulului⁵². Adăugarea a fost sugerată de menționarea lui Sergiu Paul în relatarea primară: magul aparținea curții proconsulului⁵³.

Alte întrebări rămân deschise:

– În relatarea noastră, inițiativa este în întregime a lui Paul; Barnaba rămâne în umbră: este suficient pentru a concluziona că relatarea originală relatează doar despre Paul? Făcea parte dintr-un ciclu de legende despre apostol?⁵⁴

– *Fapte* 13,6-12 era un episod legat deja de contextul călătoriei în tradiție, sau a fost introdus de redactor, după cum pare cel mai probabil?⁵⁵

Există, indubitabil, un nucleu istoric la baza relatării. Întâlnirea-confruntare a misionarilor cu magi de la curte⁵⁶, profeți, filosofi și șarlatani de orice fel care erau în imperiu era inevitabilă. Scrie Roloff (p. 196):

Misionarii creștini trebuiau să înfrunte o luptă religioasă concurențială aprigă imediat ce ieșeau din frontierele iudaismului. Pretutindeni se loveau de oameni divini itineranți, șarlatani, filosofi și propagandiști care făceau concurență pentru a câștiga favoarea maselor. În aceasta – și este important de știut – frontierele nu erau clar vizibile pentru cel care privea din afară...

În situația dată, pentru a proba veridicitatea evangheliei, devenea important a putea demonstra în mod convingător superioritatea Duhului Celui Înviaț asupra celorlalți concurenți. Și pentru acest scop apostolii au primit, dincolo de

⁵¹ Diferitele nume ale magului se pot explica citind al doilea (Elimas) nu ca nume propriu, ci ca transcriere greacă a unui nume aramaic (*haloma* – interpret de visuri), ceea ce înseamnă tocmai „mag”, sau considerând Bar-Isus Elima un dublu nume (ebraic și elen), cum era obiceiul la iudeii din diaspora.

⁵² Elementele despre convertirea magistratului sunt prea slabe pentru a constitui o relatare de convertire de sine stătătoare; figurează ca adăugiri (Conzelmann); stilul, în schimb, e tipic lucan.

⁵³ Nu se poate exclude că, de fapt, apostolii au avut contact direct cu proconsulul. Diferite motive fac informația credibilă: faima minunilor săvârșite (Haenchen); o apariție în fața tribunalei pentru tulburarea cauzată de activitatea misionară (Tosco).

⁵⁴ E ipoteza lui Roloff: Luca avea la dispoziție un grup de legende despre apostol (*Fap* 13,6-12; 14,19-20; 19,14-17; 20,7-12), cum existau despre Petru. În ele, Paul apare ca marele misionar care trăia ca model pentru situațiile tipice ale practicii misionare a primelor timpuri (p. 196).

⁵⁵ Pentru R. Pesch nu sunt indicii literare pentru a conchide că este vorba de o introducere lucană. Autorul sacru reelaborează un izvor antiohen care, dincolo de itinerar, conținea și legende. În realitate, introducerea este notabilă: motivul călătoriei redat în forma sumară în vv. 4-6a este întrerupt în v. 6 și se reia în v. 13 (Zmijewski). L. Tosco observă (*op. cit.*, 142, nota 122): „O tradiție despre Paul în Cipru, fără nicio caracteristică sau episod semnificativ, e dificil de presupus. Aceasta face improbabil ca episodul despre Bar-Isus să fi existat independent și să fi fost introdus în cadrul călătoriei doar de Luca. Pe de altă parte, nu se impune nicio legătură atât de organică precum aceea sugerată de ipoteza unui itinerar și a unui izvor scris de origine antiohenă”. De aici ideea unei „școli pauline” (Schmithals) în ambientul Bisericii fondate de apostol, care amintea și transmitea călătoriile lui Paul și „aventurile” sale apostolice. Totodată, mai bine, de evitat expresia „școală”, dat fiind caracterul popular și legendar din partea materialului.

⁵⁶ În *Ant.* 20,142, Iosif Flaviu vorbește de un iudeo-mag, Atomos, la curtea procuratorului Felix.

„arma” cuvântului, puterea de a săvârși minuni. Un episod de acest gen s-a verificat la Pafos și va fi amintit în Bisericile pauline și transmis destul de devreme sub formă de „miracol de pedepsire” a opozanților, dar destinat, în principal, să demonstreze superioritatea misionarului și a mesajului său. Caracterul popular și religios al genului (mai ales dacă este relatat în contextul călătoriilor pauline) a lăsat semne: sunt puse în lumină aspectul miraculos, seria de acuze, inițiativa apostolului în contrast cu pasivitatea magului (care rămâne în tăcere și nu reacționează la acuze); reies adevărații protagoniști: Dumnezeu și Satana și deci totala superioritate a celui trimis de Dumnezeu, totul, probabil, pe fondul unui model veterotestamentar: rivalitatea dintre Moise-Aaron și magii egipteni sub ochii faraonului.

O relatare asemănătoare era adaptată scopului lui Luca: o „poartă de intrare” (Loisy) pentru călătoriile misionare pe care Biserica din Antiohia le inaugura: niciun obstacol nu va putea să oprească răspândirea cuvântului; opoziția întâlnită în misiune face vizibil inamicul invizibil: Satana care domină asupra lumii păgâne.

Deși conservă învățătura de fond prezentă în tradiție, Luca dă orientări noi relatării:

– În contextul narativ din *Fap* 13–14, intervenția lui Dumnezeu în acțiunea lui Paul e o intervenție îndreptată spre realizarea „lucrării” (v. 2; 14,26).

– În confruntarea dintre Paul și Bar-Isus, i se face loc unei alte confruntări: aceea dintre mag și magistratul roman. În atitudinea opusă a celor doi cu privire la evanghelie, apare tematica de fond a cărții: raportul Israel – lume păgână – Biserică. Bar-Isus reprezintă Israelul incredul, în timp ce proconsulul exprimă deschiderea păgânismului la credință⁵⁷.

– Deși nu este direct tematizată superioritatea creștinismului asupra magiei, este totuși prezentă în relatare distincția netă între aceasta din urmă și evanghelie.

Îndepărtarea de magie e clară în prezentarea lui Elimas (pseudo-profetul) și e mărturisită de epitetele din 13,10 și de concluzia confruntării, prin continuarea nesigură a celui pedepsit. Totodată, această temă e complet în slujba celei centrale: opera lui Dumnezeu merge sigur spre scopul său și nu va fi niciun mag iudeu neajutorat care să o oprească. În acest sens, magia e paralelă cu persecuția, cu interdicțiile autorităților, cu închisoarea...⁵⁸

⁵⁷ Simpatia demonstrată de Luca față de autoritatea romană are și o intenție apologetică? E intenționat, probabil, să amintească autorității contemporane atitudinea favorabilă pe care a demonstrat-o în trecut față de noua religie? Țintește la a face să fie recunoscut creștinismul ca *religio licita*? Pare improbabil, dat fiind că lucrarea nu e scrisă pentru magistrați romani (vezi, L. Tosco, *op. cit.*, 183, nota 192).

⁵⁸ Tosco, *op. cit.*, 181s. Potrivit exegetului, episodul răspunde și la problema raportului dintre a vedea (miracolul), a asculta (predicarea) și credință. Ce este mai întâi? În lumina v. 12, se poate spune: „Poziția *Faptelor* pare să fie mai degrabă că acțiune și cuvânt sunt două fațete ale aceleiași realități, inițiativa benefică și puternică a lui Dumnezeu în favoarea poporului său, prin marele profet Isus și prin Duhul lui Isus activ în cei care mărturisesc învierea și invocă numele său” (p. 186).

– Scena îl confirmă pe Paul ca adevărat misionar în continuitate cu activitatea lui Isus, a apostolilor și, în special, a lui Petru⁵⁹.

O particularitate a relatării merită să fie subliniată: în v. 9, Saul primește pentru prima oară numele de Paul și de acum înainte Luca îl va numi mereu așa. Teza că apostolul a luat acest nume în onoarea proconsulului Sergiu Paul e general abandonată⁶⁰. Ca mulți iudei din diaspora, Paul avea două nume, din care unul latin, dat fiind faptul că era cetățean roman. Luca însă îl numește pentru prima oară cu acest nume în momentul în care Paul își asumă inițiativa misiunii: e numele cu care apostolul semnează scrisorile sale și cu care era cunoscut în Biserică⁶¹.

13,4. În v. 3, Barnaba și Saul își iau rămas-bun de la comunitatea din Antiohia; în v. 4 sunt trimiși de Duhul Sfânt: prin proiectul și acțiunea Bisericii se realizează planul lui Dumnezeu. Numit cu insistență la începutul misiunii către păgâni, Duhul Sfânt e responsabilul acestei misiuni și al rezultatelor sale.

Indicațiile călătoriei inițiale sunt scurte⁶². De la Antiohia se coboară în portul Seleucia, la 25 km, la revărsarea Orontului. Seleucia poartă numele fondatorului Seleuciu I Nicator (301 î.C.). De acolo se ia corabia pentru Salamina (dacă vânturile sunt favorabile), la circa 100 km.

Insula, anexată Romei în 57 î.C., devine provincie senatorială în 22 d.C., guvernată de un pro-pretor cu titlul de proconsul.

În Cipru exista din secolul II î.C. o consistentă colonie iudaică⁶³; din ea proveneau Barnaba (*Fap* 4,36) și Mnason (*Fap* 21,16). Potrivit *Fap* 11,19, evanghelia a fost vestită de grupul lui Ștefan și nu se poate exclude ca motiv al călătoriei lui Barnaba și o vizită la frații în credință prezenți pe insulă. Dar Luca nu spune nimic despre acest lucru.

⁵⁹ Paralelismul dintre Paul, Isus și Petru apare des în *Fapte*: pentru activitatea taumaturgică, vezi, de exemplu, *Fap* 19,11-12; 5,15-16; *Lc* 5,17; 6,18-19. Paralelismul între acest episod și cel al lui Anania-Safira a fost foarte bine analizat de L. Tosco, *Pietro e Paolo ministri del giudizio di Dio*, cit.

⁶⁰ Apropo de Paul ca *praenomen* sau *cognomen*, vezi M. HENGEL, *Il Paolo precristiano*, cit., 46ss; R. RIESNER, *Frühzeit*, cit., 126ss. Numele e rar între romani și necunoscut între iudei. Nu e sigur că a fost ales pentru asonanța Saul-Paul (dimpotrivă, Saul, simplificarea lui *Sha'ul* = *Saul* în LXX, ar putea să fi fost o adaptare posterioară a numelui Paul: Hengel, 48; Riesner, 128).

⁶¹ Barrett (p. 609) consideră că numele „Saul” (pentru „Paul”) era în uz în tradiția primară din Antiohia.

⁶² *Men oun* de la început indică o dezvoltare narativă nouă, dar în continuitate cu ceea ce precede; frecvent în Luca: *Fap*: 27; și *Lc* 3,18 și 4 ori în Noul Testament. Verbele aparțin de vocabularul exclusiv lukan în Noul Testament:

ekpempsein („a trimite”): în *Fap* 13,4 și 17,10 în Noul Testament; *katerchesthai* („a coborî”): *Lc*: 2; *Fap*: 13; și *Iac* 3,15 în Noul Testament; *apoplein* („a naviga”): doar în *Fap* 13,4; 14,26; 20,15; 27,1.

Textul occidental scrie la început pron. *hoi* în loc de *autoi* și verbul *katabainein* („a coborî” pe jos) în loc de *katerchesthai*.

L. Tosco (*op. cit.*, 40, nota 168) observă aceeași construcție în vv. 4 și 5: prop. participială + prop. principală + prop. adjunctivă: „această repetitivitate... subliniază mișcarea ordonată și sigură spre scop”.

⁶³ *IMac* 15,23; FILON, *Leg. ad Gaium*, 282; IOSIF FLAVIU, *Ant.* 13,284.287.

13,5. Salamina, cel mai mare oraș din Cipru, pe partea orientală a insulei. Sub formă de sumar, Luca prezintă o schemă a activității misionare: predica în sinagogile orașului⁶⁴. Din valoarea imperfectului se deduce o ședere prelungită: o comunitate nu se naște într-o zi! Luca însă nu o spune explicit, după cum nu informează cu privire la rezultatul predicării. Schema prezentă până la sfârșitul cărții e următoarea: apostolii vestesc evanghelia în sinagogi și, după refuzul a mare parte din iudei, ei se adresează păgânilor. În acest mod, Luca demonstrează că prioritatea Israelului a fost mereu respectată de primii evanghelizatori. Pe de altă parte, în ciuda aparențelor, evanghelizarea neamurilor nu e, pentru autorul sacru, o consecință a refuzului iudeilor, ci realizarea unui plan al lui Dumnezeu revelat în Scriptură⁶⁵.

Paul exprimă principiul teologic al priorității Israelului în *Rom* 1,16, principiu care presupune că apostolul nu s-a adresat păgânilor fără să ia mai întâi contact cu iudeii (A. Weiser). Totuși, el nu aștepta refuzul acestora pentru a adresa mesajul creștin păgânilor. Sinagoga rămânea locul cel mai adaptat și pentru a-i întâlni pe primii păgânii temători de Dumnezeu.

Aproape ca titlu de index, Luca informează cititorul că Ioan Marcu participă la misiune ca ajutor (*hypêretês*). Termenul rămâne vag: probabil un colaborator subordonat⁶⁶. De ce Luca îl numește abia acum? Probabil pentru că, din delicatețe, vrea să evite ca abandonul lui Marcu (v. 13) să fie judecat ca o neascultare a Duhului Sfânt⁶⁷.

13,6. Pare că apostolii se grăbesc să ajungă la Pafos⁶⁸, în partea opusă a insulei (la 150 km de Salamina), rezidența guvernatorului roman din Cipru. Existau

⁶⁴ E sensul imediat al versetului. Tosco, bazându-se pe valoarea permanentă sau repetitivă a imperf., asupra pl. („în sinagogi”, mereu în altă parte cu referire la regiune), presupune o predicare ce pornește de la Salamina și se extinde de-a lungul călătoriei până la Pafos (p. 41, nota 182). În acest caz, ar trebui referit *en tais synagôgais* la v. 6 (omitând v. 5b): improbabil, pentru că și această expresie e redacțională. Trebuie ținut cont și că, de regulă, misionarii se opresc în centrele mari; și în drumul lor, în partea meridională a insulei, întâlnesc doar Kition, Amathus și Korion. „Cuvântul lui Dumnezeu” („al Domnului” = *D*) ca sinonim al mesajului vestit e obișnuit în Luca (Fap 4,31; 6,2,7; 8,14; 11,1 ecc); *kataggellein ton logon tou kyriou*: în Fap 15,36; *genomenoi en* („ajunși la”): en în loc de *eis*, când e subînțeleasă o stare de liniște după un verb de mișcare (ZERWICK, n. 99).

⁶⁵ J. DUPONT, *La conclusion des Actes*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 510.

⁶⁶ În Lc 1,2 și Fap 26,16, termenul e aplicat la funcția de apostol. În texte profane (papyrusuri), *hypêretês* s-a spus despre funcționari care au de-a face cu documente scrise (HAENCHEN, 339, nota 7). De aici, diferitele propuneri pentru Marcu: „recitator” în sinagogi, catehet, traducător etc. Chiar dacă Luca însuși pare să vadă în el un simplu ajutor în întreprinderile materiale (Haenchen), nu a fost așa în realitate. Litigiul în Fap 15,37ss și faptul că Paul îl ia pe Sila, un adevărat colaborator (1Tes 1,1), în locul lui Marcu indică faptul că acesta din urmă participa activ la misiune. Paul însuși îl stimează pe Marcu drept *synergos* = colaborator (Flm 24).

⁶⁷ Așa, Haenchen și alții. Propuneri diverse: pentru că nu făcea parte din grupul profeților-doctori și deci nu putea să fie numit înainte de Fap 13,4 (Tosco); pentru că nu era un protagonist, ci un simplu ajutor (Barrett).

⁶⁸ *dierchesthai* („a traversa”): de 31 de ori în opera luciană din 42 în Noul Testament; adesea în context de apostolat: Fap 8,4s.10; 9,32.38; 10,38 etc. Textul occidental preferă verbul *perierchesthai* („a face turul”), presupunând că apostolii s-au imbarcat pentru a acosta la litoralul meridional. Salamina-Pafos ar putea fi o expresie populară pentru a indica întregul Cipru (Beg. IV, 143).

două Pafos, la distanță de 15 km una de alta. Fără precizări, se înțelege orașul nou, sediul proconsulului.

Luca redă în acest punct unicul episod referitor la misiunea din Cipru. Apostolii „au găsit”⁶⁹ un personaj pe care Luca, în intenția de a-l prezenta cititorului ca o contrafigură a lui Paul și antagonist al misiunii creștine, îl numește ca mag – pseudo-profet – iudeu.

– Termenul *mag* derivă de la *magoi*, numele unui trib al mezilor, specializat în funcții sacerdotale și divinizatorii⁷⁰. În epoca elenistă, magia era răspândită în toate straturile sociale și deci și în înalta societate romană. Se încerca ajutarea unei persoane sau producerea unei daune dușmanului prin folosirea tehnicilor prevăzute cu puteri supranaturale. Dar termenul sfârșește prin a desemna nume-roase practici, ca: astrolog, „teolog de curte”, ghicitor, profet, consilier, membru al unei religii marginale; și deseori, în limbaj popular, era sinonim cu înșelător, borfaș. Luca îl ia în serios, pentru că vede acționând în mag puteri diabolice.

– Pseudo-profeții sunt „vestitori ai unei doctrine oculte care căutau să se facă credibili, făcând impresie asupra ascultătorilor prin acțiuni surprinzătoare”⁷¹. Pentru Luca, ei sunt figura opusă a apostolului „plin de Duh Sfânt”⁷² și deci adversari ai evangheliei ca proclamare a adevăratului plan al lui Dumnezeu cu oamenii.

– În sincretismul religios al elenismului, mai ales în Orient, nu surprinde existența iudeilor-magi, chiar dacă era interzisă de Lege⁷³. Pentru Luca autorul, calificativul de „iudeu” primește aici o valoare negativă: el reprezintă acei iudei care se opun mesajului evanghelic, așa cum proconsulul îi simbolizează pe păgânii primitori.

Magul poartă numele aramaic de Bar-Isus: „fiul lui Isus”⁷⁴.

13,7. Magi de curte, iudei experți în materie, Pafos – sediu al proconsulului (*anthypatos*): toate acestea sunt exacte din punct de vedere istoric. Mai dificilă, în schimb, e identificarea proconsulului Sergius (*nomen gentile*) Paul(l)us (*cognomen*)⁷⁵.

⁶⁹ *heuriskein*: alegerea verbului indică o întâlnire, nu întâmplătoare, ci voită de Dumnezeu (Zmijewski);

anêr tis magos: frecvența substantivului *anêr* e caracteristică lui Luca (127 ori; Mt: 8; Mc: 4; In: 8); ca „adjectivare” a unui substantiv, vezi J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, cit., 134. Prep. *achri* („până la”) e frecventă în *Fapte*: *Fap*: 15; *Lc*: 4; *Mt*: 1; și 14 ori în Paul: 3 în *Evr*, 11 în *Ap*.

⁷⁰ HERODOT, *Hist.* 1,101.132 etc. Vezi H.C. KEE, *Medicina, miracoli e magia nei tempi del Nuovo Testamento*, cit., 157ss.

⁷¹ KÜRZINGER II, 27.

⁷² Pentru A. Weiser, termenul provine de la tradiție; Luca, de fapt, îl evită (*Mc* 13,22; *Mt* 7,15; 24,11) (p. 312). În schimb, pentru Lüdemann, Bruce, Tosco (p. 124) e redacțional.

⁷³ Vezi *Num* 23,23, cf. *Lev* 19,19.27. Probabil, magia iudeului consta în principal în a face vindecări, invocații și exorcisme (PRETE-SCAGLIONI, *op. cit.*, 175, nota 52).

⁷⁴ Incertitudini în mss.: *Bariêsou* (P74,S, minuscule și versiuni); *Bariêsous* (B); *Bariêsouan* (D).

⁷⁵ Atenția e îndreptată mai ales spre trei inscripții; identificarea rămâne, totodată, incertă pentru starea lor precară, dificultatea de a le data și absența *praenomen*-ului proconsulului nostru în *Fap* 13,7.

– O inscripție (IGR III, 930) găsită la Soloi (Cipru de Nord): *epi Paulou* (...*anthypatrou*; inscripția e datată sub Claudiu; ea poartă și un număr dificil de descifrat: al XIII-lea sau al X-lea (anul lui Claudiu?), adică în 50 sau 53 d.C.: prea târziu! Recent s-a citit pe inscripție termenul *dekaprôtos*, funcție apărută însă doar cu Adrian: de aici data de 126 d.C. (!)

Luca descrie proconsulul în contrapozitie cu magul, față de cuvântul lui Dumnezeu: Sergiu Paul e un „om inteligent”, adică deschis evangheliei⁷⁶; marea sa dorință de a-i asculta pe apostoli nu e doar curiozitate, ci exigență religioasă autentică (Stählin).

Descrierea e destinată să influențeze pozitiv cititorul⁷⁷; în același timp, redactorul mută scena întâlnirii cu Bar-Isus (v. 6) în prezența proconsulului (v. 8): deci, cum scrie G Schneider, în v. 7 există impresia că misionarii întâlnesc magul doar atunci când Sergiu Paul îi cheamă la el⁷⁸. Din punct de vedere narativ, proconsulul nu mai e un spectator pasiv; cititorul vrea să cunoască reacția sa față de cuvântul ascultat.

13,8. Predicării cuvântului lui Dumnezeu i se opune magul. Luca exprimă în termeni generali o situație pe care evanghelizatorii au întâlnit-o frecvent: contrastul cu propagandiștii religiilor păgâne⁷⁹.

– O inscripție din Kytheria (Cipru) (IGR III, 935): un decret imperial din secolul I d.C., emis de un împărat al dinastiei iulio-claudiane (Tiberiu sau Claudiu): (*Klaud*)*iou Kaisaros Sebastou kai (epi K)ointou Serg (iou Paulou anthypatrou).*

Este numit un Quintus Sergius, dar ultima linie e refăcută pornind de la Fap 13,7 (!). În loc de (*Klaud*)*iou* se propune lectura *Gaiou* (majuscula greacă A în loc de D) = Gaius = Caligula (37-41 d.C.): data ar fi corectă.

– O inscripție romană (CIL VI, 31545) vorbește despre un Lucius Sergius Paullus ca unul din cinci *curatores riparum et alvei Tiberis*: funcție rezervată unui *praetor*, cale posibilă pentru ca apoi să se intre în cariera de proconsul. Aparține epocii lui Claudiu, care în inscripție nu are încă titlul de *ensor*; deci inscripția ar trebui datată înainte de 47 d.C. S-ar dori identificarea proconsulului din Fap 13,7 cu Lucius Sergius Paullus, curatorul Tibrului înainte de a deveni proconsul în Cipru.

Există alte inscripții posterioare cu privire la *gens Sergii*; una, găsită la Antiohia Pisidiei, numește L. Sergius L.f. Paullus, fiul lui Lucius Sergius. Sergii aveau mari posesiuni în Galația; de aici ipoteza unei influențe creștine în acea familie, datorită proconsulului convertit din Cipru: un motiv care l-ar fi împins pe apostolul Paul să meargă în Galația după ce a fost în Cipru (inscripții de la sfârșitul secolului I, găsite la Roma, vorbesc de un *collegium quod est in domo Sergiae Paullinae*; se crede că e o Biserică domestică (CIL VI 9148s.10260-64). Ipoteza nu merge pentru că trecerea lui Sergius Paullus la credința creștină ar putea fi o creație luciană. În sfârșit, și Pliniu cel Bătrân, *Hist. nat.*, în cartea a XVIII-a menționează un Sergius Paullus într-un context care dă informații despre Cipru; mai puțin sigur în cartea a II-a, unde unele mss. citesc și Plautus (un filosof al epocii) sau Platon. (Pentru o panoramică, vezi J. TAYLOR, *op. cit.*, 137ss; R. RIESNER, *Die Frühzeit*, cit.; L. BOFFO, *Iscrizioni...*, cit., 243s.)

⁷⁶ *synatos* (de la *syn-iêmi*): inteligent, înțelept, prudent.

Construcția e luciană: frază începută cu un pron. relativ; uzul lui *anêr* (de 100 ori în *Fapte*); *einei syn tini* („a fi cu cineva”): Lc 7,12; 8,38; 22,56; Fap 4,13; 14,4; 22,9;

ho logos tou theou ca sinonim de mesaj creștin;

epizêtein: a dori mult.

Textul occidental scrie *syghalesamenos* (în loc de *proskalesamenos*): „chemat împreună”.

⁷⁷ Vezi P.E. SATTERTHWAIT, în *The Book of Acts in its First Century Setting*, cit., 376.

⁷⁸ SCHNEIDER II, 120, nota 24.

⁷⁹ *anthistanai* („a se opune”) folosit la imperf. indică un efort prelungit; vezi Lc 21,15; *dias-trephein* e frecvent în LXX: falșii profeți sau idoli îndepărtează poporul de adevăr (Num 15,39; 32,7; Ez 13,18,22; 14,5; 16,34 etc.) (vezi L.T. Johnson); sens asemănător în Fap 20,30: a îndepărta de credință prin doctrine greșite și perverse (PRETE-SCAGLIONI, *op. cit.*, 177, nota 60);

methermêneuein („a interpreta, a explica, a traduce”).

Schimbarea numelui Elimas e neașteptată, iar explicația propusă de Luca rămâne obscură. Elimas nu e traducerea lui Bar-Isus. Luca înțelege acest nume ca pe explicație a lui „mag”⁸⁰ Probabil, el îl redă pentru a redireja atenția cititorului de la numele Bar-Isus (fiul lui Isus).

Oricum, acțiunea magului e conformă acuzelor pe care le primește în vv. 6 și 10: el se opune primirii evangheliei⁸¹.

13,9. Apostolii – în realitate doar Paul, asupra căruia, de acum, Luca focalizează toată atenția – intră activ în scenă. Pentru prima oară, redactorul scrie și numele latin de Paul⁸², după cum este obligatoriu pentru un cetățean roman. Ca profet care cercetează gândurile⁸³, Paul se adresează împotriva magului.

13,10. Magul va fi apostrofat de Paul, în stilul biblic al lui Luca⁸⁴. Acuzele sunt adecvate contextului:

- „plin de înșelăciune și de fraudă” contrastează cu Paul „plin de Duh Sfânt”;
- „fiul diavolului” (semitism) contrazice evident numele însuși al magului – „fiul lui Isus” – și arată cine este el în realitate, sub acțiunea lui Elimas.
- „dușman al oricărei dreptăți”, în context, implică opoziția la planul divin care vrea să salveze orice om.

Întrebarea finală sintetizează comportamentul magului: el este un obstacol pentru răspândirea mesajului creștin.

13,11. Acuzelor le urmează vestirea pedepsei: Dumnezeu însuși pedepsește magul cu orbirea, o orbire temporară și deci o pedeapsă pe care Luca probabil o

⁸⁰ Vezi introducerea episodului. Pentru detalii ulterioare, L. Tosco, *op. cit.*, 46 cu nota 222; Haenchen, 341, nota 1. Nu cunoaștem semnificația lui *Elymas*. Textul occidental scrie *Hetoimas* (= gata); de apropiat la *Atomos*, magul curții lui Felix? (IOSIF FLAVIU, *Ant.* 20,142) La sfârșitul versetului, *D* adaugă: „era mare plăcere a-i asculta”.

⁸¹ *pistis* la absolut poate să se refere la convertirea proconsulului (credință subiectivă: Bauernfeind, Schille); mai bună decât credința obiectivă, ca în *Fap* 6,7, și anume mesajul creștin.

⁸² Vezi Introducerea. Fraza din v. 9 nu spune că Paul a adoptat acest nume abia acum. Începe rolul activ al celui pe care Biserica îl cunoaște și îl venerază cu numele de Paul.

⁸³ „plin de Duhul Sfânt”: vezi *Lc* 1,15.41.67; *Fap* 2,4; 4,8.31; 9,17. Verbul *atenizein* („a privi cu intensitate”) e lucan: *Lc*: 2; *Fap*: 10; *2Cor*: 2 în Noul Testament; vezi, în special, *Fap* 3,4; 10,4; 11,6; 14,9.

⁸⁴ Imitare a LXX și colorit lucan (Tosco): discurs direct (amintește de cuvintele lui Petru către magul Simon în *Fap* 8,20-23); întrebarea retorică la sfârșitul versetului.

plêrês + gen.: *Lc*: 2; *Fap*: 8; *Mc*: 1; *In*: 1; rest: 0; *plêrês dolou* („plin de înșelăciune”): cf. *Sir* 1,30; 19,26; *Ier* 5,27.

Folosire largă a lui *pas* („tot”): de 170 de ori în *Fapte*; *rhadiourgia* („înșelare, fraudă”): *hapax* în Biblie (vezi și *rhadiourgêma* în *Fap* 18,14); *pasa dikaiosynê*: *Gen* 32,11; *ISam* 12,7 („orice dreptate”); termenul are valoare religioasă în textul nostru;

diastrephein tina (aici, cu sensul de pervertire): doar în opera lucană; *diastrephein tous hodous tou kyriou tas eutheias* („a încurca căile Domnului, cele drepte”): *Sir* 39,24; *Prov* 10,9; *Os* 14,10; *Is* 40,3;

panesthai + part. prez. activ („a înceta să”): *Fap* 5,42; 6,13; 13,10; 20,31; 21,32; *Lc* 5,4: construcția e clasică (L.Tosco, *op. cit.*, 48, nota 234).

atenuează scriind: „pentru un timp”⁸⁵. Este lăsată deschisă posibilitatea la convertire⁸⁶. Scena are valoare simbolică? Cel care îi orbea pe alții cu false doctrine este la rândul său orbit? Scrie Kürzinger (p. 29): „Figura acestui vrăjitor orbit deodată, care din adâncul întunecimilor sale se întinde în căutarea unei mâini care să-l conducă, devine un simbol al obscurității care coboară peste oricine îndrăznește să refuze oferta mântuirii și pretinde să-i împiedice pe cei care o caută”.

Concluzia e conformă genului literar, chiar dacă este scrisă în stilul lucan: blestemul pronunțat are efect imediat, apoi urmează demonstrarea miracolului: magul orbit nu poate merge singur⁸⁷.

13,12. La sfârșit este notată reacția celor prezenți, în cazul nostru, a proconsulului; și e o reacție conformă cu intenția misionară a relatării: convertirea. Încă din v. 7, Luca ține să pună în lumină partea activă a lui Sergiu Paul care nu asistă la miracol ca un simplu curios. El vrea să asculte cuvântul lui Dumnezeu, iar această atitudine de deschidere la evanghelie este cea care dă cheia de lectură la v. 12⁸⁸.

⁸⁵ Continuă imitarea LXX: *kai nyn idou*: Gen 12,19; Ex 3,9; Num 24,14 etc.; Fap 20,22.25.

„Mâna Domnului e asupra ta”: Jud 2,15; 1Sam 12,15; cf. 1QM 11,1.7-8.11 etc.; în Luca exprimă normal o intervenție pozitivă a lui Dumnezeu: Lc 1,66; Fap 4,28.30; 7,25 etc.;

kai are valoare consecutivă (parataxă): și vei fi orb = pentru aceasta vei fi orb.

A nu vedea soarele, în Vechiul Testament, e sinonim cu a fi mort: Iob 3,16; Qoh 6,3-5; Ps 57,8 LXX; Iosif Flaviu, *Ant.* 16,204. Tosco observă: „Se notează, totodată, în traducerea Vechiului Testament, tendința de a introduce conceptul de orbire împreună cu cel de moarte” (în LXX, traducerea siriacă, targumul la Ps 57,8). În tradiția rabinică orbirea putea să fie considerată o formă de moarte (L. Tosco, *op. cit.*, 49s și notele 245 și 246).

achri kairou („pentru un timp”) ca în Lc 4,13;

piptein epi + ac. („a cădea peste”): Lc 11,17; 13,4; 20,18; 23,30; Fap 1,26;

achlys („praf care acoperă ochiul, obscuritate”: *hapax* în Noul Testament) *kai skotos* („întuneric”), *achlys* ca vâl sau ceață care acoperă ochii: Homer, *Iliada* 5,696; 20,321; *Odissea* 22,88. Poate fi un termen tehnic medical, dar nu în textul nostru. Cum scrie Haenchen cu *humour*, Paul nu i-a spus magului: „Vei avea conjunctivită!” Pe binomul „obscuritate și întuneric” (= orbire): vezi FILON, *L’Immutabilité di Dio*, 130; Iosif Flaviu, *Ant.* 9,56s;

periagein („a clătina”), *hapax* în opera lucană.

⁸⁶ Amintește de orbirea temporară a lui Saul (și Zaharia care rămâne mut pentru o anumită perioadă).

⁸⁷ *parachrêma* („imediat, dintr-o dată”), tipic lui Luca (de 16 ori din 18 în Noul Testament); *cheiragôgos* („a conduce de mână”), *hapax* în Noul Testament; dar regăsim verbul *cheiragôgein* în Fap 9,8; 22,11 (nicăieri în altă parte în Noul Testament), ca efect al orbirii lui Saul.

⁸⁸ La nivel redacțional, v. 12 prezintă o adevărată convertire la credința creștină. Aceasta se poate deduce și din folosirea verbului „a crede” la absolut (Fap 4,4; 13,48; 17,34) (Tosco, *op. cit.*, 51s, nota 260);

to gegonos („întâmplarea”): familiar lui Luca: Fap 5,7; Le 8,34.35; 24,12 (doar încă în Mc 5,14 în Noul Testament);

eklêssein: emoție puternică ce include și admirație.

Formularea *ekplêssomenos epi tê(i) didachê tou kyriou* („lovit de învățătura Domnului” = lui Cristos) provine din tradiția sinoptică (Mc 1,22; 11,18; Mt 7,28; Lc 4,32): verbul *ekplêssein*, în *Fapte*, se întâlnește doar în acest verset; și expresia *didachê tou kyriou* pentru a indica vestirea creștină e singulară în *Fapte*. Evanghelia proclamată de Paul obține deci același efect al cuvintelor lui Isus. În ea acționează Duhul operant în Maestru. Genitivul lui „învățătura Domnului” ar putea fi un gen. subiectiv: învățătura dată de Isus prin miracolul pedepsirii; dar, cu toată probabilitatea, de înțeles ca un gen. obiectiv: învățătura care îl privește pe Domnul.

Luca întregește concluzia relatării primare – surprinderea în fața miracolului – făcându-l pe cel interesat să ajungă la credința creștină, o convertire care se sprijină pe o bază solidă: învățătura primită⁸⁹.

În relatarea actuală, miracolul se află introdus între ascultarea cuvântului lui Dumnezeu (v. 7: redacțional) și învățătura Domnului (v. 12: redacțional): apare deci pus în slujba proclamării ca o confirmare divină a evangheliei vestite. În acest verset, miracolul și vestirea sunt două manifestări ale acțiunii divine care se completează făcând să se nască credința.

Misiunea apostolilor în Cipru se termină cu plecarea lor. Luca nu știe să spună nimic despre efectele convertirii lui Sergiu Paul. Convertirea unui proconsul nu poate fi, în orice caz, un eveniment privat: ar trebui să se deschidă un câmp rodnic de apostolat la Pafos. Și iată, în schimb, că Paul și Barnaba părăsesc insula!

Din toată activitatea misionară în Cipru, Luca relatează doar o convertire: cea a proconsulului! Probabil, este vorba de o creație a redactorului. Interesul autorului sacru, de fapt, e mai ales teologic: a demonstra că răspândirea cuvântului e capabilă de a depăși obstacole pe care Satana nu ezită să le pună în cale.

3. Antiohia Pisidiei: discursul lui Paul: *Fap 13,13-52*

Discursul la Antiohia Pisidiei: Fap 13,13-43

¹³ Apoi, îmbarcându-se de la Pafos, Paul și cei care erau cu el au ajuns la Perga Pamfiliei. Ioan, despărțindu-se de ei, s-a întors la Ierusalim. ¹⁴ Iar ei, plecând din Perga, au ajuns la Antiohia Pisidiei. Au intrat în sinagogă într-o zi de sâmbătă și s-au așezat.

¹⁵ După citirea Legii și a Profetilor, conducătorii sinagogii au trimis la ei să li se spună: „Fraților, dacă aveți vreun cuvânt de mângâiere pentru popor, vorbiți!”. ¹⁶ Atunci, Paul ridicându-se și, făcând semn cu mâna, a zis: „Bărbați israeliți și voi, temători de Dumnezeu, ascultați! ¹⁷ Dumnezeuul acestui popor, Israel, i-a ales pe părinții noștri și a înălțat poporul în timpul șederii lor în țara Egiptului și, după ce i-a scos de acolo cu braț puternic, ¹⁸ timp de aproape patruzeci de ani, i-a suportat în pustiu. ¹⁹ După ce a nimicit șapte popoare în țara Canaan, le-a dat ca moștenire țara aceasta ²⁰ cam patru sute cincizeci de ani. După aceasta, le-a dat judecători până la profetul Samuel. ²¹ Apoi i-au cerut un rege, iar [Dumnezeu] le-a dat pe Saul, fiul lui Chiș, din tribul lui Beniamin, timp de patruzeci de ani. ²² După ce l-a înlăturat pe acesta, l-a ridicat pentru ei ca rege pe David, despre care a dat mărturie, spunând: «L-am aflat pe David, fiul lui Iese, un om după inima mea, care va împlini toată voința mea». ²³ Din descendența acestuia, Dumnezeu a ridicat pentru Israel, după promisiunea sa, un mântuitor: pe Isus. ²⁴ Înainte de venirea lui, Ioan a predicat un botez al convertirii pentru tot poporul lui Israel. ²⁵ Dar când Ioan era spre sfârșitul călătoriei sale, spunea: «Eu nu sunt ceea ce credeți voi că sunt. Dar iată că vine după mine unul căruia nu sunt vrednic să-i dezleg încălțămintea picioarelor». ²⁶ Fraților, fii din neamul lui Abraham și aceia dintre voi care sunt temători de Dumnezeu, nouă ne-a fost trimis cuvântul acestei mântuiri. ²⁷ De fapt, cei care locuiesc în Ierusalim și conducătorii lor nu l-au recunoscut

⁸⁹ V. 12 poate fi tradus diferit: „Văzând cu stupoare cele întâmplate, proconsulul crezu în învățătura Domnului”; sau „văzând cele întâmplate, crezu, lovit de învățătura Domnului”. Textul occidental clarifică în modul său: „Văzând (de în loc de *tote*) cele întâmplate, proconsulul se minună (*ethaumasen*) și crezu în Dumnezeu, lovit...”.

[pe Isus], dar, judecându-l, au împlinit cuvintele profeților care se citesc în fiecare sâmbătă.²⁸ Deși nu au găsit în el niciun motiv de [condamnare la] moarte, i-au cerut lui Pilat să-l ucidă.²⁹ După ce au împlinit toate câte erau scrise despre el, l-au dat jos de pe lemn și l-au pus într-un mormânt.³⁰ Dar Dumnezeu l-a înviat din morți.³¹ Timp de mai multe zile, el s-a arătat aceluia care urcaseră cu el din Galileea la Ierusalim și care acum sunt martorii lui înaintea poporului.³² Și noi vă aducem ca o veste bună promisiunea făcută părinților,³³ pe care Dumnezeu a împlinit-o pentru copiii lor, pentru noi, înviindu-l pe Isus, așa cum este scris în psalmul al doilea: «Fiul meu ești tu, eu astăzi te-am născut».³⁴ Că l-a înviat din morți ca să nu se mai întoarcă la putrezire, a spus astfel: «Vă voi da promisiunile sfinte făcute lui David, cele vrednice de încredere».³⁵ De aceea se mai spune într-un alt [loc]: «Nu vei permite ca sfântul tău să vadă putrezirea».³⁶ Însă David, după ce a slujit în generația lui, după planul lui Dumnezeu, a murit, a fost adăugat la părinții lui și a văzut putrezirea.³⁷ Dar acela pe care Dumnezeu l-a înviat nu a văzut putrezirea.³⁸ Așadar, fraților, să vă fie cunoscut că prin el vă este vestită iertarea de păcate și de tot ce n-ați putut fi îndreptățiți prin Legea lui Moise.³⁹ Oricine crede în el poate fi justificat prin el.⁴⁰ Deci vedeți să nu vină asupra voastră ceea ce a fost spus în profeți: «Priviți, disprețuiților! Mirați-vă și faceți-vă nevăzuți! Pentru că eu fac în zilele voastre o lucrare, o lucrare pe care n-ați crede-o dacă v-ar povesti cineva».⁴¹ Când au ieșit, i-au rugat să le mai spună despre aceleași lucruri și sâmbăta următoare.⁴² După ce s-a împrăștiat adunarea, mulți dintre iudei și prozelitii evlavioși i-au urmat pe Paul și Barnaba, iar aceștia vorbeau cu ei și-i convingeau să rămână în harul lui Dumnezeu.

Din Cipru, evanghelizatorii – fără Ioan Marcu, care a renunțat, și cu Paul cu siguranță în fruntea grupului – se îndreaptă direct spre Antiohia Pisidiei, adică spre centrul narativ și teologic al primei călătorii misionare; acolo Paul pronunță primul său mare discurs și unicul discurs misionar al său adresat iudeilor.

Autorul sacru ambientează vestirea în timpul unei celebrări sinagogale de sâmbătă: cei prezenți sunt invitați să adreseze un „cuvânt de îndemn” către adunare. Scena amintește de începutul ministerului lui Isus la Nazaret (Lc 4) și are aceeași funcție paradigmatică și programatică⁹⁰.

Vestea creștină e adresată de la început către Israel, găsind o primire pozitivă din partea auditoriului iudaic și păgân al temătorilor de Dumnezeu (vv. 42-43); într-un al doilea timp, predomină refuzul din partea iudeilor, consecutiva persecuție și adresarea evanghelizatorilor către lumea păgână. Pentru a delinea plastic această schemă istorico-salvifică ce va fi un *leitmotiv* până la sfârșitul cărții, Luca dedublează vizita la sinagogă: în prima sâmbătă efectul e pozitiv; în a doua sâmbătă se nasc contrastul și îndepărtarea⁹¹.

⁹⁰ Pentru paralelismul dintre Paul și Isus în Fap 13 și Lc 4, vezi L. T. Johnson (p. 237): Paul, ca Isus, e ales de Duhul Sfânt pentru o misiune, e pus în confruntare cu puterea lui Satana (Fap 13,6-12: Lc 4,1ss), vorbește sâmbăta în sinagogă, arătând împlinirea Scripturilor, are mai întâi o primire favorabilă și apoi are experiența refuzului. Este deci continuitate între ministerul lui Isus și cel al apostolilor, al lui Paul. Ruptura cu iudaismul care marchează experiența Bisericii, a misiunii lui Paul (împlinirea promisiunilor divine realizate în învierea lui Isus implică depășirea Legii drept cale de mântuire: vv. 38s), e prefigurată în destinul lui Isus, la rândul său prefigurată în ziua lui Isus la Nazaret (Lc 4).

⁹¹ Vezi SCHILLE, *in loco*.

Caracteristica discursului din Antiohia Pisidiei e aceea de a fi adresat *de Paul iudeilor*. F. Mussner sintetizează astfel: „Predica lui Paul demonstrează a fi oferta de mântuire a «poporului Israel» (13,17.23), la care a fost trimis davidicul Isus ca «mântuitor» (v. 23) după ce, înainte de apariția sa, Ioan Botezătorul proclamase deja convertirea și botezul întregului popor al lui Israel”. Din moment ce ascultătorii sunt iudei, discursul începe de la istoria lui Dumnezeu cu Israel: o istorie de promisiuni salvifice care se realizează în învierea lui Isus; și pentru că discursul e pronunțat de Paul, reiese o temă centrală a teologiei sale – justificarea prin credință –, care va marca ruperea definitivă de iudaism. Mai mult, încă de la începutul discursului țintește, împreună cu iudeii, spre lumea păgână: Paul, de fapt, se adresează iudeilor, dar este menționată deja prezența temătorilor de Dumnezeu. La sfârșit, predica se deschide spre o perspectivă nouă: „opera incredibilă” a lui Dumnezeu (v. 41), cu alte cuvinte: vestirea mântuirii promise lui Israel va fi proclamată întregii omeniri. Istoria lui Dumnezeu cu Israelul continuă deci în istoria lui Dumnezeu cu toți oamenii de pe pământ; această istorie din urmă se arată ca împlinire definitivă a istoriei lui Israel și a promisiunilor divine conținute în ea. Discursul lui Paul justifică din punct de vedere teologic trecerea de la misiunea către poporul lui Israel la misiunea către neamuri, cu respectul priorității Israelului. Iar dacă legătura continuității între istoria Israelului și misiunea către lume (legătură provenită din însăși acțiunea lui Dumnezeu) o înrădăcinează pe aceasta din urmă în istoria sacră, viceversa, misiunea către neamuri, chiar implicând depășirea Legii și deci a iudaismului, nu semnifică, totodată, a închide porțile Bisericii pentru iudei.

Ca în discursul de la Rusalii, articularea discursului de la Antiohia se manifestă în trei apeluri îndreptate către ascultători, o tehnică tipică artei oratorice (retorica) pentru a indica începutul unei noi dezvoltări (vv. 16b.26.38): de aici, diviziunea în trei părți propusă de diferiți exegeți⁹², chiar dacă preferințele mele sunt pentru o împărțire în patru părți, considerând v. 32 ca moment al unei articulări⁹³.

a) V. 16b-25 prezintă o sinteză a istoriei Israelului care pune în lumină inițiativa providențială a lui JHWH. Autorul arată succint prezența divină în diferitele etape: din Egipt la Exod, la darul pământului, la timpul judecătorilor și al regilor, până la David asupra căruia se concentrează atenția, întrucât este moștenitor al promisiunii mesianice care se va împlini în învierea lui Isus.

⁹² *Fap* 13,16-25.26-37.38-41: Bauernfeind, Stählin, Wikenhauser, Kürzinger, G. Schneider, R. Pesch, Barrett.

⁹³ *Fap* 13,16-25.26-31.32-37.38-41: Weiser, Roloff, Kliesch, Lüdemann, Zmijewski. Există indecizia de a-l lega pe Ioan Botezătorul (vv. 24-25) de Vechiul Testament, adică cu versetele care preced, sau de Isus, adică cu versetele care urmează.

Structura în patru părți corespunde și unei împărțiri după regulile retoricii eleniste:

exordium: vv. 17-26;

narratio: vv. (24-)27-31;

argumentatio: vv. 32-37;

peroratio: vv. 38-41.

O asemenea panoramă istorico-salvifică se întâlnește și în discursul lui Ștefan (*Fap* 7), dar cu o perspectivă diferită: acolo se vorbește despre patriarhi – despre Abraham, Iosif, Moise – și despre construirea templului de către Solomon și este pus în lumină contrastul între fidelitatea lui Dumnezeu și infidelitatea lui Israel; aici se subliniază inițiativa divină orientată spre realizarea unui proiect. Finalitatea discursului lui Paul este cu siguranță diferită de cea a discursului lui Ștefan și nu este exprimată în ton polemic de acesta din urmă. Ce îl conduce pe Luca, în cazul nostru, să traseze unele etape în istoria lui Israel? Aceasta: a sosit momentul proclamării că vestea salvifică pentru lumea păgână face parte din planul divin și este deci în continuitate cu istoria mântuirii veterotestamentare duse la împlinirea definitivă⁹⁴. În *Fap* 13, Luca nu se limitează deci să repete ceea ce spusese deja în discursul lui Ștefan⁹⁵. Finalitatea diferită orientează perspectiva sa și explică insistența asupra lui David.

O originalitate: atenția îndreptată spre lucrarea lui Ioan Botezătorul, o temă abia amintită în discursul lui Petru cu Corneliu (*Fap* 10,37). Botezătorul concluzionează istoria trecută și deschide spre împlinirea realizată în Isus, a cărui superioritate o afirmă. Descrierea Botezătorului corespunde punctului de vedere lucian care reiese în *Evanghelia a treia*⁹⁶.

b) Vv. 26-31 expun kerygma cristologică centrală – moartea și învierea lui Isus – în schema obișnuită de contrast prezentă în discursurile misionare adresate iudeilor. Totodată, vinovăția acestora este atenuată. Nu mai este „voi” acuzator („voi l-ați ucis”): Luca restrânge responsabilitatea la locuitorii din Ierusalim și la conducătorii lor (*Lc* 24,20), distingând însă între iudeii din Antiohia și cei din Ierusalim⁹⁷. El reia și tema ignoranței iudeilor, ca și pe aceea a inocenței lui Isus, prezentă în *Fap* 13s.17. Fără să știe, iudeii din Ierusalim au împlinit Scripturile și deci voința divină conținută în ele.

Învierea este acțiunea lui Dumnezeu care realizează, printr-un asemenea act, promisiunile Scripturii (v. 33). Afirmția e completată cu tema aparițiilor și mărturia apostolică (*Fap* 10,40-42). Faptul că Paul nu profită de ocazie pentru a aminti de apariția cu care a fost favorizat de către Cel Înviat nu trebuie să surprindă: în optica redactorului, Saul nu a primit o apariție pascală și nu este un martor în sens strict⁹⁸.

⁹⁴ ZMIJEWSKI, 497.

⁹⁵ Contra lui Haenchen, 358.

⁹⁶ Cf. funcția de „precursor” (v. 24, cf. *Lc* 1,76; 2,15.16; 7,27); vestirea „botezului pocăinței” (v. 24, cf. *Lc* 3,3) care privește „tot poporul lui Israel” (v. 24, cf. *Lc* 3,15.18.21); începutul ministerului public al lui Isus doar după ce s-a încheiat timpul Botezătorului; declararea inferiorității Botezătorului față de Isus. Vezi J. DUPONT, *Les discours de Viene*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 66, nota 11; A. WEISER II, 326.

⁹⁷ Vezi L. SCHENKE, *Die Kontrastformel Apg 4,10b*, în BZ 1 (1982), 15.

⁹⁸ Faptul că Paul nu amintește de propria viziune a Celui Înviat nu permite să se concluzioneze că Luca a reluat un discurs-tip al predicării misionare: vezi A. BOTTINO, *II discorso missionario di Paolo (At 13,16-41)*, în RSB 2 (1990) 86.

Lipsește, în schimb, aluziile la ministerul public al lui Isus, la înălțare, la Duhul Sfânt, la parusie⁹⁹. Evident, privirea este îndreptată spre înviere, spre care este orientată argumentarea discursului.

c) A treia parte (vv. 32-37) comportă o serie de trei citate – *Ps* 2,1; *Is* 55,3 și *Ps* 16(15),10 – care au scopul de demonstrație scripturistică a învierii lui Isus, împlinire a promisiunii făcute lui David. Argumentarea amintește de aproape *Fap* 2,25-32: însăși gândirea despre *Ps* 16(15),10, doar mai scurt în *Fap* 13: evident, Luca presupune că cititorul nu a uitat *Fap* 2.

Originea acestei „coloane” de citate e discutată. Roloff vorbește despre o colecție tradițională de texte de demonstrație cristologică în uz în medii iudeo-creștine (p. 203); Weiser (p. 327) se gândește la un lanț mesianic prelucrat. Zmijewski vede situația mai complexă (498s): potrivit lui, prima citare provine dintr-o colecție de texte cu uz cristologic; a doua (*Is* 55,3), din *Credo*-ul istorico-salvific care constituie baza discursului nostru; cea de-a treia e redacțională (*Fap* 2).

Pentru Dumais¹⁰⁰ și alții, suntem în prezența procedurii midrashic numit *haruzin* (a insera o citare după alta, ca perlele într-un colier), în uz în omiliile sinagogale¹⁰¹.

Pentru J. Schmitt, în vv. 32-37 Luca se străduiește să păstreze recitirea antică iudeo-creștină¹⁰² a mesianismului regal (profeția lui Natan către David: *2Sam* 7) în uz în iudaism¹⁰³.

d) Ultima parte (vv. 38-41) reia apelul la convertire prezent în aproape toate discursurile misionare, convertire necesară pentru a obține „iertarea păcatelor”, adică mântuirea (*Fap* 2,37-40; 5,31; 10,43) legată de credința în Cristos (*Fap* 10,43). La tema obișnuită a „iertării păcatelor”, Luca adaugă corespondentul paulin al „justificării prin credință”. Apropierea de teologia lui Paul e voită și demonstrează că Luca era informat despre ea. El cunoaște:

- justificarea păcătosului prin credința în Cristos;
- valoarea universală a mesajului justificării;
- corecta semnificație a lui „a fi justificat”;
- opoziția dintre justificare prin credință și justificare prin Legea lui Moise;

⁹⁹ Drept compensare este numit mormântul, absent în alte formule kerygmatiche.

¹⁰⁰ În *Introduction à la Bible. Le Nouveau Testament* 8, cit., 120.

¹⁰¹ Citările se luminează reciproc datorită regulii analogiei (*Gezerab shawah*: a doua regulă a lui Hillel): a apropia pentru o confruntare două texte unde apar aceleași expresii (G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Città Nuova, Roma 1995, 33s). Vezi, în cazul nostru, dubla apropiere verbală între *Is* 55,3 și *Ps* 16,10: *dôșô* – *dôsei*: și *ta hosia* și *ton hosion*: care permite să se interpreteze *Is* 55,3 la lumina *Ps* 16,10, care la rândul său este luminat de acesta.

¹⁰² Pe timpul lui Luca, interpretarea pascală a *Ps* 2,7 trebuia să apară ca un arhaism, dat fiind faptul că, o dată cu tradiția sinoptică, *Ps* 2,7 era de acum aplicat botezului lui Isus, și nu învierii (J. SCHMITT, *Kerygme pascal et lecture scripturaire*, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. KREMER, op. cit., 165s).

¹⁰³ Op. cit., 164.167. Pentru exeget, *Is* 55,3, ca și *Ps* 2,71, era citit în epoca iudaică în raport cu *2Sam* 7,11-14, și considerat de Schmitt un sediment al mesianismului iudaic (*Sir* 41,11.22; *1Mac* 2,57; *4Qflor* 1,2,4).

– Luca știe și consecința doctrinei pauline a justificării: calea mântuirii universale legate de Cristos, și nu de Legea care divide Biserica și Israelul; și știe că Paul a fost susținătorul¹⁰⁴ acestei noi viziuni. De aici, citatul din *Hab* 1,5, în v. 41, care servește ca avertisment pentru poporul iudeilor căruia îi este adresat întregul discurs: o invitație la a crede care presează, iar a crede implică și recunoașterea ca împlinire a propriei istorii – după planul lui Dumnezeu –, vestirea mântuirii la lumea păgână.

Întregul discurs culminează în vv. 38-39¹⁰⁵.

Vv. 42-43, care arată efectul pozitiv în rândurile ascultătorilor, servesc ca tranziție.

Considerând discursul în întregul său, reies cuvintele-cheie și tematicile care le dau semnificația specifică:

- tema învierii, dominantă, cu alegerea verbelor și dublul lor sens („a ridica/a resuscita”): *hypsôsen* („înălță”: v. 17), *êgeiren* („ridică”: v. 22), *êgeiren* („ridică”: v. 30), *anastêsas* („înviind”: v. 33), *anestêsen* (v. 34), *êgeiren* („ridică”: v. 37)¹⁰⁶;
- motivul mântuirii: vv. 23.26.38-39.47¹⁰⁷;
- figura lui David în care se pune speranța mesianică și deci menținerea din partea lui Luca a mesianismului regal al tradiției primare ereditat de la iudaism;
- întregul, inclus în motivul istorico-salvific al promisiunii-împlinire, care străbate toate părțile (vv. 23.27.29.32.33.40-41.47) și unește trecutul și prezentul, misiunea către păgâni în istoria lui Israel: azi, ca atunci, Dumnezeu ia inițiativa pentru a împlini „opera sa incredibilă” (v. 41).

Apare și afinitatea între *Fap* 13 și discursurile precedente, în special discursul de Rusalii (*Fap* 2) și cel al lui Ștefan (*Fap* 7). Este, totodată, ambiguu ceea ce scrie Conzelmann (p. 83), potrivit căruia discursul din *Fap* 13 e un amestec al discursului lui Petru cu cel al lui Ștefan; o judecată de acest fel face să se creadă că Luca a elaborat discursul din *Fap* 13 folosindu-se doar de elemente adunate dintr-unul sau din celălalt discurs precedent. Dacă e adevărat că discursul lui Paul nu e fundamental diferit de cel al lui Petru sau de cel al lui Ștefan, întrucât reia aceeași schemă a discursurilor misionare introducând variații în ele, aceasta nu înseamnă că discursul din *Fap* 13 este sinteza unei autentice vestiri a lui Paul. Pe de altă parte, Luca nu se mulțumește nici să transcrie ca atare ciorna unei predici creștine din trecut. Este prea evident că autorul adaptează discursul din Antiohia la situația narativă și la finalitatea momentului. Discursul e cel pe

¹⁰⁴ Vezi MUSSNER, 81s.

¹⁰⁵ Vezi J.J. KILGALLAN, *Acts 13,38-39: Culmination of Paul's Speech in Pisidia*, în Bb 69 (1988), 480ss.

¹⁰⁶ De notat chiasmul:

a – *êgeiren auton* (v. 30)

b – *anastêsas lêson* (v. 33)

b' – *anestêsen auton* (v. 34)

a' – *hon... êgeiren* (v. 37) (J. Schmitt, 161).

¹⁰⁷ Vezi R.F. O'TOOLE, *Christ's Resurrection in Acts 13,13-52*, în Bb 60 (1979), 361ss (363s).

care Luca îl pune pe buzele lui Paul în acel moment precis al descrierii *Faptelor*. Indubitabil, partea redacțională e prevalentă. În întregul său, discursul lui Paul e o compoziție lucană, chiar dacă Luca a utilizat material preexistent. Înțelegerea asupra acestui punct între exegeți e aproape generală, dar rămâne deschisă discuția despre proveniența și consistența tradițiilor utilizate.

Iată principale ipoteze:

– A. Weiser și alții dau multă importanță compoziției redacționale. *Fap* 13 e esențial o operă pe care Luca a construit-o utilizând elemente diferite ale tradiției (formule preexistente, o înlănțuire de citate etc.).

– Nu lipsesc exegeții care sunt în căutarea unei baze prelucrate mai consistente: modelul ar putea fi predica iudeo-elenistă de convertire în stilul deuteronomist (O.H. Steck, U. Wilckens)¹⁰⁸.

– Pentru Kliesch¹⁰⁹, urmat de Zmijewski, discursul se sprijină pe un „*Credo* istorico-salvific” al liturgiei creștine primare care include o sinteză a istoriei mântuirii: kerygma cristologică (și *Is* 55,3). Luca l-a reelaborat și i-a dat o orientare nouă.

– Contextul însuși în care Luca pune discursul (vestirea în sinagogă) le-a sugerat multor exegeți să caute *Sitz-im-Leben*-ul genului în liturgia sinagogală, sau, mai bine, în liturgia iudeo-creștină încă influențată de sinagogă¹¹⁰. După Dumais, *Fap* 13 are ca bază un midrash omiletic¹¹¹ despre promisiunea mesianică din *2Sam* 7,6-16. V. 22 constituie citatul de deschidere (*ptichah*: *1Sam* 13,14). Lipsese *seder*-ul (lectura textului Legii)¹¹²; comentariul (*peshet*), parte a lecturii profeților (*haftarah*), adică din *2Sam* 7,6-16, este reluat în vv. 22-23 și este dezvoltat printr-o serie de citate (vv. 33-35), după procedeul *haruzin*-ului (iluminarea lor reciprocă dă o semnificație nouă textului promisiunii)¹¹³. V. 41 corespunde citatului de închidere (*chatimah*)¹¹⁴.

¹⁰⁸ STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, WMANT 23, Neukirchen 1967, 263ss; U. WILCKENS, *Missionsreden*, cit., 221s. Dar schema deuteronomistă nu corespunde tematicii principale din *Fap* 13 și apelul la convertire se îndepărtează tocmai de Legea lui Moise (ZMIJEWSKI, 496).

¹⁰⁹ *Das heilsgeschichtliche Credo in den Reden der Apostelgeschichte*, cit.

¹¹⁰ VEZI DUMAIS, în *Introduction à la Bible. Le Nouveau Testament* 8, cit., 11 Iss; J.W. BOWKER, în NTS 14 (1967/68), 96ss; E.E. ELLIS, în ZNW 62 (1971), 94ss. Deja Dibelius considera retrospectiva istorico-salvifică a discursului ca un început al unei predici sinagogale (*Aufsätze*, cit., 143).

¹¹¹ Midrash e un comentariu al textelor scripturistice, cu scopul de a le actualiza.

¹¹² Bowker sugerează *Dt* 4,25-46 (dat fiind paralelismul între prezentarea istorică în *Dt* 4,25-46 și *Fap* 13,17-19): *Fap* 13,16-21 ar fi introducerea paulină făcută pornind de la *sedes*; alții preferă ca *sedes* *Dt* 1,31 LXX (*Fap* 13,18: verbul *etropophôrêsen*). Pentru Dumais (p. 129), absența *sedes*-ului e normală în omilia creștină: Cristos a luat locul Legii.

¹¹³ În omilia creștină, semnificația nouă provine de la evenimentul învierii care luminează textele. Omilia creștină se distinge de cea iudaică, pentru că ceea ce este fundamental este evenimentul față de Scriptură, și nu viceversa.

¹¹⁴ VEZI DUMAIS, *op. cit.*, 116.121. Ipoteza omiliei sinagogale e atrăgătoare, dar nu lipsesc părțile slabe: acest tip de omilie aparține timpului rabinic și suntem prea puțin informați despre omiletica din secolul I (chiar dacă *4Qflor* arată că în secolul I exista acest tip de exegeză); mai mult, temele majore ale kerygmei cristologice nu găsesc loc în această omilie. Trebuie să ne întrebăm și dacă este vorba la origine de adevărate omilii făcute în public sau de o muncă la școală.

Analiza textului va preciza mai bine aportul redacțional, dar e practic imposibil să se individualizeze cu exactitate tradiția sau tradițiile care stau la bază.

13,13. Plecarea rapidă de la Pafos arată un Luca fără informații despre activitatea misionară în acel oraș, în afară de legenda magului Elimas, și, oricum, foarte puțin interesat de partea organizatorică a nașterii unei Biserici. Naratorul transmite puține informații despre un itinerar¹¹⁵, dar îl pune decisiv pe Paul în fruntea grupului¹¹⁶.

Suntem acum la Perga, în Pamfilia, regiune între Licia (la occident) și Cilicia (la orient), de-a lungul coastei meridionale a actualei Turcii. Regiunea a trecut sub dominația romană în 189 î.C. și a fost din când în când provincie autonomă sau legată de Cilicia, de Licia și cu Nero, de Galația¹¹⁷.

Perga, între lanțul Taurus-ului și al litoralului, se afla la 15 km de coastă, ușor de ajuns de la fluviul Kestros (cu mici ambarcațiuni) până la 8 km de oraș. Perga era relativ mare, după cum arată resturile unui teatru și ale unui stadion care puteau să aibă capacitatea, fiecare, de 20.000 de persoane.

De ce vorbește Luca despre evanghelizarea Pergăi doar spre sfârșitul călătoriei (Fap 14,25)?¹¹⁸

El are o informație, dar nu indică motivul acesteia: abandonul lui Ioan Marcu, cel care se întoarce la Ierusalim¹¹⁹. Această plecare despre care nu se cunoaște motivul este oricum judecată negativ de Paul lucan¹²⁰ și pregătește Fap 15,37ss.

13,14. De la Perga, Paul și Barnaba se îndreaptă spre Antiohia Pisidiei; nicio oprire la Perga; Luca nu pomeneste despre dificultățile și pericolele călătoriei

¹¹⁵ Pentru Conzelmann, Luca ar putea să fi dedus parcursul evanghelizatorilor de pe o hartă geografică: dar de ce, atunci, să-i facă să navigheze spre Asia Mică? Mai mult, un traseu de acest fel i-ar fi făcut să debarce în portul Atalia pentru a ajunge apoi la Perga: ar fi fost mai logic (R. RIESNER, *Frühzeit*, cit., 246, nota 69, vorbește de un canal care leagă Perga de mare prin fluviul Kestros: dar fluviul era navigabil cu corăbii de mari dimensiuni?).

¹¹⁶ Expresia *hoi peri* + nume la ac. indică apartenenții la grup sau însoțitorii, fiind inclus adesea numitul, adică Paul: e clasic (vezi W. KÖHLER, în EWNT 3, 171). Din când în când, apare poziția proeminentă a lui Barnaba: Fap 14,12; 15,25; *anagein* („a conduce în larg”); *Faptele* îl folosesc la pasiv, cu sensul de: a fi imbarcat, a fi navigat, a fi dus în larg (Fap 16,11; 18,21; 20,3.13 etc.).

¹¹⁷ Vezi J. TAYLOR, *op. cit.*, 149.

¹¹⁸ El dă impresia că Perga e *trait-d’union* între Pafos și Antiohia, la nivel redacțional. (Pentru Weiser, tocmai absența informațiilor e cea care merge în favoarea unei tradiții) (p. 324). Pare că, deja la plecarea din Pafos, apostolii și-ar fi propus Antiohia Pisidiei ca scop. De ce? Pentru a intra în contact cu o altă Antiohie? De ce, diferit de Perga, Antiohia Pisidiei avea o colonie iudaică consistentă (IOSIF FLAVIU, *Ant.* 12,147ss)? De ce sunt trimiși la convertitul Sergiu Paul în familia Sergiu Paul a aristocrației din Antiohia (RIESNER, *op. cit.*, 246; L. BOFFO, *op. cit.*, 244s; J. TAYLOR, *op. cit.*, 156s)?

¹¹⁹ După Schille, Marcu ar fi abandonat grupul la Pafos; dar contextul narativ nu favorizează această interpretare (informația e introdusă între două menționări ale Pergăi);

apochôrein („a pleca, a se îndepărta”) poate avea sensul puternic de „a decade”; *hypostrephein* („a se întoarce”) e un verb tipic lucan: Lc: 21; Fap: 11; de alte trei ori în Noul Testament.

¹²⁰ Se pot imagina motive de natură privată: tinerețea sa, lipsa de experiență, nostalgia, frica de dificultăți; sau motive oficiale: dezacordul teologic cu Paul despre apostolatul între păgâni: problema libertății față de Lege (Marcu e un iudeo-creștin din Ierusalim!).

prin lanțul muntos al Taurus-ului¹²¹. Sub Tiberiu și Caligula a fost construit un drum care lega Antiohia cu Perga¹²²; era practicabil pe timpul lui Paul?

Antiohia Pisidiei e la 160 km distanță în linie dreaptă de Perga și e situată pe podișul anatic, la 1.200 m deasupra nivelului mării. A fost construită, ca și Antiohia Siriei, de Seleucius I Nicator, în jurul anului 300 î.C., în onoarea tatălui Antioh cel Mare. În 25 î.C. a devenit colonie romană, cu numele oficial de Colonia Cezareei¹²³; dar în obiceiurile oamenilor nu a pierdut niciodată primul său nume; Luca, numind-o Antiohia Pisidiei, urmează obiceiul curent al epocii sale, chiar dacă în realitate Antiohia se afla la frontiera cu Pisidia, dar în teritoriul Frigiei¹²⁴. Pe timpul lui Paul, orașul care făcea parte din provincia Galației meridionale era sediu guvernamental și militar și centru comercial cu o anumită importanță¹²⁵.

Luca pregătește imediat cadrul pentru marele discurs al lui Paul. Sâmbăta apostolii merg la sinagogă, în respectarea priorității lui Israel (*Fap* 13,42; 16,13; 17,2; 18,4; 19,8); și se așază după recitarea lui *Shema* și a rugăciunii celor 18 Binecuvântări, pentru a asculta lectura din Lege (*seder*) și a profeților (*haftarah*). Scena amintește de începutul ministerului lui Isus¹²⁶.

13,15-16. După lectura Torei și a profeților, ca de obicei, urmează o predică ce ilustrează într-un ton exortativ ceea ce a fost citit¹²⁷. Omilia putea să fie ținută de orice iudeu adult și era și obiceiul de a invita să vorbească oaspeții în trecere, mai ales atunci când era vorba despre preoți sau de rabini. Totodată, cunoștințele noastre despre ceremoniile sinagogale nu trebuie să se bazeze esențial pe date din epoca rabinică. Nu putem să judecăm cu certitudine ceea ce scrie Luca: existau diferiți capi sinagogali într-o singură sinagogă, sau Luca se gândește la

¹²¹ Probabil, Paul însuși amintește de această călătorie la Corinteni: „Călătorii nenumărate, pericole de ape, de hoți...” (*2Cor* 11,26).

¹²² Vezi RIESNER, *op. cit.*, 244; existența sa e mărturisită de două inscripții găsite în Antalya = Atalia. Pentru ceea ce privește parcursul până la Antiohia: RIESNER, *op. cit.*, 244s; J. TAYLOR, *op. cit.*, 150.

¹²³ PLINIUS CEL BĂTRÂN, *Hist. nat.* 5,94; monede cu scrisul COL.CAES. sau C.C.

¹²⁴ Titulatura diferă: *tên Antiocheian tên Pisidian* (substantiv adjectivat care s-ar putea traduce: Antiohia pisidiană; dar *pisidios* ca adjectiv nu e atestat; adj. e *pisidikos*); textul occidental folosește gen. *tes Pisidias*; există și lectura *tên Pisidias*. În toate aceste cazuri convine să se traducă „Antiohia Pisidiei”. Dar de ce „a Pisidiei”, dacă orașul era situat în Frigia? Răspunsul poate veni de la Strabon, *Geogr.* 12,6,4; e 12,8,14: el scrie *Antiocheia hêpros Pisidian* o *Pisidia(i)*, adică Antiohia pe lângă Pisidia; acest nume a fost dat pentru a-l distinge de o altă Antiohia pe fluviul Macander, tot în Frigia. Cu romanii, Antiohia și-a întărit poziția strategică pe direcția Pisidiei.

¹²⁵ Erau acolo și un anumit număr de iudei, conduși de Seleucius (vezi J. TAYLOR, *op. cit.*, 158).

¹²⁶ *Lc* 4,16. Formularea e asemănătoare: *tê hêméra(i) ton sabbatôn* (*Lc* 4,16; *Fap* 13,14 și 16,13): stil biblic, nicăieri în altă parte în Noul Testament; (*esti)erchesthai eis tên synagôgên*: *Lc* 4,16; 6,6; *Fap* 13,14; 14,1; 18,19; 19,8. Fraza e lucană pentru construcție (inițial *autoi de*, part. + verb finit) și alegerea verbelor: *dierchesthai* („a parcurge”): *Lc*: 10; *Fap*: 21; *Mt*: 1; *Mc*: 2; *In*: 2; încă de 6 ori în restul Noului Testament; *paragînesthai* („a sosi, a ajunge”): de 28 de ori în opera lui Luca din 36 în Noul Testament.

¹²⁷ Pentru cultul în sinagogă, vezi BILL 4/1, 153ss: valid pentru epoca rabinică.

un colegiu al responsabililor de tipul colegiului „bătrânilor”?¹²⁸ Se cerea un „cuvânt de mângâiere” tuturor oaspeților împreună sau de la unul singur? În cursul ceremoniei religioase, fără preaviz, fiind vorba de străini? Expunerea lui Luca în aceste versete apare schematică; el reprezintă scena în elemente esențiale pentru a descrie un comportament global al iudeilor față de reprezentanții creștini¹²⁹. Și, conform mentalității eleniste a cititorilor săi, Luca îl face mai apoi pe Paul să-și asume – evident, pentru redactor, Paul este cel care ia cuvântul – atitudinea oratorului care se ridică și cu un gest al mâinii îi invită la atenție pe cei prezenți¹³⁰.

Recunoscând demnitatea lor de israeliți, șeful sinagogii îi numește pe apostoli „frați”, așa cum mai apoi va face Paul (vv. 26.38)¹³¹, și îi invită să vorbească probabil cu o formulă obișnuită: „dacă aveți vreun cuvânt de exortare pentru popor, spuneți-l”¹³².

„Cuvânt de exortare”, referitor la omilia sinagogală, putea să aibă sensul tehnic de interpretare a Scripturii în cheie mesianică¹³³; semnificația e posibilă și pentru Luca, apostolul care identifică „cuvânt de exortare” cu un „cuvânt de mântuire” (v. 26); finalitatea este, oricum, mereu de încurajare sau consolare pentru cei prezenți, pe care Luca îi numește *laos*, probabil în sensul de „popor al lui Dumnezeu”. Iar acest popor, după cum Luca remarcă prin gura lui Paul, este constituit de iudei și de temătorii de Dumnezeu¹³⁴. Redactorul numește explicit

¹²⁸ În orașele cu populație mixtă, sinagoga era prezidată de trei persoane: capul sinagogii și doi funcționari (pe care Luca, în Lc 4,20, îi numește *hypêretês*: ministru, servitor). Datoria capului sinagogii era de a conduce liturgia, a da lecturile și omilia, a veghea edificiul. Inscriptiile confirmă că, de obicei, era doar un cap pentru fiecare sinagogă și Mc 5,22 nu face excepție („capi” se spune în sens colectiv și nu se referă doar la o singură sinagogă). Numărul capilor depindea de consistența adunării? Vezi SCHRAGE, în ThWNT 7, 843ss. Altă întrebare: exista deja un ciclu de lecturi pentru Tora în secolul I, cum va fi în epoca talmudică?

¹²⁹ SCHILLE, *in loco*.

¹³⁰ Vezi Fap 12,17; 21,40. Normal, atitudinea rabinului era aceea de a se așeza pentru a vorbi (cf. Lc 4,20); Filon (*De Spec. leg.* II, 62) e unica mărturie contrară.

¹³¹ *andres adelphoi*: Fap 1,16; 2,29.37; 7,2 etc.

¹³² Ch. Burchard (în ZNW 61, 1970, 166s) se bazează pe Fap 4,19 pentru a traduce: „judecați voi dacă...” (întrebare indirectă). Paul nu ar face o predică în timpul serviciului religios, ci după ceremonie ar da explicații despre activitatea sa și despre cea a lui Barnaba. Este convenabil de citit fraza așa cum e scrisă: *ei...* (protază), *citiți* (apodoză).

¹³³ DUMAIS, *op. cit.*, 112ss; BRUCE, 252, nota 41; vezi Eur 13,22, unde se citește aceeași expresie pentru a indica întreaga epistolă și argumentația sa.

¹³⁴ *Andres Israêlitai*: Fap 2,22; 3,12; 5,35 etc.;

hoi phoboumenoi ton theon („temătorii de Dumnezeu”): Fap 10,2.22.35; 13,16.26; se alternează în Fapte cu *sebomenos (ton theon)* („adoratori de Dumnezeu”): Fap 13,43.50; 17,4.17; 18,7. Normal, termenul e folosit pentru neamuri care, din diferite motive, se apropie de sinagogă: din aderenți la monoteism, în *sponsor* (contribuții pentru opere de caritate legate de sinagogă); termenul poate indica, pur și simplu, o persoană pioasă, iudeu sau păgân. Inscriptiile confirmă semnificația *flottant* a expresiei. E mereu materie de discuție dacă pentru Luca este vorba de un termen tehnic pentru o categorie determinată de păgâni aderenți la iudaism, alături și sub prozeliți. În Fap 13,43, Luca vorbește de prozeliți și pare să-i identifice cu temătorii de Dumnezeu din v. 16. Pentru Lüdemann (*Excursus*, 161s), *phoboumenos* e mai semitic, în timp ce *sebomenos* e mai adaptat în mediile păgâno-creștine ale Bisericii pauline. Despre argument, vezi J. TAYLOR, *op. cit.*, 159; S.J.D COHEN,

temătorii de Dumnezeu: ei vor forma viitoarea comunitate creștină constituită din păgâni și iudei convertiți.

Predica lui Paul se adresează deci iudeilor, dar îi privește și pe ceilalți.

13,17. Ca Ștefan în *Fap* 7, Paul începe cu o panoramică istorico-salvifică. El „vrea să-i introducă pe conaționali săi în istoria lui Dumnezeu care este începută în Vechea Alianță și care își găsește acum în Isus continuarea și împlinirea”¹³⁵.

Istoria lui Israel e esențial o istorie a lui Dumnezeu cu poporul ales de el. Nu întâmplător subiectul acestor versete (până la v. 23) e Dumnezeu. O aluzie la „părinții noștri”, și anume la patriarhi¹³⁶, și apoi la acțiunea puternică a lui Dumnezeu în timpul exodului, cea mai semnificativă experiență a eliberării transmisă de Scriptură ca intervenție-tip a lui Dumnezeu în favoarea poporului său, semn și garanție a continuei sale acțiuni eliberatoare¹³⁷: acest Dumnezeu e capabil și să-l „ridice” pe Isus, eliberându-l de moarte.

Stilul versetului e puternic biblic¹³⁸.

13,18. Perioada exilului este amintită în mod pozitiv: timpul în care Dumnezeu s-a îngrijit de popor și l-a hrănit¹³⁹, iar aceasta, pentru o perioadă – tradițională (*Ex* 16,35; *Num* 14,33) – de „circa”¹⁴⁰ patruzeci de ani.

Crossing the boundary and becoming a Jew, în HTR 82, 1989, 13ss; Scot MCKNIGHT, *A Light Among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Fortress, Minneapolis 1991; Martin GOODMAN, *Jewish proselytizing in the first century*, în *The Jews among pagans and Christians*, ed. J. LIEU, J. NORTH, T. RAJAK, 1992; Louis H. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton Univ. Press, Princeton 1993; J. SIEVERS, *Lo status socio-religioso dei proseliti e dei timorati di Dio*, în RSB 8/1-2 (1996), 183ss.

¹³⁵ W. DE BOOR, in *loco*.

¹³⁶ Vezi Zmijewski și alții, contra Haenchen, U. Wilckens, Conzelmann, Schille.

¹³⁷ Vezi GHIDELLI, in *loco*.

¹³⁸ „Dumnezeul acestui popor” e o expresie unică în Noul Testament; este vorba, probabil, de o endiadă (A. Bottino, în RSB 2, 1990, 87); pron. demonstrativ are valoare emfatică, nu depreciativă. Expresia corespunde, oricum, celei biblice, foarte frecventă: „Dumnezeul lui Israel” (2*Sam* 7,27; *Ps* 40,13; 58,5 LXX etc.). Alegerea părinților: *Dt* 4,37; 7,7; 10,15; *Ps* 32,12 LXX; expresia „părinții noștri”, în *Fapte*, apare mai ales în discursul lui Ștefan. Înălțare (verb *hypsoun*) ca intervenție a lui Dumnezeu în favoarea poporului: *Ps* 36,34; 117,16 LXX; în *Fapte*, verbul e folosit doar ca acțiune divină în favoarea lui Cristos (*Fap* 2,33; 5,31); *Fap* 13,17 devine o aluzie discretă la învierea lui Isus; *paroikia*: „locuință (în pământ străin)”: *Fap* 7,6.29; *Lc* 24,18; în relație cu Egiptul: *Ex* 6,4; 12,40 (*paroikein*) etc.

„Cu braț ridicat”, ca imagine a intervenției puternice a lui Dumnezeu: *Ex* 6,1.6; 32,11; *Dt* 3,24; *Ps* 135,112 etc. (probabil, aluzie la *Is* 1,2: Dumnezeu a făcut să crească poporul; vezi J. Dupont, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 259, nota 24).

¹³⁹ Contextul invită să se prefere verbul *trophophorein* („a hrăni, a avea grijă de”: așa, *P74. Alexandrinus correcto*, codul lui Efreim original), și nu *tropophorein* („a tolera, a suporta cu răbdare”), chiar dacă mai bine atestat (*Sinaiticus*, *Alexandrinus*, *Vaticanus*, text occidental) și considerat ca *lectio difficilior* de G. Schneider. E posibil ca în compunerea *trophos* + *pherein* să se fi vrut să se evite, pentru eufonie, succesiunea a doi *ph* (*Beg.* IV, 149). LXX, în *Dt* 1,31, are același tip de variante a mss. și deci nu ajută. Oricum, cele două verbe traduc același verb ebraic *ns'*. Cele două verbe nu se întâlnesc în altă parte în Noul Testament. Pentru discuție, vezi BARRETT, in *loco*.

¹⁴⁰ *hōs* ar putea avea și sensul de „când, după ce”, dacă, cu *Vaticanus*, se omite *kai* inițial din v. 19; de aici, lectura: „și după ce 40 ani i-a suportat în deșert, distrugând 7 popoare... le dădu lor...”.

13,19-20. Continuă enumerarea etapelor istoriei lui Israel¹⁴¹, o istorie condusă de Dumnezeu și orientată dintotdeauna spre Isus. Dacă Luca nu menționează darul Legii, nu o face pentru că o disprețuiește, ci pentru că nu intră în perspectiva și în intenția discursului.

Samuel, ultimul dintre judecători, e considerat și profet, primul după Moise (1Sam 3,20)...

Faptul de a da perioadelor un timp determinat face parte din obiceiurile epocii (Gal 3,17; deja Fap 7). Dar textul rămâne obscur: când încep și când se termină cei 450 de ani?¹⁴²

13,21. Și figura lui Saul, primul rege al lui Israel voit de popor, e văzută pozitiv, ca un dar al lui Dumnezeu¹⁴³. Saul, fiul lui Chiș, e numit aici pentru prima și unica oară în Noul Testament. Precizarea că Saul era „din tribul lui Beniamin” trimite spontan cititorul modern la Saul din Tars, și el din același trib. Dar putea să o știe Luca, cel care nu cunoștea scrisorile lui Paul? Era de ajuns omonimia pentru a o deduce?

Menționarea celor 40 de ani ai domniei lui Saul provine dintr-o tradiție iudaică¹⁴⁴.

Totodată, omiterea lui *kai* în *B* e probabil accidentală (pentru haplografia: KAIKATH...); vezi Barrett. Adăugarea lui „circa” e tipică lui Luca (textul occidental o omite). Expresia *tesserakonta êtes chronos* („timp de patruzeci de ani”) nu există în LXX; trebuie să fie redacțională.

¹⁴¹ În v. 19: cucerirea Canaanului, cu referire la Dt 7,1 (cele 7 popoare; și Ios 3,10; 24,11); *kathairein* („a distruge”): *hapax* în Noul Testament; *kataklêronomein*: „a primi ca moștenire” sau, mai bine zis, în context, „a da ca moștenire”: *hapax* în Noul Testament, dar frecvent în *Num* și *Dt* (LXX); textul occidental precizează: „pământul străinilor”. În v. 20, termenul *kritês* pentru a desemna judecătorii, adică conducători carismatici înaintea de monarhie, e unic în Noul Testament.

¹⁴² Se poate lega „circa 450 de ani” de ceea ce precede și se poate citi: „dădu lor ca moștenire pământul lor pentru circa 450 de ani; și apoi dădu lor judecători...”; dacă prima prop. e completă ca sens, cei 450 de ani se referă la posesia pământului și trebuie numărați de la cucerirea pământului până la exil (R. Pesch). Dacă, în schimb, după cum pare mai probabil, cei 450 de ani privesc diferitele etape ale istoriei lui Israel, descrisă pornind de la v. 17, diverse interpretări sunt posibile: pornind de la Abraham („părinții noștri”) sau de la șederea în Egipt (400 de ani + 40 de ani în deșert + 10 ani cucerirea); sau pornind de la cucerire (după v. 18, unde deja este indicată o cifră: cei 40 de ani în deșert) și de inclus timpul judecătorilor. Sau să se lege „circa 450 de ani” de ceea ce urmează și a citi: „Și apoi pentru circa 450 de ani dădu lor judecători...”, cum fac mss. *Koinê*-ei occidentale: ei numără doar perioada judecătorilor care corespunde efectiv celor 450 de ani, fiind incluși cei 40 de ani ai judecătorului Eli, după textul ebraic din 1Sam 4,18; dar LXX are 20 de ani pentru Eli; acum, textul occidental urma dificil textul ebraic; s-ar putea să fi urmat una dintre posibilele tradiții în vogă în acea epocă. Iosif Flaviu dădea mărturie despre cât de mult pot varia datele la același autor (în *Ant.* 11,112s, epoca judecătorilor durează mai bine de 500 de ani; în *Ant.* 20,230, durează 506 ani; în *Ant.* 8,61 și 10,147s, durează 20 de ani mai puțin). Luca scrie numărul „450 de ani” la dativ, în timp ce greaca cere ac. ca răspuns la întrebarea „cât timp”. Sau Luca vrea să evite două ac. succesive (rezervând ac. pentru compl. de obiect), sau este influența limbii latine: ablativ de timp (vezi BLASS, n. 201).

¹⁴³ *kakeithen* („acolo”) are valoare temporală: din acel moment = atunci, apoi. Pentru cererea unui rege din partea israeliților: 1Sam 8,5s.10 (în v. 10, același verb *aiteomai* ca în Fap 13,21). Fiul lui Chiș din tribul lui Beniamin: 1Sam 9,1-3; 10,21; ales de JHWH: 1Sam 10,24; 12,13.

¹⁴⁴ Informația nu există în TM, nici în LXX, dar vezi Iosif Flaviu, *Ant.* 6,378 (18 ani în timpul vieții lui Samuel + 22 de ani după moartea sa); dar *Ant.* 10,143 vorbește de 20 de ani (text corupt?).

13,22. Figura ambiguă a lui Saul folosește drept contrafigură lui David¹⁴⁵. Cu acesta din urmă panorama istorico-salvifică a lui Luca atinge culmea: promisiunea mesianică pe care Dumnezeu a făcut-o lui David îl leagă direct pe David cu Isus; în argumentarea tradițională a *Faptelor*, ceea ce îi unește pe cei doi este și ceea ce îi distinge: învierea ca împlinire a promisiunii este vestită voalat în verset; nu David însă, ci Isus a înviat. Discursul devine aluziv și solemn¹⁴⁶.

Dumnezeu însuși ia cuvântul și dă mărturie¹⁴⁷: o combinație de citate: „L-am găsit pe David (Ps 89, 21 LXX), fiul lui Iese (1Sam 23,1), un om (*anêr*) după inima mea (1Sam 13,14, unde se citește *anthrôpos* și nu *anêr*), el va împlini voința mea (Is 44,28 referitor la Cyrus)”¹⁴⁸.

Finalul – „el va împlini voința mea” – interpretează „după inima mea”; rămâne, totodată, obscur de ce l-a adăugat Luca.

13,23. O frază densă de cuvinte-cheie: promisiunea, Israel, Isus, mântuitor, totul sub inițiativă divină¹⁴⁹.

Chiar dacă folosirea termenului „mântuitor” e normală în elenism și poate explica prezența sa în opera luciană (Lc 2,11; Fap 5,31: Luca este unicul dintre sinoptici care o folosește), conținutul însă rămâne biblic și o apropiere de conceptul de eliberare. Mai mult, legătura titlului cu promisiunea lui Natan (2Sam 7,12) îi conferă un caracter regal: având regalitatea mesianică, Cel Înviat are puterea de a elibera omul din sclavia păcatului¹⁵⁰.

¹⁴⁵ Saul respins de Dumnezeu: 2Sam 7,15; 1Sam 15,11-35.

¹⁴⁶ Alegerea verbului *egeirein* („a ridica”: cf. v. 30 = a învia); și valoare pregnantă de *heuriskein*: „a găsi”, nu întâmplător, ci ca eveniment prevăzut în planul divin. Luca îl face pe Dumnezeu să vorbească în stil direct.

¹⁴⁷ *eipen martyresas*: verb finit + part: acțiune concomitentă, adică mărturia stă în cuvântul pe care Dumnezeu îl rostește. *Kai* după pron. rel. *hō(i)* e stil lucian (Fap 1,3,11; 7,45; 10,39; 11,30; 12,4 etc.); *eis basilea* („ca rege”): *eis* = ebraicul *le?* (Moulton II, 462; Blass. n. 157/5).

¹⁴⁸ Această combinație de citate ar putea fi tradițională, cum ar confirma 1Clem. 18,1 (Ps 89,21 + 1Sam 13,14 + 2Sam 23,1), care pare independent de *Fapte* (vezi G. Schneider I, 170); Haenchen, Conzelmann, G. Schneider o consideră o antologie de *testimonia*; Schille, la o tradiție orală; M. Wilcox sugerează Targumul la 1Sam 13,14 pentru ultima parte (*The Old Testament in Acts 1-15*, în ABR 5, 1956, 5ss; critica lui J. Dupont, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 346, nota 38; și a lui E. Richard în CBQ 42, 1980, 331s). J. Dupont, *Ta kosia...*, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 346, nota 38, tinde să atribuie combinația redacției: Luca scrie în stil direct pornind de la 1Sam 13,14, facilitat în aceasta de Ps 89,21; *anêr* (în loc de *anthrôpos*) e normal în Luca; ultima parte („el va împlini toate voințele mele”) e un concept foarte frecvent în Biblie și nu necesită o referire precisă la Is 44,28. Ipoteza exegetului pare prea laborioasă; *anêr* ar putea fi traducerea corectă a ebraicului original, *ish*; *thelêma* la pl. („voințele”) nu e în obişnuințele redactorului (se citește și în Ef 2,3 în Noul Testament); dar se găsește în Is 44,28 LXX. Pentru R. Pesch, „fiul lui Iese” e o adăugire redacțională făcută în analogie cu Saul, fiul lui Chiș, în versetul precedent.

¹⁴⁹ Dacă textul ar fi făcut parte dintr-o omilie de tip sinagogal, aluzia (și nu citatul) la 2Sam 7,12 ar fi fost o trimitere la *haftarah* (R. Pesch). Probabil, totodată, construcția frazei e redacțională (A. WEISER, 325) și Luca nu citează textul scripturistic pentru că presupune cunoscută cititorului tradiția despre mesianismul regal (Rom 1,3; Lc 1,32s; Fap 2,30; pentru iudaism, vezi 4QFlor).

¹⁵⁰ Vezi A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 368; F. BOVON, *Luc le Théologien*, cit., 88. De notat că în opera luciană Isus primește titlul de „mântuitor” doar în raport cu Israel (Lc 2,11; Fap 5,31; 13,23), indiciu al unei origini iudeo-creștine a afirmației. Luca, totodată, arată că mântuirea oferită

13,24-25. După ce a pus în lumină legătura strânsă dintre David și Isus, dintre promisiune și împlinire, discursul despre Ioan Botezătorul este neașteptat și surprinzător pentru amploarea sa. Dar misiunea Botezătorului e strâns legată de Isus în tradiție și deci în kerygma urmată de Luca; mai mult, Luca o pune în relație cu întregul Israel.

Cele două versete sunt lucane pentru stil și conținut¹⁵¹.

În aceste versete, Luca sintetizează ceea ce este scris în *Evangelhia* sa cu privire la poziția și funcția Botezătorului¹⁵². Acesta este, în același timp, ultimul dintre profeți (și deci pe linia promisiunii făcute lui David) și precursorul descendenței lui David¹⁵³.

mai ales lui Israel nu poate fi separată de mântuirea oferită neamurilor (R. MADDOX, *Purpose of Luke-Acts*, cit., 117). Adj. demonstr. *toutou* inițial care se acordă cu *spermatos* e în poziție emfatică; textul occidental, vrând să corecteze, banalizează: *ho theos apo tou spermatou autou*;

at'epaggelian („după promisiunea”), ca în *Gal* 3,29; cf. *Fap* 2,39; 13,32; 26,6; *sperma* („sămânță”), cu sens de „descendent”, e biblic: *Lc* 1,55; 8,33.37; *Fap* 3,25; 7,5.6;

agein („a conduce”), cu dat. care urmează = „a conduce la”; cu *apo* care precede = „a trage de la”. Textul occidental reia verbul *egeirein* („a ridica”), ales și de J. Dupont în comentariul său; în acest caz, ar fi o aluzie directă la învierea lui Isus.

¹⁵¹ În v. 24: gen. absolut; *prokêryssein*: „pre-anunța”: *hapax* în Noul Testament (lui Luca îi plac verbele compuse cu *pro-*); *pro prosôpou* („în fața”), aici cu sens temporal de „înainte”: un biblicism (*Ex* 23,20; 32,24; 33,2 etc.); *eisodos* („intrare, venire”): corespunde la modul lucan de a prezenta începutul sau sfârșitul activității lui Isus (cf. *Lc* 9,31: *exodos*). Expresia *prokêryssein pro prosôpou tês eisodon* e fără paralelă în literatura biblică și clasică; ea prezintă inaugurarea vieții publice a lui Isus ca intrare fastuoasă a unui suveran elen. Este, probabil, o aluzie la *Mal* 3,1-2: *exapostellô ton aggelon... pro prosôpou mou... hêmeran eisodon autou* (*Lc* 1,17.76);

baptisma metanoias: *Lc* 3,3; *Fap* 19,4: un botez care cere și e semn de pocăință și dat în vederea iertării păcatelor; Ioan predică un botez care găsește în cel creștin împlinirea sa (*Fap* 2,38) (vezi DÖMER, *op. cit.*, 104, nota 26). *Pas + laos* e tipic lui Luca: *Fap* 3,9.11; 4,10; 5,34; 10,41; 13,24; frecvent în *Evangelhie*.

În v. 25: *eplêrou* impf. al lui *plêroun* („a împlini”) = gata de împlinire; *dromos* („curs”): și în *Fap* 20,24 și *2Tim* 4,7 în Noul Testament; în sens figurat al „cursului vieții” nu apare în altă parte în literatura antică (unde indică cursa athletică și altele asemănătoare și poate face aluzie metaforică la efort). Cum scrie Haenchen: „Se naște o limbă creștină specială (elenistă) de edificare”. Variantă textuală: *tî eme...* (*P74, Alexandrinus, Sinaiticus, Vaticanus* etc. = „ceea ce credeți că sunt”); *tîna me* (*P45*, text occidental etc.: = „cine credeți că sunt”). Primul caz e mai bine atestat; rămâne întrebarea: *tî* introduce o prop. interogativă și deci poate fi citit ca o întrebare; sau *tî* este în locul unui pron. relativ (limba *Koiné*)? Afirmatia amintește de *In* 1,20ss; 3,28. După F.F. Bruce, în sinteza despre Botezător în *Fap* 13,24s, Luca ar fi pus împreună elemente ale tradiției sinoptice cu elemente proprii *Evangelhiei a patra* (p. 258). Luca reia și imaginea dezlegării sandalelor pentru a sublinia inferioritatea Botezătorului, nedemn de a îndeplini, față de Cel care vine, sarcina unui sclav; Luca scrie diferit de *Lc* 3,16, unde se citește: demn (*hikanos*, și nu *axios*) de a dezlega *legătura sandalelor sale*. Pentru problema identificării „Celui care vine după mine” (pentru Luca = Isus), în original, vezi LÉGASSE, *Naissance du Baptême*, cit., 36ss. Există în acest text lucan ecoul rivalității dintre tânăra Biserică și grupul discipolilor Botezătorului care îl considera pe cel din urmă, Mesia? Pentru Roloff e un motiv secundar în *Fap* 13,25.

¹⁵² Vezi introducerea.

¹⁵³ Cu privire la poziția pe care Luca o atribuie Botezătorului față de Isus, Weiser (p. 332) rezumă două puncte de vedere ale exegeților:

1. Pentru unii, Luca a introdus Botezătorul în timpul împlinirii, în timpul lui Isus. O arată:

Botezătorul este la granița dintre promisiune și împlinire, după cum bine explică Roloff: „Cu Botezătorul se termină prima epocă a istoriei mântuirii puse sub semnul promisiunii (Lc 16,16); în același timp, el este precursorul lui Mesia (Lc 3,1-20) și deci al timpului împlinirii. Astfel, el, cu apariția sa și a mesajului său, reprezintă continuitatea între cele două epoci. Botezătorul este pentru Luca dovada că acțiunea lui Dumnezeu începută cu Isus, în ciuda noutății sale, este continuarea acțiunii sale manifestate până acum în Israel”.

13,26. Paul interpelează din nou direct auditoriul: semn pentru cititor că începe cea de-a doua parte a discursului; semn și că pentru Luca precursorul lui Isus aparține încă istoriei promisiunii.

Nu „oameni ai lui Israel” (v. 16), ci „frați”¹⁵⁴... nouă”¹⁵⁵. Paul anulează distanța și se asociază împreună cu Barnaba iudeilor, pe care îi numește cu titlul onorific de „fii ai seminției lui Abraham”¹⁵⁶. Ca fii ai lui Abraham, iudeii aparțin istoriei promisiunii care acum, în evenimentul pascal al lui Isus, a ajuns la împlinire. Însuși Dumnezeu¹⁵⁷, care a condus această istorie la împlinirea sa, adresează acum către ei mesajul „acestei mântuirii”, adică vestea lui Isus ca Mântuitor (v. 23) în evenimentul morții și învierii sale (vv. 27-30).

Dar între „frați” destinatari ai veștii celei bune, Paul îi numără și pe temătorii de Dumnezeu, păgânii prezenți în sinagogă: ca fii ai lui Abraham, ei sunt introduși în istoria lui Israel și pot să primească cuvântul mântuirii. La sfârșitul *Faptelor*, Luca reia semnificativ aceeași expresie¹⁵⁸ și le spune iudeilor: „Să vă fie cunoscut vouă că această mântuire este acum adresată păgânilor și ei o vor asculta” (*Fap* 28,28). Este un fel de incluziune între primul mare discurs al lui

– legătura strânsă dintre Botezător și Isus în *Lc* 1 și 3;

– expresia din *Fap* 1,22: timpul lui Isus include timpul activității baptesimale a lui Ioan;

– în *Lc* 7,26s, Botezătorul e numit „mai mult decât un profet”;

(așa, B.P.S. Minear, W. Wink; W.G. Kümmel, Buss).

2. Majoritatea exegeților (Conzelmann, Haenchen, U. Wilckens, G. Schneider etc.) consideră că Luca distinge net între timpul Botezătorului și cel al lui Isus și îl pune pe Botezător în timpul Vechiului Testament. O arată:

– afirmația din *Lc* 16,16;

– Luca pune, totodată, activitatea Botezătorului în mod voit înainte de cea a lui Isus (*Lc* 3,19: *Fap* 10,37).

Adevărul stă la mijloc: pentru evanghelist, Botezătorul aparține, fără îndoială, timpului profeților, timpului Vechiului Testament; în același timp, el se află în pragul Noului Testament, al ministerului lui Isus, de care nici istoria (contactele lui Isus cu Botezătorul), nici tradiția (sinoptică și ioanee), nici Luca nu-l separă.

¹⁵⁴ *andres adelphoi*: *Fap* 1,16; 2,29.37; 13,15 etc.

¹⁵⁵ *hēmin* (*P74*, *Alexandrinus*, *Sinaiticus*, *Vaticanus* ecc.); citesc *hymīn* („voi”): *P45*, *CE*. și versiuni latine siriace etc.; nu era, practic, diferență în pronunție.

¹⁵⁶ *1Mac* 12,21; *Ps. Salom.* 9,9; *Gal* 3,7; cf. *Lc* 3,8; 13,16; 19,9.

¹⁵⁷ „A fost trimis” e un *passivum divinum*; formula „cuvântul... a fost trimis” se inspiră probabil din *Ps* 106,20 LXX: *apostele ton logon autou*: „el trimise cuvântul său”. *Logos* la absolut e sinonim cu „mesaj creștin”: *Fap* 4,4.29; 6,4.5; 8,4.21; 11,19 etc.

¹⁵⁸ Doar în *Fap* 13,26 și 28,28 găsim termenul „mântuire” cu adj. demonstrativ; există și o legătură între cuvânt și mântuire.

Paul adresat iudeilor și ultimele sale cuvinte din *Fapte*¹⁵⁹. Iudeii căroră, ca fii ai lui Abraham, Dumnezeu le-a destinat mesajul de mântuire (*Fap* 13,26) trebuie să accepte că același mesaj este destinat și neamurilor. „Între 13,26 și 28,28 afirmația a suferit o răsturnare deja pregătită, e adevărat, de cuvintele din 13,46”¹⁶⁰. Aceeași expresie „fii ai seminției lui Abraham” nu ezită să amintească avertizarea lui Isus în *Lc* 3,8 și deci, după cum notează Weiser (*in loco*), cuvintele lui Paul în v. 26 conțin implicit un avertisment către iudei și o promisiune către neamuri.

13,27. Enunțarea kerygmei servește la a demonstra afirmația din v. 26 despre mântuirea vestită, realizată și proclamată¹⁶¹. Începe o frază întortocheată care urmează în versetul succesiv¹⁶². Stilul și gândirea lui Luca sunt dominante: condamnarea lui Isus atribuită locuitorilor Ierusalimului și capilor¹⁶³; motivul ignoranței care în parte îi disculpă¹⁶⁴; lectura „profeților” sâmbăta, în sinagogă¹⁶⁵, împlinirea Scripturilor cu privire la moartea lui Isus¹⁶⁶.

Diferit de discursurile lui Petru, care aveau tonurile unei acuze severe pentru că erau adresate locuitorilor Ierusalimului considerați responsabili de moartea lui Isus (*Fap* 2,23; 3,13s; 5,30), cel al lui Paul la Antiohia Pisidiei nu este polemic: apostolul redă la persoana a III-a faptele uciderii lui Isus (Rolloff); atenuează, chiar dacă nu ascunde, vinovăția locuitorilor Ierusalimului și a capilor lor: s-au închis Scripturilor și, de aceea, cunoașterii lui Isus; v. 28 adaugă o altă acuză: au condamnat un inocent. Luca nu descarcă niciodată vina morții lui Isus pe întregul popor iudaic.

Iudeii din Ierusalim, totodată, în răutatea și în ignoranța lor, au fost în realitate instrumentele planului salvific al lui Dumnezeu: au dat împlinire Scripturilor pe care le recitau fără să le înțeleagă și deci voinței divine preanunțate în ele.

Luca, probabil, nu-și dă seama de problemele pe care aceste afirmații ale sale le ridică. Lectura sinagogală a Scripturii și interpretarea erau făcute într-o optică diferită de cea creștină: a înțelege și a actualiza Legea lui Dumnezeu; Luca pretinde ca iudeii să citească Biblia în cheie istorico-salvifică. Cum pot iudeii din Ierusalim

¹⁵⁹ J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 488s.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 489.

¹⁶¹ *Vezi gar* („de fapt”).

¹⁶² Lit.: „De fapt, cei care locuiesc în Ierusalim și conducătorii lor nu l-au recunoscut și oracolele profeților care se citesc în fiecare sâmbătă, condamnându-l, au împlinit și, negăsind niciun motiv de moarte...”. Textul occidental e corupt și tentative de a-l reconstrui s-au făcut de către Clark și Ropes (*Beg.* III, 261s), cu unele diferențe: „De fapt, cei care locuiesc în Ierusalim și conducătorii lor, neînțelegând scrierile profeților care se citesc în fiecare sâmbătă, le-au împlinit” (Ropes). Clark menține part. *krinantes* („condamnând”).

¹⁶³ „Locuitori din Ierusalim”: *Fap* 1,19; 2,14; doar Luca vorbește de „capi” în relatarea pătimirii: *Lc* 23,13.35; 24,20; *Fap* 3,17.

¹⁶⁴ *Fap* 3,17. Pentru H. Conzelmann (*Die Mitte der Zeit*, cit., 83, și comentariu) și Lüdemann, ignoranța în *Fap* 13,21 e vinovată, față de *Fap* 3,17.

¹⁶⁵ *Vezi Lc* 4,16; „profeții”, ca sinonim al Scripturii: *Lc* 24,25 (Weiser); dar Luca (Paul) ar putea să se refere la *haftarah* abia citită.

¹⁶⁶ Tema e tradițională (*Rom* 1,2; *1Cor* 15,3), dar e un *leitmotiv* în opera lucană: *Lc* 24,25ss.44-46; *Fap* 2,25ss.34s; 3,18.21.24; 10,43. Luca utilizează expresia *phōnas ton prophētōn* („vocile profeților”); *kata pan sabbaton* are valoare distributivă.

să înțeleagă că moartea lui Isus aparține împlinirii Scripturilor, dacă discipolii înșiși nu au înțeles Scripturile înainte de învierea lui Isus?¹⁶⁷ Și dacă iudeii ar fi înțeles Scripturile, cum ar fi putut acestea să se împlinească?! (Barrett). În acest text, după cum scrie Kürzinger¹⁶⁸, „este o tensiune proprie profundității unui mister”.

13,28-31. Regăsim formularea sub formă diferită de schema kerygmatică pe care autorul o folosește în alte discursuri misionare. Punctele enumerate aici corespund celor din *Credo*-ul din *1Cor* 15,3-5¹⁶⁹: a fost ucis – potrivit Scripturilor – a fost îngropat – dar Dumnezeu l-a înviat – și a apărut (*ôphthê* ca în *1Cor* 15,5). Totodată, diferitele motive sunt prezentate în conformitate cu relatarea lucană a pătimirii și coincid cu punctul său de vedere. Mai mult, naratorul, din simplificare stilistică, comprimă întregul și pune prima parte (vv. 28-29) sub unul și același subiect: locuitorii din Ierusalim și capii lor. Luca, oricum, știe că cititorul, la rândul său, știe: nu adversarii au fost cei care l-au coborât pe Isus de pe cruce și l-au depus în mormânt¹⁷⁰.

În v. 28 apare tema inocenței lui Isus, asupra căreia evanghelistul insistă¹⁷¹: ea însă este acum recunoscută nu de Pilat, ca în relatarea pătimirii, ci de iudeii din Ierusalim, ceea ce are ca efect accentuarea vinovăției lor¹⁷².

V. 29 reia emfatic tema împlinirii Scripturilor în raport cu moartea lui Isus¹⁷³: responsabilii uciderii lui Isus, fără să știe, au împlinit planul divin vestit în Scriptură. Ca în *Fap* 5,30 și 10,39, Luca vorbește despre cruce cu aluzie la „lemnul blestemării” (*Dt* 21,23)¹⁷⁴.

În v. 30, după tipica formulă de contrast, Luca enunță kerygma învierii lui Isus prin opera lui Dumnezeu: acțiunii negative a oamenilor i se opune acțiunea divină. Formularea este tradițională (*Rom* 10,9; *1Tes* 1,10 etc.: subiectul este tot Dumnezeu) și reluată de autor în *Fap* 3,15; 4,10; 10,40.

¹⁶⁷ Vezi H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, cit., 151. Scripturile sunt iluminate în lumina învierii și sunt interpretate cu claritate de proclamarea creștină pornind de la acel eveniment: doar acum, refuzând acest mesaj, iudeii devin de neiertat.

¹⁶⁸ II, 36.

¹⁶⁹ Vezi R. PESCH, *in loco*.

¹⁷⁰ În relatarea pătimirii, Luca distinge între iudei răi și buni, ca Iosif din Arimateea (vezi J. SCHREIBER, *Die Bestattung Jesu. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zu Mk 15,42-47par.*, în *ZMW* 72,1981,163). A treia pers. pl. a verbelor poate fi echivalentă unui pl. impersonal („se depusese”) sau unui pasiv („a fost depus”).

¹⁷¹ *Lc* 23,4.14.15.32; *Fap* 3,13. Pentru construcția v. 28b, vezi BLASS, n. 409/5.

Verbul *aiteisthai* („a cere”) amintește *Lc* 23,23-25;

anairein („a ucide”): normal, utilizat pentru moartea lui Isus: *Lc* 22,2; 23,32; *Fap* 2,23; 10,39.

¹⁷² Dar era în intențiile lui Luca? Poate fi, de fapt, o consecință a stilului concis al întregului. Textul occidental, în schimb, va insista asupra acestei vinovății: „negăsind în el, judecându-l, niciun motiv de moarte, l-au dat (*paredôkan* ca în *Mc* 15,1) lui Pilat să-l ucidă”: Pilat apare un simplu executor al unei sentințe emise de iudei.

¹⁷³ Vezi v. 27. Formularea se inspiră de la *Lc* 24,44; pentru construcție, vezi și *Lc* 2,39; 18,31; *ta peri* se întâlnește de 13 ori în opera sa (în evanghelii și în *Mc* 5,27 și *Mt* 26,28); *patita ta gegrammena* („tot ceea ce a fost scris”) se găsește doar în Luca în Noul Testament: *Lc* 18,31; 21,22; 24,44; *Fap* 24,14; *telein* + *panta*: *Lc* 2,39; 18,31. Pentru moartea lui Isus în raport cu Scripturile, vezi panoramică în A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 202.

¹⁷⁴ *katairein* („a depune”): ca în *Lc* 23,53 apropo de Iosif din Arimateea.

Expresia „înviat *din morți*” confirmă că Isus este mort cu adevărat; dacă este citită în context apocaliptic, ea face aluzie la inaugurarea timpului escatologic al mântuirii.

Schema kerygmatică se conchide în v. 31 cu menționarea aparițiilor¹⁷⁵ exprimată după viziunea caracteristică lui Luca: „timp de multe zile” (= Fap 1,3: aluzie la cele 40 de zile înainte de înălțare), „celor care s-au suit cu el din Galileea la Ierusalim” și deci discipolilor în sens strict, celor care au trăit cu el înainte de moarte, după definiția din Fap 1,21-22¹⁷⁶.

Paul istoric nu ar fi uitat, cu siguranță, să amintească de propria experiență la Damasc (1Cor 15,8!); dar în actualul discurs al apostolului la Antiohia – o compoziție lucană – redactorul exprimă propriul său punct de vedere. Paul nu a avut o apariție pascală la fel precum cea a discipolilor lui Isus, iar misiunea sa se distinge de a lor. Cei Doisprezece „sunt acum¹⁷⁷ martori în fața poporului”, adică în fața lui Israel (Fap 10,41s). Paul însă e pentru Luca martor „înaintea tuturor oamenilor” (Fap 22,15; 26,16), și nu martor *al lui* Isus (precum cei care au trăit cu el în timpul vieții sale), dar martor *cu privire la Cel Înviat*¹⁷⁸, adică al evenimentului-Cristos în universalitatea sa și deci în totalitatea sa¹⁷⁹.

Totodată, mărturia lui Paul, după Fap 13,31, pornește nu de la propria experiență a Celui Înviat, ci de la aparițiile Celui Înviat Celor Doisprezece: Paul nu este un *outsider* în proclamarea evangheliei lumii, ci în continuitate cu mărturia apostolică pe care el o duce la capăt.

13,32. „Noi” pus la începutul frazei se referă la evanghelizatori ca Paul și Barnaba, care pentru propria lor mărturie în sinagogă se bazează pe cea apostolică și o confirmă prin Scriptură. „Și noi”: discursul se articulează, se trece la argumentarea scripturistică.

Vestea cea bună este completată în versetul următor: este învierea lui Isus (pusă emfatic la sfârșit și ca introducere la citatele din Scriptură). Prin înviere, Dumnezeu a dus la împlinire pentru fiii săi, adică pentru noi, promisiunile făcute părinților: în special, în contextul nostru, lui David (v. 23 = 2Sam 7,12ss)¹⁸⁰.

¹⁷⁵ Formularea e tradițională: prop. relativă, verb *ôphthê* („fu văzut”).

¹⁷⁶ Și atenția la călătoria din Galileea la Ierusalim e tipică lui Luca, apostolul care în *Evanghelia* sa a dezvoltat în mod special acest parcurs;

anabainein („a urca”): e verbul normal pentru o călătorie la Ierusalim.

¹⁷⁷ *nyn* („acum”): poziția sa în frază e instabilă: înainte de *eisin* (P45,74,A.C. etc.), după *eisin* (*Sinaiticus*); omis (*B.E.* etc.); textul occidental scrie *achri nyn* („până acum”).

¹⁷⁸ *martys autô(i)* (la dat.: Fap 22,15, și nu la gen., ca în Fap 13,31: *martyres autou*).

¹⁷⁹ Pentru Luca, evenimentul Cristos ajunge la împlinire doar cu vestirea la păgâni. În această perspectivă, și Ștefan e „martor” (Fap 22,20), pentru că a deschis drumul spre universalism cu sângele său (vezi DÖMER, *op. cit.*, 134ss; J. DUPONT, *Les discours de Pierre*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 72).

¹⁸⁰ *epaggelia* („promisiune”): cuvânt-cheie: vv. 23 și 32;

euaggelizesthai: verb drag lui Luca (de 25 de ori) și lui Paul (de 21 de ori): cu dublu ac. (al destinatarilor și al obiectului). Prop. „promisiunea făcută părinților” face parte din prop. *hoti* care urmează: „Noi evanghelizăm că Dumnezeu a împlinit promisiunea...” (Haenchen).

13,33. Promisiunea făcută lui David (v. 23, cf. *2Sam* 7) găsește deci împlinirea¹⁸¹ sa definitivă pentru noi, descendenții săi¹⁸².

Începe argumentarea scripturistică cu citatul din *Ps* 2,7¹⁸³, care împreună cu *Ps* 110 este cel mai utilizat în Biserica primară cu trimitere la mesianitatea lui Isus.

Ps 2,7 se referă la origine la întronizarea regelui lui Israel, iar în actualizarea succesivă se referă la întronizarea mesianică a fiului lui David. *Evr* 1,5, care citează *Ps* 2,7 împreună cu *2Sam* 7,14, arată că alegerea *Ps* 2 în contextul nostru nu e cazuală și aparține deja tradiției prelucrate. O confirmă și faptul că titlul „Fiul (lui Dumnezeu)” nu e luat mult în considerare în *Fapte* (apare doar încă o dată în *Fap* 9,20) și că aplicarea la învierea lui Isus corespunde mai degrabă unei cristologii antice (*Rom* 1,3s: prepaulin)¹⁸⁴, și nu credinței lui Luca, pentru care Isus e Fiul lui Dumnezeu încă de la naștere (*Lc* 1,35).

Dezbaterea despre aplicarea citatului la Isus e deschisă. Ce oferă punctul de pornire?

– În *Mc* 1,11, psalmul (combinat cu alte texte) se referă la botezul lui Isus și deci la începutul ministerului său public¹⁸⁵. În afară de aceasta, paralelismul cu *Fap* 13,22 și *2Sam* 7,12 („Dumnezeu ridică pe David”) sugerează că Luca vrea să refere citatul *Ps* 2,7 la venirea lui Mesia și deci la întregul eveniment-Cristos încă de la nașterea sa¹⁸⁶.

– *Evr* 1,5; 5,5 invită în schimb la a ne gândi la glorificarea lui Isus: dar Luca distinge înălțarea-glorificarea de înviere.

– Aplicarea la înviere rămâne cea mai convingătoare. Prin înviere, Isus a intrat în deplina posesie a demnității și a puterii mesianice, pentru că a fost stabilit de Dumnezeu într-o relație privilegiată cu el: relația filială. Luca redă lectura mesianică

¹⁸¹ Verbul compus *ekplêroun*, *hapax* în Noul Testament, ar putea sugera o împlinire totală; verbul e folosit la perf.: un eveniment din trecut care durează (pentru totdeauna).

¹⁸² Lectura: *tois teknois autôn hêmîn*. Există diverse variante și ipoteze: mărturia cea mai puternică (*P74*, *Sinaiticus*, *Alex. Vat.* etc.) citește *tois teknois hêmôn*: „fiilor noștri”, dar nu se adaptează contextului (profeția s-a realizat pentru noi, nu doar pentru descendenții noștri, vrea să spună Paul); *tois teknois hêmîn* (puține mss.) ar putea fi originalul („nouă, fiilor”); alte variante se pot explica pornind de la aceasta. Ipoteze: *hêmîn kai tois teknois hêmôn*: „nouă și fiilor noștri”: lectură concordantă neatestată; sau a acorda *hêmîn* cu urmarea *anastêsas*: „făcând să învie pentru noi” (nu se adaptează contextului). (Vezi ROPES, în *Beg.* III, 124.)

¹⁸³ Lit. LXX. Textul occidental scrie: „făcând să învie *Domnul* Isus *Cristos*, după cum e scris în primul psalm...” și completează citatul cu v. 8 al psalmului. Mărturii din epoca patristică (și rabinică) arată că *Ps* 1 și 2 puteau fi combinați și să formeze împreună *Ps* 1 (IUSTIN, *Apolog.* I, 40; TERTULIAN, *Adv. Marcionem* 4,22; CIPRIAN, *Testimonia* 1,13; cum scrie Haenchen, *D* arată știința sa).

¹⁸⁴ Vezi J. DUPONT, *Les discours missionnaires des Actes des Apôtres*, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 146; J. SCHMITT, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. KREMER, 164.167.

¹⁸⁵ Textul occidental din *Lc* 3,22 citează în întregime *Ps* 2,7.

¹⁸⁶ În acest caz trebuie să se traducă *anastêsas* din v. 33 în sensul generic de „făcând să se ridice, să vină, trezind”; dar contextul (v. 34) cere „înviind”. Mai mult, Luca îi pune în contrast pe David și Isus (vezi O'TOOLE, în *Bb* 60, 1979, 367s; și H. van de Sandt, *The Quotations in Acts* 13,32-52, în *Bb* 75, 1994, 30, nota 12. Acest exeget din urmă, în *art. cit.*, citește pasajul nostru la lumina întregului psalm: cu învierea lui Isus, Dumnezeu înfrânge refuzul planului divin de către neamuri [*Ps* 2,1s], identificate cu locuitorii din Ierusalim și capii lor).

a Ps 2,7 din partea tradiției și deci afirmația din textul nostru e în sintonie cu cea din Fap 2,36. „Fiul lui Dumnezeu” subliniază poziția unică a lui Mesia pe lângă Dumnezeu față de lume. Luca nu intenționează să aprofundeze conceptul de filiațiune divină în relație cu Tatăl în Sfânta Treime. „Aici, indubitabil, nu se face aluzie la generare, ci doar la poziția juridică de prestigiu a lui Isus, deci nu la o filiație fizică, ca în cazul fiilor zeilor sau al eroilor păgâni, ci la o alegere și o investiție din partea lui Dumnezeu”¹⁸⁷. Raționamentul, cel mult, este creștin și presupune cunoașterea și primirea evenimentului învierii lui Isus. Textele scripturistice adoptate nu arată cu certitudine învierea lui Isus iudeilor de la sinagogă, dar sunt citite ca o confirmare profetică a evenimentului pentru cel care deja crede.

13,34. O altă citare, Is 55,3, întărește afirmația mesianică făcută pornind de la Ps 2,7, adică faptul că Isus a înviat cu adevărat¹⁸⁸. Raționamentul țintește acum să pună în lumină nu faptul însuși al învierii, ci consecința sa: Isus nu va mai vedea coruperea, el trăiește pentru totdeauna¹⁸⁹.

Citarea din Is 55,3 surprinde oricum, pentru diverse motive:

- e un *hapax* scripturistic;
- așezarea sa în argumentarea prezentă și în acest context e neașteptată. V. 34a introduce un raționament asemănător celui din Fap 2,24-32 bazat pe Ps 15,10 LXX (v. 35): trupul lui Isus, diferit de cel al lui David, nu a suferit coruperea. Continuarea logică a v. 34a ar fi deci vv. 35-37¹⁹⁰.

Citarea din Is 55,3 în contextul actual are, desigur, utilitatea sa. Citarea este alăturată conținutului din Ps 15,10 LXX și trebuie să fie explicată deci în raport cu acesta din urmă¹⁹¹. Din moment ce Mântuitorul (v. 23), înviat, trăiește veșnic (v. 35), el este în măsură să împlinească tot ce a fost profețit de Isaia: a da „lucrurile sfinte”, adică tot ceea ce era inclus în promisiunea făcută lui David, dar ce David însuși nu ar fi putut să actualizeze pentru generația prezentă, pentru că el nu a scăpat coruperii. Adevăratul David este, în realitate, Cristos: el este izvorul sanctificării. Comunicând bunurile mântuirii (ca iertarea păcatelor, justificarea), Isus înviat, Sfântul, sfințește prin participare la sfințenia sa¹⁹².

¹⁸⁷ H. KÜNG, *Dio esiste?*, Mondadori, Milano 1979, 760.

¹⁸⁸ Al doilea *hoti* întemeiază afirmația primei prop. *hoti* din v. 34, care la rândul său confirmă afirmația despre învierea lui Isus făcută pe baza Ps 2,1.

Textul occidental substituie *hoti* cu *hote* și creează astfel o prop. temporală: „când l-a înviat...”.

¹⁸⁹ *mellein* („a fi pe punctul de”): frecvent în *Fapte* (34 ori); *hypostrephein* („a întoarce”): tipic lui Luca (de 32 de ori din 35 în Noul Testament).

¹⁹⁰ Citatul din Is 55,3 în v. 34b face un „efect de întârziere”; A. Weiser (p. 327) consideră că seria de citate Is 55,3 și Ps 16(15),10 este prelucană: introducerea redacțională a v. 34a pregătește direct Ps 16/15 și introducerea lui Is 55,3 ar părea stranie dacă ar proveni de la Luca.

¹⁹¹ Luca urmează LXX, dar scrie *dôsô* („voi da”) în loc de *diathêsomai* („voi face un pact”); și ia *diathêkên aiônion* („un pact etern”). LXX, la rândul său, citise greșit un cuvânt ebraic: în loc de *hsdi* / *hesed* („favoruri”), citește *hsid* / *hasid* („pios, sfânt”) și scrie la pl. neutru *ta hosia* („lucrurile sfinte”); *ta hosia* se leagă bine de *ton hosion* („sfântul”) din Ps 15,10; *ta hosia*, totodată, nu e identic cu *ton hosion*: neutru la pl. nu e echivalent unei persoane (masc. sg. al lui *ton hosion*) (Barrett). Deci interpretarea Is 55,3: „Vă voi da pe Sfântul lui David, credinciosul” nu se justifică.

¹⁹² Despre întreg, vezi studiul lui J. Dupont, *Ta hosia...*, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 337-359; exegetul preferă să traducă *ta hosia* cu „sfințenie”. Vezi și J.J. KILGALLAN, în Bb 69,

Aceste bunuri salvifice sunt date „*vouă*” (pus în evidență), adică timpurilor prezente sau lui Israel.

Ce sens trebuie atribuit lui *ta pista* care concluzionează citatul?¹⁹³

Este afirmat că promisiunea lui Dumnezeu făcută lui David (cuvântul său) e demnă de încredere: o promisiune de totală garanție, pentru că este confirmată de învierea care realizează suveranitatea mesianică a lui Isus.

Citarea *Ps* 15,10 va servi la a sublinia că lucrurile sfinte promise lui David nu s-ar fi împlinit în el, ci în Isus, descendent al seminției lui¹⁹⁴.

13,35. Cu *dioti* (de aceea) se leagă de versetul precedent o altă citare deja folosită în *Fap* 2,27: *Ps* 15,10 LXX, pe care Luca îl introduce în mod vag: „într-un alt loc”¹⁹⁵.

„Lucrurile sfinte” (*ta hosia*, v. 34) trebuie puse în relație cu „sfântul” (*ho hosios*) care nu a cunoscut coruperea¹⁹⁶. Pentru faptul de a fi înviat, Isus, și nu David, poate împlini promisiunile făcute acestuia din urmă.

Raționamentul presupune credința în învierea lui Isus și, prin urmare, interpretarea creștină a *Ps* 15,10, adică aplicarea la Isus a ceea ce David spuse în realitate despre el însuși¹⁹⁷.

13,36-37. Pentru a concluziona, Luca justifică de la început în formă negativă (v. 36) și apoi în termeni pozitivi (v. 37) interpretarea sa dată *Ps* 15,10 LXX¹⁹⁸: incoruptibilitatea despre care se vorbește nu este aplicată lui David, ci lui Isus care e înviat.

Totodată, construcția v. 36 este obscură din cauza a două dative:

– ele se pot lega de part. *hypêretêsas* („având slujit”) și tradus: „David, având slujit generației sale după voința lui Dumnezeu, a adormit...” (Wikenhauser). Dar verbul *hypêretein*, normal, nu ține două dative¹⁹⁹;

1988, 497ss: *ta hosia* = iertarea și justificarea; H. BALZ, în EWNT 2, 1311: *pointe*-ul acestei interpretări lucane a Vechiului Testament stă în permanenta validitate a promisiunii salvifice care, în conformitate cu sfințenia perenă a lui Dumnezeu, va putea să se îplinească doar în mântuirea definitivă și permanentă, și nu în date istorice trecătoare.

¹⁹³ La activ, adj. *pistos* = cel care crede, care se încrede în; la pasiv: cel care e demn de încredere. E preferabil sensul pasiv, de pus în raport cu Dumnezeu: promisiunea divină e sigură (J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 356s); în context s-ar putea traduce *ta pista* cu „cele permanente” (Martini).

¹⁹⁴ G. SCHNEIDER II, 137, nota 101.

¹⁹⁵ en *heterô(i)* în loc de *allô(i)* (greaca *Koiné*), subînțeles *topô(i)*. Textul occidental folosește adverbul *heterôs* („diferit”), care întrerupe raționamentul de mai înainte; și omite inițialul *dioti*.

¹⁹⁶ Exemplu de exegeză de tip rabinic: un text biblic obscur (*Is* 55,3) este interpretat de un altul care are cuvinte identice (*ta hosia* – *ton hosion*) (criteriu *Gezerah shawah*). Pentru un cititor modern, apropierea pare forțată.

¹⁹⁷ În *Ps* 15 LXX atribuit lui David, autorul (David) vorbește la persoana I. Raționamentul ar putea fi și următorul: dat fiind faptul că David e mort, nu putea să vorbească despre sine însuși cu privire la incoruptibilitate, ci despre un altul, și anume despre Isus pe care Dumnezeu l-a înviat cu adevărat.

¹⁹⁸ *men gar... hon de*: e clasic (ZERWICK, n. 474), ca și pron. relativ *hon* (în loc de *auton*) ca subiect al verbului principal *eiden*. Raționamentul corespunde celui din *Fap* 2,29-31 și e deci considerat redacțional (WEISER II, 325s).

¹⁹⁹ *hypêretein* se întâlnește doar de trei ori în *Fapte*, în Noul Testament.

– se poate agăța primul dativ de part. *hypêretêsas*, iar al doilea verb *koimasthai* („a dormi, a adormi” = a muri) și a citi: „David, după ce a slujit generației sale, a adormit după voința lui Dumnezeu...” Această traducere urmată de diferiți exegeți²⁰⁰ are avantajul de a corespunde mai bine la 2Sam 7,12, textul mesianic mereu prezent în argumentare²⁰¹;

– a interpreta dativul *idia(i) genea(i)* ca o expresie temporală: „la timpul său” și traduce: „David, după ce a slujit, în timpul său, voinței lui Dumnezeu...” (J. Dupont).

Luca ar distinge timpul lui David de cel contemporan; dar contrastul poate fi înțeles diferit:

– dacă *idia(i) genea(i)* e interpretat ca o expresie temporală, apare în evidență contrapозиția dintre timpul lui David ca un timp al promisiunii mesianice și *hymîn* din v. 34, „voi”, care trăiesc în prezentul împlinirii²⁰²;

– dacă se conservă valoarea de dativ a lui *idia(i) genea(i)* acordându-l cu participiul „slujit”, se pune în lumină contrastul dintre viața lui David, limitată la a servi doar generației sale, și cea a lui Isus, care, datorită învierii, poate comunica pentru totdeauna mântuirea tuturor generațiilor: pentru că, după cum afirmă v. 37 care conchide argumentarea scripturistică, Dumnezeu l-a înviat pe Isus, iar el trăiește pentru totdeauna²⁰³.

Argumentarea a demonstrat că:

1) Isus e „Sfântul lui Dumnezeu”, adică Mesia (Lc 4,34; In 6,69; și Fap 3,14); în învierea sa s-a împlinit promisiunea din Ps 16(15),10;

2) în el s-au împlinit pentru generația prezentă și promisiunile de mântuire exprimate în Is 55,3, dat fiind faptul că – spre deosebire de David – el a obținut o „semnificație actuală pentru noi” (Haenchen) prin învierea sa la viața nemuritoare care face posibilă suveranitatea sa eternă²⁰⁴.

13,38-39. Numindu-i „frați”²⁰⁵, Paul se adresează din nou direct celor care

²⁰⁰ Haenchen, Kürzinger, G. Schneider, Zmijewski. Ea e contestată de J. Dupont (*Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 345s), pentru că e stranie ideea lui David în slujba generației sale, dar și ideea morții sale prin decizia lui Dumnezeu. Dupont însă nu ține cont destul de 2Sam 7,12 la care se trimite.

²⁰¹ David ca *servitor* al generației sale trimite la v. 22, unde regele e prezentat ca un om care împlinește voința divină. Moartea sa ca decizie a lui Dumnezeu amintește de 2Sam 1,12, unde moartea lui David e prevestită de Dumnezeu. Expresia biblică „a fi depus lângă părinți” se inspiră din 2Sam 1,12. „A vedea putrezirea” e reluat de Ps 15,10 LXX.

²⁰² J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 351ss.

²⁰³ *ho theos êgeiren* ca în Fap 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30. Termenul *diaphthora* („corupția”) în Ps 15,10 este cuvânt-legătură în vv. 36-37 (se întâlnește de 6 ori în *Fapte* și mereu în raport cu Ps 15,10; nicăieri în altă parte în Noul Testament).

²⁰⁴ ZMIJEWSKI, *in loco*.

²⁰⁵ *andres adelphoi*: vezi Fap 13,15,26;

gnôston estô („să vă fie cunoscut”): doar Fap 2,14; 4,10; 13,38; 28,28 în Noul Testament; *oun* („deci”) leagă vv. 38s cu discursul care precede și le indică scopul (vezi J.J. KILGALLEN, în Bb 69, 1988, 483s); în cazul nostru este vorba de un *oun* „parenetic” (W. NAUCK, *Das oun paräneticum*, în ZNW 49, 1958, 134s). Poziție emfatică a lui *hymîn* („vouă”) și *dia toutou* („prin intermediul lui”); *katagellein* („a vesti”): vocabular al predicării tipice lui Luca (de 11 ori în *Fapte*) și Paul (de 7 ori în Noul Testament);

ascultă și introduce ultima parte a discursului, un apel comun la discursurile misionare: invitația de a primi vestea creștină centrată, în acest caz, pe iertarea păcatelor²⁰⁶. Originalitatea stă în faptul că Luca introduce tema iertării servindu-se de terminologia și conceptul paulin al justificării prin credința în Cristos, și nu prin legea lui Moise. Autorul avea acces la compendii de teologie paulină care circulau în Biserici (vezi scrisorile pastorale); el introduce acest *topos* în discursul din Antiohia, nu doar pentru a da un colorit paulin primei predicări a apostolului, ci, mai profund, pentru a proba „legitimitatea dezvoltării post-pauline a Bisericii păgâno-creștine”²⁰⁷.

Formularea e liniștită, nu mai are tonul polemic sau vivace actual, care se simte în scrisorile lui Paul: conceptul de justificare prin credința în Cristos, și nu prin Lege, este de-acum, pe timpul lui Luca, un bun comun al Bisericii; nu mai reflectă conflictul aprins pe care apostolul a trebuit să-l înfrunte la timpul său cu adversarii iudeo-creștini sau pentru a justifica evanghelia sa. Luca reia, de aceea, fără probleme, o formulare care nu se aliniază la contrastul violent dintre Lege și credință. Totodată, adevărul exprimat de Paul lucan nu e mai puțin radical în afirmația și în consecințele sale: este în logica celui care, în toată cartea, nu încetează să repete că mântuirea e dată doar în Isus înviat tuturor celor care cred și se convertesc²⁰⁸: o mântuire prin Lege e exclusă²⁰⁹.

Luca nu a fost constrâns, la timpul său, să aprofundeze motivul pentru care mântuirea nu poate veni prin Lege; găsim o aluzie a acestei gândiri în *Fap* 15,10s: calea Legii nu e practicabilă²¹⁰. Dar este întreaga gândire a lui Luca?

Autorul nu explică nici ce înțelege prin „a fi justificat”. În mentalitatea biblică, justificarea trimite la o acțiune a lui Dumnezeu în favoarea lui Israel (a omului păcătos), o acțiune divină din care se naște un raport nou, care pune omul sau poporul în relația corectă cu Dumnezeu²¹¹. Luca pare să înțeleagă justificarea mai degrabă ca o „eliberare de”²¹², pe linia iertării păcatelor, fără să identifice,

kai (B; C2; E etc. e omis de P74; A; C; D; *Sinaiticus* etc.). Textul occidental (D) adaugă *metanoian* („convertire”) înainte de *apo pantôn*;

apo pantôn hōn: atracția relativului, în raport cu *pantôn/pasin*, apare doar în Luca: *Lc* 2,20; 3,19; 9,43...; *Fap* 1,1; 3,21; 10,39; 13,38; 22,10.

Verbul *dikaion* („a justifica”) în *Fapte* se întâlnește doar în aceste versete; *dikaion* + *en* (Cristos) *Fap* 13,39 și *Gal* 2,17 în Noul Testament (*Rom* 5,9; *1Cor* 6,11).

²⁰⁶ *Fap* 2,38; 5,31; 10,43. Tema convertirii și a botezului e presupusă.

²⁰⁷ K. LÖNING, *Paulinismus in der Apostelgeschichte*, în *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften*, QD 89; Herder, Freiburg 1981, 231.

²⁰⁸ Legătură între iertarea păcatelor și învierea lui Isus: *Fap* 2,38; 5,31; 26,18; *Lc* 1,77; 24,47.

²⁰⁹ Fraza din v. 38 ar putea fi înțeleasă în acest sens: Legea justifică până la un anumit punct; unde ea nu reușește să obțină iertarea, suplinește credința în Cristos. Dar nu corespunde gândirii lui Luca: justificarea în totalitatea sa e obținută doar prin credința în Isus.

²¹⁰ Gândire care nu e absentă nici în scrisorile lui Paul: *Rom* 2,17ss; 7–8.

²¹¹ Vezi K. KERTELGE, „*Giustificazione*” în *Paolo*, Paideia, Brescia 1991, 31ss (pentru Vechiul Testament).

²¹² O sugerează prep. *apo* (Barrett); și conținutul din *Fap* 10,43 arată că „iertarea păcatelor” și „justificarea” pot fi schimbate între ele (vezi G Schneider II, *in loco*, nota 124). Chiar dacă expresia „iertarea păcatelor” e absentă în scrisorile autentice ale lui Paul, gândirea e prezentă și nu lipsește

totodată, complet cele două concepte²¹³. El completează cu o terminologie paulină propria gândire cu privire la iertarea păcatelor: mentalitatea biblică și mentalitatea lucană fac parte oricum din conceptul de mântuire. „Cine vrea să obțină justificarea în Cristos trebuie să primească în credință mesajul iertării”²¹⁴.

Și în v. 39, *en toutô(i)* referit la Cristos e pus în evidență²¹⁵ și contrapus lui *en nomô(i)* din versetul precedent. Adăugarea lui *pas* la *ho pisteuôn* conferă o dimensiune universală justificării prin credința în Isus: Paul include deci iudeii și păgânii în apelul final. Antiteza cu „legea lui Moise” conține afirmația implicită că Legea nu justifică nici pe iudeu, nici pe păgân.

Suntem în prezența unei proclamări pe care Luca o adresează cititorilor săi creștini, mai degrabă decât a unui anunț al lui Paul în sinagoga din Antiohia Pisidiei. Difícil ca iudeii să fi primit cu atâta disponibilitate (cf. vv. 42s) un mesaj care arată întreaga despărțire teologică a Bisericii de la sfârșitul secolului I de iudaism.

13,40-41. Apelul la a primi mesajul mântuirii se transformă într-un avertisment²¹⁶ care se sprijină pe un cuvânt „al profeților”, adică luat din cartea celor 12 profeți minori: *Hab* 1,5 LXX²¹⁷. Avertismentul e adresat disprețuitorilor, adică iudeilor care nu primesc invitația apostolilor, pentru că nu cred că în Isus se împlinește promisiunea divină. Dumnezeu, care a împlinit promisiunea de mântuire făcută lui David, e capabil și să dea curs avertismentului pronunțat de profeți. Închiderea poporului lui Israel față de evanghelie nu va face altceva decât să pună mai mult în evidență opera incredibilă a lui Dumnezeu (13,2): *intrarea în masă a păgânilor, datorită justificării universale prin credință*.

Citatul prevestește scena ulterioară și *leitmotiv*-ul care va fi predominant în carte: mesajul adresat, înainte de toate, iudeilor, ostilitatea multora, adresarea către păgâni. La finalul cărții va fi prezentat din nou, în mod enigmatic, același cadru²¹⁸.

raportul cu ideea de justificare: *Rom* 4,7; 6,17-18.

²¹³ *kai*, dacă e original, nu e epexegetic, dar dă ideea de adăugare (Barrett).

²¹⁴ G. SCHNEIDER II, *in loco*; vezi *Excursus* lui Zmijewski, 512ss, mai ales 513ss.

²¹⁵ *en toutô(i)* poate fi pus în raport cu *ho pisteuôn* sau cu *dikaiontai*. Deci două posibilități de traducere:

– „oricine crede în el e justificat”;

– „oricine crede e justificat în el”.

²¹⁶ *blepete (oun) mê*: *Lc* 21,8 (*Mc* 13,5); *1Cor* 8,9; *Gal* 5,15; *Col* 2,8; *Evr* 3,12; 12,25 (Schneider); *blepin* („a privi”) are aici sensul de „a fi atent la”. Folosirea lui *oun* „parenetic” ca în v. 38; *eparchesthai* („a veni peste, a se întâmpla”): verb lucan: *Lc*: 3; *Fap*: 4; de alte 2 ori în Noul Testament; *eirêmenon* („ceea ce s-a spus”: part. perf. pas. al lui *legein*). Introducerea la citat e redacțională.

²¹⁷ Retușuri: Luca mută *egô* după *ergazomai*; taie *epiblepsate* (repetitiv după *idete*) și *thaumasia*; schimbă *dioti* în *oti*; repetă *ergon* și adaugă *hymîn* la sfârșit. Textul ebraic începe: „Priviți între popoare”; LXX: „Priviți, disprețuitori”, adică citește *bogdim* în loc de *bagoim*. Traducerea LXX a facilitat adopția citatului în contextul nostru: disprețuitori = iudei care refuză anunțul creștin. O interpretare analogă a fost făcută deja la Qumran, în *lQp.Ab.* 2,1ss, unde *Hab* 1,5 este referit împotriva „celor care nu au crezut cuvintele maestrului de dreptate”; dar manuscrisul e avariât și nu e sigur dacă lectura este *bagoim* („între neamuri”) sau *bogdim* („disprețuitori”), deja ca variantă în textul ebraic.

²¹⁸ Scenă paralelă la sfârșitul *Fapelor*: *Fap* 28,25-28 (vezi J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des*

Textul occidental concluzionează cu reacția ascultătorilor (sau a lui Paul și Barnaba?): „au rămas în tăcere”.

13,42-43. La sfârșitul liturgiei sinagogale, Luca notează prima reacție, pozitivă global, a celor prezenți. Vv. 42-43 dau ideea unei repetiții (Conzelmann, Lüdemann); în realitate este vorba de două scene distincte pe care redactorul le-a sintetizat.

Prima scenă (v. 42) se desfășoară la sfârșitul ceremoniei și vorbește de o invitație, făcută probabil de capii sinagogii (v. 15), pentru a relua discursul sâmbăta următoare²¹⁹. Dacă scena e paralelă cu *Fap* 17,32-34, invitația capilor implică doar un interes detașat²²⁰.

A doua scenă (v. 43) are loc mai târziu, înainte ca ascultătorii, ieșiți din edificiu, să se separe²²¹: un grup al lor vrea să aprofundeze discursul și îl însoțește pe Paul²²². Luca nu ezită să noteze că sunt iudei favorabili credinței creștine, la care îi adaugă „prozeliti adoratori ai lui Dumnezeu”, o adăugare care creează multe dificultăți: de unde apar acești prozeliti? Până acum, Luca a menționat prezența „temătorilor de Dumnezeu” (vv. 16.26) în sinagogă: prozelitii trebuie identificați cu aceștia?²²³ Se schițează divizarea apropiată, de acum, și conflictul care derivă

Apôtres, cit., 257ss; *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 344). Pentru R. Pesch, citatul din *Hab* 1,5 aparținea deja discursului prelucrat: Dumnezeu răspunde cu o operă nouă – justificare prin credință (*Hab* 2,4) – neputința Legii (*Hab* 1,4). Dar introducerea lui *Hab* 1,5 poate fi redacțională, deoarece corespunde bine firului narativ al cărții (Weiser).

²¹⁹ Luca ignoră că în sinagogă erau întâlniri liturgice și luna și joia (Schille)? În timpul săptămânii însă munca îi împiedica pe mulți să participe.

²²⁰ Fraza e redacțională: *exemi* („a ieși”) se citește doar în *Fapte*: *Fap* 13,42; 17,15; 20,7; 27,43; *parakalein* („a se ruga”), fără subiect explicit: se presupune ori ascultătorii, ori capii sinagogii; *metaxy* („între, în mijloc”) în acest text înseamnă „următorul” (uz popular) (*Beg* IV, 158). „Aceste fapte/cuvinte (*rhêmata*)” pot semnifica mesajul discursului sau al avertismentului din *Hab* 1,5.

²²¹ *lytheisês de tes synagôgês* nu indică termenul ceremoniei, ci momentul în care cei prezenți se separă (G. Schneider); „sinagoga” are aici sensul de „adunare”, nu de edificiu. De notat binomul „Paul și Barnaba”: Paul e pus la început;

proslalein („a vorbi”): doar în *Fap* 28,20 în Noul Testament; e folosit la part. prez. Așa cum *peithein* („a încuraja”) e la imperf.: dau ideea unei acțiuni continue sau repetate.

²²² La ce se gândește Luca? La o primă reacție de simpatie sau la persoane care cred și cer Botezul și cateheza? Verbul *akolouthein* poate avea sensul comun de „a însoți, a urma” (G. Schneider) sau sensul pregnant de „a deveni discipol” (Weiser). Expresia „a persevera în harul lui Dumnezeu” (*Fap* 11,23) se referă la harul divin care s-a făcut prezent în predicarea evangheliei (vezi expresia „cuvântul harului” în *Fap* 14,3; 20,32); în general, ea presupune un context creștin. Textul occidental a înțeles astfel: de fapt, pregătește expresia cu: „cei care erau demni de a fi botezați” (pusă imediat după *Barnaba*).

²²³ Soluțiile propuse sunt diferite: sunt unii care elimină problema spunând că *proselytôn* e o glosă sau că a fost scos un *kai* între *sebomenôn* și *proselytôn*. În contextul discursului, „prozeliti” nu ar trebui să aibă sensul tehnic (ne-iudei care au primit pe deplin credința iudaică cu circumcizia), ci să fie sinonim cu „temători de Dumnezeu”. Prezența termenului „prozeliti” e deci datorată unei imprecizii sau neatenției a redactorului? Lüdemann (p. 162) notează că Luca utilizează pentru prima oară *sebomenoi* (predominant în continuare), în timp ce mai înainte scria *phoboumenoi*; e posibil, atunci, să se înțeleagă *phoboumenoi tou theou* = *sebomenoi proselytoi* = *sebomenoi tou theou*. Exegeții concluzionează inteligent că problema nu e rezolvată. Alții lasă termenului *proselytos*

din aceasta, dar și o imagine a Bisericii constituite din iudei și din păgâni. Pentru Luca, de fapt, refuzul din partea iudeilor nu e niciodată total, ca și viceversa, nu e niciodată totală primirea din partea păgânilor (Fap 14,2.5 etc.)²²⁴.

Trecerea de la iudei la păgâni: Fap 13,44-52

⁴⁴ În sâmbăta următoare, aproape toată cetatea s-a adunat ca să asculte cuvântul Domnului. ⁴⁵ Dar iudeii, când au văzut mulțimile, s-au umplut de invidie și contraziceau cele spuse de Paul insultându-l. ⁴⁶ Atunci Paul și Barnaba au zis cu îndrăzneală: „Vouă trebuia să vă fie vestit mai întâi cuvântul lui Dumnezeu. Dar, pentru că voi îl respingeți și nu vă judecați vrednici de viața veșnică, iată că ne întoarcem spre păgâni. ⁴⁷ Căci așa ne-a poruncit Domnul: «Te-am pus ca lumină a neamurilor, ca să duci mântuirea până la marginile pământului.»” ⁴⁸ Auzind acestea, păgânii s-au bucurat și au glorificat cuvântul Domnului, iar cei care fuseseră hotărâți pentru viața veșnică au crezut. ⁴⁹ Cuvântul Domnului s-a răspândit prin tot ținutul. ⁵⁰ Însă iudeii au instigat femeile evlavioase, de rang înalt, ca și pe mai marii cetății, au stârnit o persecuție împotriva lui Paul și Barnaba și i-au alungat din ținuturile lor. ⁵¹ Ei, scuturând praful de pe picioare împotriva lor, s-au dus la Iconiu. ⁵² Iar discipolii erau plini de bucurie și de Duhul Sfânt.

Legată de discursul precedent, fie pentru conținut, fie pentru așezarea sa spațio-temporală²²⁵, scena concludivă a șederii apostolilor în Antiohia Pisidiei e o elaboreare lucană²²⁶. De notat *crescendo*-ul narativo-dramatic al vv. 42-43 și al vv. 44-47: vestirea adresată în sinagogă unui auditoriu prevalent iudaic urmează vestirea la „aproape tot orașul” (v. 44); interesul demonstrat de ascultători în timpul primei sâmbete (v. 42) se transformă în gelozie și în blestem (v. 45).

Dacă relatarea precedentă – discursul în sinagogă și reacțiile din prima sâmbătă – are caracterul unei descrieri în direct și îngrijită în detalii, în vv. 44-52 Luca generalizează: vorbește de „aproape tot orașul”, „iudei” și „păgâni” luați global, introduce informații care au urmele unui sumar (vv. 49.52) și restrânge timpii cu privire la întreg, din punctul de vedere al misiunii, și nu al constituirii unei comunități creștine; în sfârșit, Luca creează o scenă tipică cu valoare paradigmatică și programatică. Paralelismul cu *Lc* 4 e voit. „Nazaret și Antiohia Pisidiei

sensul tehnic; gramatical, part. *sebomenoi* descrie substantivul *prosēlytoi*: Luca vorbește de prozeliti care vin cu fidelitate la sinagogă; și deci în v. 43 el ar avea în minte doar iudeii și iudeii prin adopție; păgânii intră în considerație săptămâna următoare (Marshall, Bruce, Barrett). Dar această viziune pare să contrazică perspectiva discursului din Antiohia adresat iudeilor și păgânilor. Probabil, Luca prezintă această nouă viziune (doar iudeii și prozeliti în v. 43) în raport cu Fap 13,46s, ca și cum în prima săptămână ar fi fost numai iudei (G. Schneider, R. Pesch).

²²⁴ Textul occidental continuă: „și se petrecu că cuvântul lui Dumnezeu ajunsese la întregul oraș”.

²²⁵ Episodul se desfășoară a doua sâmbătă (v. 44, cf. vv. 14b.42); vv. 44-52 sunt dezvoltarea narativă a avertismentului din vv. 40-41 și a temei misiunii la iudei (prioritatea Israelului) și la păgâni (justificare prin credință), prezentă în discurs.

²²⁶ Reies teme tipice redactorului: bucuria (*Lc* 1,58; 2,10...; Fap 8,39; 15,3; 16,34) și lauda (*Lc* 1,64.68; 2,14.20.28; Fap 3,8s; 11,18); bucurie și laudă împreună: *Lc* 24,52s; Fap 2,46s (A. Weiser, 328s); motivul *parrësia* (Fap 2,29; 4,29; 9,28; 28,31), al primirii și al răspândirii cuvântului lui Dumnezeu. Pentru stilul, vocabularul și expresiile caracteristice, vezi analiza.

definesc o programă și luminează continuarea evenimentelor: cel al ministerului lui Isus, ca și cel al apostolatului lui Paul²²⁷. Haenchen descrie compoziția textului în acești termeni: „Aici, Luca a creat...; pornind de la predica creștină a timpului său și de la experiențele sale cu iudeii și păgânii, el a compus un fel de compendiu al istoriei misionare pauline²²⁸. Observația, deși justă, trebuie să fie completată: Luca avea la dispoziție și material preexistent, și nu doar experiența Bisericii epocii sale²²⁹. Dar ca întotdeauna, redactorul reordonează aceste tradiții care nu mai sunt delimitabile cu exactitate și scoate un întreg ideal coerent, chiar dacă nu din punct de vedere istoric²³⁰.

Nucleul central al întregului episod se citește indubitabil în vv. 46-47: principiul programatic al priorității lui Israel și al trecerii misiunii la lumea păgână, legitimat de Scriptură: *Is* 49,6 (în v. 47)²³¹.

Dacă v. 45 reflectă experiența pe care adesea misionarii au trebuit să o înfrunte (persecuția născută din polemica cu ambientul iudaic mâniat pentru succesul lor

²²⁷ J. DUPONT, *Je t'ai établi lumière des nations*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 344.

²²⁸ *Op. cit.*, 360.

²²⁹ Vezi Roloff, R. Pesch, Zmijewski etc. Opiniile diferă când trebuie să fie precizat.

²³⁰ Inutil să se caute o veridicitate istorică a faptului că reacția la prima invitație a apostolilor a fost favorabilă și cea de-a doua invitație a fost, în schimb, o atitudine decisivă ostilă; sau a prediciei în sinagoga din Iconiu, imediat după experiența negativă dramatică cu iudeii din Antiohia Pisi-diei. Aceste dificultăți se rezolvă ținând cont de caracterul ideal-tipic al scenelor (G. Schneider, Zmijewski).

²³¹ Structura concentrică propusă de R.F. O'TOOLE, în *art. cit.*, 370s:

D – orașul se adună pentru a asculta cuvântul: v. 44

C – opoziția iudeilor: v. 45

B – declarația lui Paul și Barnaba: v. 46a

A – despre refuzul iudeilor: v. 46c

Centrul – mântuirea păgânilor: vv. 46d-47

A' – primirea cuvântului de către neamuri: v. 48

B' – cuvântul se răspândește: v. 49

C' – opoziția iudeilor: v. 50

D' – contrast cu v. 44: v. 50

Sumar în v. 52.

Structura părții centrale lasă de dorit; oricum, pune în lumină locul central al misiunii salvifice în favoarea neamurilor (p. 371) (*idem* H. VAN DE SANDT, în *Bb* 75, 1994, 50).

R. Pesch propune o împărțire în două scene:

1. vv. 44-49, în timpul celei de-a doua sâmbete: cuvântul programatic al v. 46 e așezat între reacția iudeilor (v. 45) și cea a păgânilor (vv. 48s);

2. vv. 50-52, după cea de-a doua sâmbătă: persecuția apostolilor și privirea asupra succesului obținut.

Zmijewski:

– o introducere: vv. 44-45;

– centrul: vv. 46-47;

– scena concluzivă: vv. 48-52;

– reacția pozitivă: vv. 48-49;

– reacția negativă: vv. 50-51.

O informație-sumar: v. 52.

la păgâni)²³², v. 47 indică adevăratul motiv (teologic) al trecerii la predica pentru neamuri: evanghelizarea lumii păgâne nu este o consecință a refuzului lui Israel, ci corespunde planului divin vestit de profeți, în special de *Is* 49,6.

Activitatea misionară în pământul păgân nu trebuie deci să fie separată de proiectul lui Dumnezeu exprimat în istoria mântuirii, în istoria lui Israel.

Mai mult, această activitate nu face decât să actualizeze misiunea lui Isus însuși față de păgâni, pentru că el este cel care duce mântuirea nu doar lui Israel, ci și neamurilor, și o face prin apostoli²³³.

Persecuția este mereu prezentă în diferitele faze de actualizare a programei din *Fap* 1,8: la Ierusalim are efectul de a stimula elanul predicării către locuitorii orașului; adresată împotriva lui Ștefan, provoacă despărțirea și deci răspândirea cuvântului în Iudeea și Samaria; ea constituie și pământul care alimentează cu conținut răspândirea evangheliei în lumea păgână, împlinirea ultimei etape a planului divin.

13,44. Paul și Barnaba au primit deci invitația să se îndrepte din nou în sinagogă sâmbăta următoare²³⁴. Dar iudeilor și prozelitilor adoratori li se adaugă acum „aproape tot orașul”, adică păgânii care nu aderă la sinagogă. Este inutil să ne întrebăm dacă în edificiu ar fi putut să încapă atâta lume. Luca nu se îngrijește de realism; adună într-o scenă ideală tipică acele elemente care îi vor servi apoi pentru a înfrunta tema diviziunii între iudei și păgâni provocată de vestirea creștină.

13,45. Explodează reacția negativă a iudeilor²³⁵, „plini de gelozie”, în calitate de capi din Ierusalim în *Fap* 5,17²³⁶. Luca nu precizează motivul atitudinii lor²³⁷: dacă se naște din frica concurenței, e în afara locului, dat fiind faptul că păgânii au umplut sinagoga! Luca presupune un creștinism deja separat decisiv de sinagogă, o situație care nu este la fel și pentru Paul (*2Cor* 11,22)²³⁸.

²³² Despre tema persecuției motivate de un conflict de putere al capilor, vezi G. Betori, *Persegu-
itati a causa del Nome*, cit., 172ss.

²³³ Vezi J. Dupont, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 348s; Grelot, *Note sur Actes XIII* 47, în R.B. 88, 1981, 368ss: el pune în lumină diferența, în v. 47, între „noi”, apostolii (v. 47a), și „tu”-ul citat: nu Paul și Barnaba sunt stabiliți ca „lumină a neamurilor”, ci Cristos; el va fi cel care, în anunțul apostolic, va duce mântuirea „până la marginile pământului” (p. 371); *Is* 49,6 trebuie citit în perspectiva lukană exprimată de *Lc* 2,32 și de *Fap* 28,28 (*Is* 40,5).

²³⁴ *erchomenos* („venit”), cu sensul de „aproape, următor” (și Iosif Flaviu, *Ant.* 6,174.235); mss. A, E citează *echomenos* („succesiv”: mai corect: *Lc* 13,33; *Fap* 20,15; 21,26). Stilul lukan: *pasa hē polis* („tot orașul”); „a asculta cuvântul lui Dumnezeu”, adică mesajul creștin al mântuirii (*Fap* 13,7, cf. *Lc* 5,1); *shedon* („aproape”) se găsește încă în *Fap* 19,26 și *Evr* 9,22 în Noul Testament. Textul occidental scrie: „... pentru a asculta pe Paul și spunând multe lucruri despre Domnul, iudeii...”.

²³⁵ Luca generalizează, fiind vorba de o scenă tipică; în realitate, un grup de iudei și temători de Dumnezeu s-au arătat favorabili (v. 43).

²³⁶ Aceeași expresie; verbul *pimplēmi* e lukan: *Lc*: 13: *Fap*: 9 (și *Mt* 22,10 și 27,48 în Noul Testament). Scenă asemănătoare în *Lc* 4,28 față de Isus („plini de mânie”).

²³⁷ Schmithals și alții: nu pentru un motiv teologic, ci din cauza concurenței; R. Pesch. Zimjewski: pentru motiv teologic: zelul pentru Lege (ca reacție la afirmația din vv. 38-39).

²³⁸ Haenchen, G. Schneider.

Iudeii contrazic argumentele apostolului, ceea ce presupune discuții scripturistice aprinse; și blestemă²³⁹, probabil refuzând să accepte ca un om condamnat la moartea pe cruce de autoritatea religioasă din Ierusalim să fie Salvatorul vestit de Scripturi²⁴⁰.

13,46. Paul și Barnaba împreună, în mod solemn și programatic, trasează liniile dezvoltării evanghelizării în conformitate cu planul lui Dumnezeu²⁴¹. Este recunoscută prioritatea lui Israel ca popor al promisiunii în istoria mântuirii: această prioritate face parte din planul divin²⁴²: lui Israel mai întâi trebuie să-i fie anunțată împlinirea promisiunilor lui Dumnezeu.

Dar predica evangheliei întâlnește refuzul poporului ales. Luca generalizează din nou și prezintă o situație globală născută din experiența constant repetată a misiunii, o situație de ruptură care trebuie să corespundă și ea la un plan misterios al lui Dumnezeu; respingând²⁴³ mesajul creștin care vede în Isus împlinirea promisiunilor, poporul respinge mântuirea²⁴⁴ și devine responsabil de propriul destin.

Din refuzul iudeilor se naște misiunea către lumea păgână. Cu un „iată” solemn și biblic, Luca prezintă evanghelizarea popoarelor ca o adevărată întorsătură în istoria mântuirii. Cum trebuie înțeleasă?

Nu este vorba de o schimbare punctuală, ca și cum până acum Paul ar fi predicat doar iudeilor și de acum înainte s-ar fi adresat doar păgânilor. Încă din momentul convertirii sale, Paul a primit de la Cel Înviat invitația de a se adresa păgânilor (*Fap* 9,16; 22,21; 26,17); pe de altă parte, el va continua, în *Fapte*, să se adreseze iudeilor (*Fap* 14,1; 16,13; 17,1.10.17 etc.) și afirmația versetului pe care-l comentăm va fi reformulată în *Fap* 18,6 și 28,28.

Închiderea lui Israel față de evanghelie duce la nașterea unei Biserici preponderent păgâno-creștine, o Biserică ce, în ruptura cu sinagoga, nu mai are posibilitatea, pe timpul lui Luca, să se adreseze lui Israel ca popor. Cu acest refuz, Israel renunță la funcția sa în istoria mântuirii, iar Biserica crește fără acest aport; dar Israel păstrează privilegiul de popor al promisiunii în care Biserica însăși trebuie să se înrădăcineze în mod permanent și fără Israelul actual.

²³⁹ Blestem, dacă e adresat lui Cristos; injurie, dacă e contra lui Paul. În general, se acceptă prima ipoteză. După R. Pesch, iudeii au pronunțat blestemul Torei (*Dt* 21,22s) contra crucifixului.

²⁴⁰ Fraza e redacțională: *idontes de* („văzând”); *ochloi* la pl. („mulțimile”); *antilegein* („a contrazice”): *Lc*. 2; *Fap*: 3; *In*: 1 și de alte trei ori în Paul în Noul Testament; în afară de aceasta, reacția de blestem (*Fap* 18,6) și descrierea negativă a iudeilor (*Fap* 17,5; 18,6 etc.) (Lüdemann, 163).

²⁴¹ Vezi R. PESCH; *parrēsiazesthai* („a vorbi franc”): *Fap*: 7; de încă 2 ori în Paul, în Noul Testament; e o caracteristică a evanghelizatorilor (G. BETORI, în *Riv. Bib.* 35, 1987, 438).

²⁴² *en anagkaion* („era necesar”): nu este vorba de fatalitate (concept grec), ci de planul divin exprimat normal cu *dei*; *lalein ton logon tou theou (tou kyriou)*: *Fap* 4,31; 8,25; 16,32; cf. 4,29; 11,19; 14,25; 16,6; *hymen* („vouă”) se află în poziție emfatică. Prioritatea Israelului: *Fap* 3,26; 10,36; 13,16 etc.

²⁴³ *apôthein* („a respinge”; la mediu: a respinge pentru sine) + ac: *Fap* 7,27; 7,39 (la absolut); de încă 3 ori în Paul, în Noul Testament. „A respinge cuvântul lui Dumnezeu” are un ecou biblic: *Ier* 23,17 LXX.

²⁴⁴ „Viața veșnică” (în apocaliptică: viața lumii viitoare) apare, în *Fapte*, doar în *Fap* 13,46.48 (dar vezi *Lc* 10,25; 18,18.30); „viață” = mântuire, în *Fap* 11,18.

13,47. Evanghelizarea neamurilor, în definitiv, nu este motivată de refuzul lui Israel, dar este fondată în universalitatea voinței de mântuire exprimate de Dumnezeu în Scriptură. Luca urmează, cu unele omisiuni irelevante²⁴⁵, textul despre Servitorul lui JHWH din *Is* 49,6 după LXX.

Citarea s-ar putea să fi fost utilizată destul de devreme de Biserică pentru a justifica misiunea către păgâni²⁴⁶, dar sintetizează foarte bine conceptele-cheie din *Fapte*: vestirea „la toate popoarele (sau neamurile)” (*Lc* 24,47), „până la marginile pământului” (după programa din *Fap* 1,8)²⁴⁷.

Textul din Isaia este prezentat ca misiune încredințată de Cel Înviat apostolilor²⁴⁸. Și Paul și ceilalți evanghelizatori sunt deci incluși în misiunea-program căreia Isus îi învestește apostoli în sens strict *Fap* 1,8. Paul este în continuitate cu vestirea apostolică.

... Cristos înviat, în care s-a realizat profeția lui Isaia, ca lumină a neamurilor și purtător de mântuire până la marginile pământului, împlinește această misiune a sa prin persoanele însărcinate de el care au fost puse deoparte de către Duhul pentru această operă²⁴⁹.

13,48. După ce-a vorbit despre refuzul iudeilor, Luca vorbește despre primirea evangheliei de către păgâni. Redactorul respectă și în decurgerea narativă schema programatică. Este ușor să se recunoască în verset refrenul legat de convertire: experiența bucuriei și a laudei²⁵⁰. Nu este vorba însă de o repetare obositoare: bucuria și lauda dau mărturie acum că păgânii convertiți, în contact cu cuvântul lui Dumnezeu, fac aceeași experiență a evreului deschis către evanghelie: nu este nicio discriminare.

Versetul se încheie cu o expresie care, pentru cititorul modern, amintește de predestinare: „au îmbrățișat credința toți cei care erau destinați vieții veșnice”²⁵¹. Dar Luca nu are încă conștiința acestei probleme. El se folosește de o expresie în uz²⁵²

²⁴⁵ Omite *idou* („iată”) înaintea lui *tetheika* („am pus”); și *eis diathêkên genous* („ca alianță a neamurilor”: absent și în TM).

²⁴⁶ Roloff, R. Pesch.

²⁴⁷ Vezi și *Fap* 26,18 despre vocația lui Saul.

²⁴⁸ Aluzie la *Fap* 1,2; același verb *entellesthai* („a încredința”).

²⁴⁹ A. BOTTINO, în RSB 2 (1990), 95; exegetul urmează linia lui J. Dupont, Grelot (vezi Introducere-a). Mulți exegeți cred că Luca le aplică acum misionarilor expresia „lumină a neamurilor”, referită mai înainte la Isus (*Lc* 2,32) (Conzelmann, Haenchen, Schille, G. Schneider, Johnson, Zmijewski).

²⁵⁰ Expresia „a glorifica cuvântul lui Dumnezeu” e unică în Noul Testament (cf. *2Tes* 3,1); textul occidental corectează alegând verbul „a primi” (*dechesthai*): „primeau cuvântul...”; alte mss. scriu „glorificau pe Dumnezeu”. Sensul expresiei originale ar putea să fi fost: „ei glorificau pe Dumnezeu pentru cuvântul său dat prin apostoli”.

²⁵¹ *tetagmenoi*: part. perf. pas. al verbului *tassein* („a destina”): de 5 ori în opera lucană din 8 în Noul Testament; construcție perifrastică (imperf. verbului „a fi” + part); cu valoare teologică, verbul se află și în *Fap* 22,10.

²⁵² Imagini asemănătoare („a fi înscris în cartea vieții”: *Ex* 32,32s; *Ps* 69(68),28; *Is* 4,3; *Dan* 12,1; *Ap* 13,8; 17,8 etc.; *Jub.* 30,20; *1En.* 47,3; 104,1; 108,3; *CD* 3,20, cf. *1QS* 3,18-4,1; în literatura rabinică, *BILL* 2, 726s). Cum scrie H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, cit., 144 și nota 1: Luca nu cunoaște venirea unui număr determinat de aleși.

pentru a indica faptul că la Antiohia Pisidiei nu toți păgânii au primit credința. Desigur, expresia implică faptul că la originea convertirii, ca a întregii opere a mântuirii, este acțiunea divină; pentru Luca este evident, totodată, că această acțiune nu împiedică libertatea de alegere a omului.

13,49. Un sumar despre răspândirea cuvântului lui Dumnezeu²⁵³ lărgeste perspectiva. Din oraș, evanghelia ajunge la păgânii din regiune. Și pentru Paul istoric, comunitatea fondată într-un oraș devine responsabilă de răspândirea evangheliei în provincie. Este implicit recunoscută opera de apostolat a creștinilor anonimi.

13,50. Reacția „iudeilor” devine acum violentă. Instigând femei influente, ei încearcă să influențeze capii (neprecizați) orașului pentru a obține ca misionarii să fie alungați.

Persecuția nu privește comunitatea care se naște, ci evanghelizatorii: ea provoacă îndepărtarea din oraș și din împrejurimi și deci înaintarea misiunii.

Descrierea se sprijină probabil pe o tradiție²⁵⁴; Luca însă generalizează pentru a da un caracter tipic scenei.

13,51. Conform cu învățătura dată de Isus discipolilor săi (Lc 9,5; 10,11), Paul și Barnaba împlinesc un gest simbolic care indică o separare totală: ruptura de comuniune cu orașul considerat păgân și deci impur²⁵⁵. Adăugarea „împotriva lor” dă acestui gest o valoare a unei judecăți divine.

Dat fiind că la Antiohia Pisidiei există de-acum o comunitate creștină, gestul pare cât se poate de inoportun. Luca însă ține să prezinte misionarii, mai ales pe Paul, în mod exemplar, ca fiind cei care se conformează întru totul exigențelor lui Isus²⁵⁶.

Apostolii urmează calea Sebastei pentru a ajunge la Iconiu, la circa 130 km de Antiohia Pisidiei. Din nou lipsește perspectiva spațio-temporală a călătoriei (lungime, durată, oboseală și pericole).

²⁵³ Verbul caracteristic la impf.; *diapherein* („a duce în partea cealaltă”) are aici sensul de „a răspândi”. Vezi și *Fap* 6,7; 12,24; 19,20.

²⁵⁴ Din punct de vedere istoric, e plauzibil: simpatia femeilor pentru iudaism (vezi Iosif Flaviu, *Bell.* 2,560: aproape toate femeile din Damasc îmbrățișaseră religia iudaică). Persecuția îndurată de Paul la Antiohia Pisidiei își găsește confirmarea într-o tradiție probabil independentă: *2Tim* 3,11. Expulzarea evanghelizatorilor amintește de cea a lui Isus în *Lc* 4,29 (și *Fap* 7,58);

parotrynein („a incita”): *hapax* în Noul Testament; *epegeirein* („a incita împotriva”) se întâlnește încă în *Fap* 14,2 în Noul Testament; *euschêmon* („comportament demn”), în cazul nostru semnifică: nobil, atent, onorabil; *sebomenos* („adorator”), aderent la religia iudaică, probabil simplu „devotat, pios”; *horion* („margine, hotar”), deci *apo* (în loc de *ek*) *tôn hōrion* = de la teritoriul orașului; *ekballein*: „a arunca afară”, implică o acțiune violentă.

²⁵⁵ *BILL* 1, 571.

²⁵⁶ *ektinassein* („a mișca”), ca și *koniortos* („pulbere”), în Noul Testament se citește doar în textele despre condamnarea lui Isus: *Mt* 10,14; *Mc* 6,11; *Fap* 13,51; 18,6 (*Lc* 9,5 și 10,11 utilizează, respectiv, *apotinassein* și *apomassein*).

13,52. Ultimul cuvânt privește sămânța aruncată care a adus roade: se naște o tânără comunitate cu caracteristicile autenticității: plinătatea bucuriei și plinătatea Duhului Sfânt²⁵⁷.

Această plinătate a Duhului Sfânt, izvor de bucurie creștină, poate să fie pusă în raport cu persecuția (*Lc* 6,23; *Fap* 5,41; 13,48; cf. *1Tes* 1,6): a experimenta bucuria în persecuție e un dar al Duhului Sfânt²⁵⁸. G. Betori pune ideea libertății în relație cu natura escatologică a darului Duhului și ca o calificare a caracterului de putere ce inundă destinatarii în vederea vestirii²⁵⁹.

Versetul este redacțional și conferă scenei o notă finală pozitivă.

²⁵⁷ Sunt motive tipic lucane: bucuria (v. 48): *Fap* 8,8; 15,3; 16,34; *Lc* 1,58; 2,10; 13,17; 19,6; plini de Duhul Sfânt: *Fap* 2,4; 4,31; 6,5; cf. 8,17; 9,31; 10,44s; 13,2;

mathêtês („discipol”), sinonim cu „creștin”: vezi *Fap* 6,1. Verbul *plêroun* („a umple”) face parte din vocabularul lucan.

²⁵⁸ G. Schneider, Zmijewski. În context, totodată, persecuția atinge misionarii, nu comunitatea.

²⁵⁹ În *Riv. Bib.* 35,1987,436; vezi și A. BOTTINO, în *RSB* 2, 1990, 96.

CAPITOLUL 14

4. Paul și Barnaba la Iconiu: *Fap 14,1-7*

¹ Tot la fel, și în Iconiu au intrat în sinagoga iudeilor și au vorbit în așa fel încât o mare mulțime dintre iudei și dintre greci a crezut. ² Dar iudeii care nu au crezut i-au stârnit pe păgâni și le-au tulburat mințile împotriva fraților. ³ Totuși, au rămas mult timp și predicau cu îndrăzneală în Domnul, care dădea mărturie despre cuvântul lor prin harul său, îngăduind să se facă prin mâinile lor semne și minuni. ⁴ Mulțimea din cetate s-a dezbinat: unii erau cu iudeii, iar alții cu apostolii. ⁵ Dar când păgânii și iudeii, împreună cu conducătorii lor, făceau planuri ca să-i maltrateze și să-i bată cu pietre, ⁶ ei și-au dat seama și au fugit în cetățile Licaoniei, la Listra și Derbe și în împrejurimi. ⁷ Acolo au predicat evanghelia.

Unitatea literară e delimitată de indicațiile geografice – mutările (*Fap 13,51; 14,1 și 14,6*) și șederea la Iconiu – și de motivul predicării (*Fap 14,1.7*).

Iconiu, la circa 140 km de Antiohia Pisidiei, e legat de aceasta din urmă prin via Sebaste (Augusta). Situat în câmpia Licaoniei, orașul aparținea provinciei Galația încă din 25 î.C. și era *colonia* romană începând cu Augustus. Populația autohtonă era constituită din frigieni mai mult sau mai puțin elenizați. „În secolul I se putea localiza Iconiu în Galația, în Licaonia sau în Frigia, în funcție de punctul de vedere considerat”¹. Se pare că în orașul însuși ar fi existat două comunități civile distincte: o *colonia* romană și un *polis* grec².

Lectura acestor versete dă impresia că Luca reia în formă sumară schema prezentă în relatarea din Antiohia Pisidiei (*Fap 13,14-52*):

- predicarea în sinagogă;
- succesul și opoziția;
- persecuția;
- fuga în alte orașe și deci largirea misiunii.

La aceasta trebuie adăugat aspectul „vag” (Haenchen, Conzelmann, Roloff) al narațiunii, care nu menționează niciun episod concret. Haenchen conchide că Luca, pornind de la numele de Iconiu, a construit întreaga scenă ca punte între relatările importante din Antiohia Pisidiei și Listra: o depresiune între doi munți³. Din punct de vedere literar, redactorul umple în acest fel lacuna de informație între cele două relatări, ale primei și ale ultimei etape a misiunii în Asia Mică, și în același timp pregătește relatarea din Listra.

¹ J. TAYLOR, *op. cit.*, 168.

² *Ibid.*

³ HAENCHEN, 364.

Mai mult, liber de tradiții, autorul sacru dă o imagine tipică și generalizantă despre cum vede el desfășurarea misiunii pauline în diferitele etape⁴.

Cercetarea exegetică actuală tinde să fie mai puțin pesimistă față de *Redaktionsgeschichtliche Schule*. Chiar dacă relatarea poartă puternic amprenta redactorului, nu lipsesc indicii că el a avut la dispoziție unele tradiții⁵:

- etapa la Iconiu (2Tim 3,11) cu persecuția (cf. 2Cor 11,24s; 2Tim 3,11);
- titlul de „apostoli” (v. 4) dat lui Paul și Barnaba, în contrast cu viziunea lucană;
- ordinea vv. 2 și 3 apare ca incoerentă;
- menționarea fugii la Listra și la Derbe (v. 6).

Cu totul redacțional, în schimb, se prezintă v. 3, care apare ca o introducere lucană, ce împarte episodul în două unități:

- vv. 1-3 redau succesul predicării misionare, în ciuda opoziției unor iudei;
- vv. 4-7 relatează persecuția și fuga apostolilor⁶.

În carte, vv. 1-7 nu sunt o simplă repetiție sumară a schemei narative precedente. Misiunea se desfășoară acum mai explicit în favoarea „grecilor” (v. 1), și nu în prezența „temătorilor de Dumnezeu”. Luca introduce v. 3 tocmai pentru a arăta că misiunea la păgâni e voită de Dumnezeu în ciuda opoziției iudaice, după cum arată semnele divine: miracolele și *parresia* apostolică. Misiunea paulină se desfășoară în continuitate istorico-salvifică cu activitatea lui Isus, a Celor Doi-sprezece, a lui Ștefan și a lui Filip⁷.

14,1. Paul și Barnaba ajung deci în importantul nod stradal și centru comercial din Iconiu (astăzi Konya) și, ca la Antiohia Pisidiei, merg în sinagogă⁸.

Predica lor are succes și mulți iudei și „greci”⁹ îmbrățișează credința; cititorul presupune că Luca se referă la „temătorii de Dumnezeu” prezenți în sinagogă, chiar dacă naratorul trasează un cadru general al misiunii în Iconiu.

⁴ Haenchen, G. Schneider II, 149; munca redacțională arată cum își imaginează Luca desfășurarea misiunii pauline (K. Kliesch, 154); pentru Barrett (p. 664), Fap 14,1-7 are aceeași importanță în structura cărții ca sumarele Fap 2,42-47; 4,32-35 etc.; arată cum înțelege Luca mișcarea creștină primară.

⁵ Se poate discuta despre consistența acestor tradiții: un itinerar (Dibelius), o dare de seamă antiohenă a misiunii (Roloff, R. Pesch) sau doar unele informații (Schille, Weiser, Zmijewski).

⁶ R. PESCH, 50s; ZMIJEWSKI, 524.

⁷ R. PESCH, 52; ZMIJEWSKI, 525.

⁸ Construcția e lucană: inițialul *egeneto* + inf. + ac: Fap 4,5; 9,3.32.37; 14,1; 19,1; 21,1.5; 27,44; 28,8.17; *kata to auto* se poate traduce „împreună” (ca expresie *epi to auto*: Fap 2,47), dar nu se înțelege atunci de ce Luca ține să sublinieze că apostolii merg împreună în sinagogă. Contextul sugerează mai degrabă traducerea: „asemănător”, care poate avea două sensuri diferite: „după obiceiul lor” (cf. *kata to eiōthos* în Fap 17,2; și expresia la pl.: *kata ta auta* în Lc 6,23.26; 17,30) sau: „cum se petrecu în relatarea precedentă”; *houtōs* („așa”) poate avea sensul de „ca de obicei” (G. Schneider, Zmijewski); dar *houtōs* + *hōste* e clasic (HERODOT, 7,174) cu sensul de „până la” (Barrett); *poly plēthos* („mare mulțime”): Lc 23,27 cf. Lc 5,6; 6,17; Fap 17,4; Inf. aor. *pisteusai* are valoare ingresivă: „a deveni credincios”; textul occidental folosește inf. prez., pe care Delebecque (*Les deux Actes des Apôtres*, cit., 90) îl traduce: „a înrădăcina credința”; D scrie și pron. *auton* la sg. (în loc de *autous*, pl.): atenție exclusivă pentru Paul.

⁹ „Iudei și greci” (o expresie prezentă în scrisorile pauline): Fap 18,4; 19,10.17; 20,21; predica în sinagogă înaintea iudeilor și grecilor: Fap 18,4. Pasaje legendare despre Paul la Iconiu se citesc în *Faptele lui Paul și Tecla* (Henneke II, 243ss).

14,2. Vestirea evangheliei nu lasă indiferenți. Începe o opoziție din partea iudeilor rămași închiși mesajului creștin¹⁰, care se străduiesc să trezească sentimente ostile împotriva „păgânilor” (*ethnê*); tentativa iudeilor putea să se adreseze fie „temătorilor de Dumnezeu” pentru a-i convinge să rămână fideli sinagogii, fie păgânilor cunoscuți ai orașului pentru a-i determina să-i alunge pe apostoli, repetând ceea ce s-a relatat în *Fap* 13,50. Oricum, Luca nu absolutizează: nu toți iudeii și păgânii se convertesc (chiar dacă autorul subliniază numărul mare de convertiți) și nu toți iudeii se opun predicării creștine.

Totodată, persecuția este un element inevitabil și se adresează împotriva „fraților”. Dat fiind faptul că după o primă întâlnire în sinagoga din Iconiu nu se poate încă vorbi de o comunitate constituită, se pot identifica „frații” cu Paul și Barnaba¹¹. Luca însă are în minte o situație tipică și nu vrea să descrie începuturile comunității din Iconiu. „Frații” însă sunt mai degrabă membri ai acelei comunități.

14,3. Firul narativ este întrerupt: șederea prelungită a lui Paul și Barnaba (v. 3) este puțin probabilă drept consecință a persecuției puse în act de iudei (v. 2)¹². Nu este, totodată, cazual faptul că redactorul introduce un cadru tipic al predicării misionare într-un context de persecuție, element constant într-o activitate marcată de acțiunea lui Dumnezeu („semne și minuni”): experiența specială a prezenței divine în munca misionară „nu dă niciun privilegiu de extrateritorialitate sau vreun pașaport misionarilor...”¹³

¹⁰ *apeithêsantes* înseamnă „neascultători” și în LXX verbul e folosit adesea pentru a indica o revoltă a poporului împotriva lui Dumnezeu (*Lev* 26,15; *Num* 11,20; *Dt* 1,26; 9,7.23.24 etc.) (vezi L.T. Johnson). În cazul nostru, termenul îi indică pe cei care rămân necredincioși și se opune celor care „ascultă în credință” (*Fap* 6,7) (*Beg.* IV, 161);

epegeirein („a ridica, a ațâța”; și în *Fap* 13,50 în *Noul Testament*) are *tas psychas* drept compl. obiect direct; *kakoun* („a face dur” = „a înăspri”): *Fap*: 5; *1Pt*: 1 în *Noul Testament* (cf. *Ps* 105,32 LXX); „a face rele sufletele”: construcția e dificilă.

Textul occidental reelaborează mult (și stângaci) pentru a armoniza cu v. 3 și prezintă acțiunea iudeilor în v. 2 ca o primă persecuție distinctă de cea care va duce la fuga apostolilor. Text: „Suspuși sinagogii iudeilor și capii sinagogii au provocat o persecuție contra celor drepti (DELEBECQUE, *op. cit.*, 90, traduce: «contra dreptului» = injust) și au înăspriț inimile păgânilor contra fraților. Dar Domnul a dat imediat pace”.

¹¹ Așa, Roloff, Zmijewski; vezi critica lui R. Pesch, *in loco*.

¹² Trebuie presupus la începutul v. 3 un „cu toate acestea”, care nu este în text. Se poate căuta un motiv logic pentru a explica șederea apostolilor: ei prelungesc șederea lor pentru a-i susține pe frații persecutați. Dar aceasta nu pare să corespundă gândirii redactorului. Introducerea v. 3 e datorată faptului că Luca vrea să repropună schema prezentă în *Fap* 13,44-52? Alăturarea v. 3 la v. 2 obține, oricum, un paralelism de contrast între ostilitatea iudeilor contra fraților, pe de o parte (v. 2), și mărturia lui Dumnezeu în favoarea lor, pe de altă parte (v. 3) (G. Schneider II). E posibil ca Luca să vrea să evite o impresie negativă în cititor și să sugereze că misionarii nu fug în fața primei dificultăți, ci rămân până la extrem (Roloff). Mai puțin probabil ca lungă ședere să fie datorată, pentru Luca, necesității de a fonda o comunitate: o Biserică, de fapt, nu se naște într-o zi! Redactorul însă nu pare să ia în considerare această necesitate, dat fiind faptul că, în general, dă impresia de o ședere de scurtă durată.

¹³ R. FABRIS, 419.

Motivele și stilul sunt redacționale¹⁴; caracteristica predicării o reprezintă libertatea și franchețea de vorbire, mai ales într-o situație de pericol¹⁵: curajul care are fundamentul său în încrederea pusă în Domnul¹⁶. Dumnezeu însuși, de fapt, susține proclamarea anunțului cu semne și minuni¹⁷: o confirmare a adevărului mesajului, dar și o garanție de asistență pentru evanghelizatori. Dumnezeu este deci autorul prim al misiunii (cf. Fap 14,27).

Paralelismul cu Fap 5,12 e semnificativ: Dumnezeu acționează prin mâna lui Paul și Barnaba cum a făcut cu Cei Doisprezece. Există deci o continuitate cu colegiul apostolic, Biserica începuturilor și cei care sunt la originea Bisericii păgânocreștine a timpului posterior.

14,4. Versetul ar fi urmarea logică a v. 2. „Cuvântul de har” provoacă diviziunea în populația orașului¹⁸. Cele două părți opuse sunt identificate în iudei și în apostoli; scena rămâne tipică și nu prezintă fapte concrete.

În mod excepțional, Luca atribuie aici și în v. 14 titlul de „apostoli” lui Paul și Barnaba, titlu mereu rezervat Celor Doisprezece în restul cărții. Cum trebuie înțeleasă această excepție? Soluțiile propuse sunt diferite:

– A vorbi de o glosă posterioară sau a considera v. 4 ca indicație a unei funcțiuni, bazându-se pe faptul că titlul lipsește în textul occidental al v. 14, nu convinge; nu se poate elimina titlul în aceste versete.

– E o scăpare din vedere sau o neatenție a lui Luca în a transcrie un izvor¹⁹.

¹⁴ Evidentă imitarea stilului biblic: „cuvântul harului” (gen. ebraic), binomul „semne și minuni”, expresia „prin mâna lui”. Versetul, prin stil și formulare, trebuie alăturat în special cu Lc 4,22; Fap 5,12 și 20,32; *hikanon chronon* („mult timp”): Lc 8,27; 20,9; 23,8; Fap 8,11; 27,9 (*hikanos* e un adj. drag autorului Faptelor: de 18 ori); *men oun*, ca formulă de tranziție, e frecventă în Fapte: Fap 1,6; 2,41; 5,41; 8,4.25 etc.; *diatribein* („a rămâne”): Fap: 8; In: 1 în Noul Testament; pentru a exprima șederea apostolilor într-o comunitate: Fap 15,35; 16,12; 20,6; 25,6.14; *parrēsiazesthai* („a vorbi sau a acționa franc”): de 7 ori în Fapte; încă de 2 ori în Paul, în Noul Testament; *martyrein* + *epi* nu e o construcție lucană (care pune dativul după verb); prep. *epi* a fost introdusă probabil sub influența lui *epi tô(i) kyriô(i)* care precede (Haenchen); e, oricum, omisă de principalele mss. (P74, Vaticanus, Sinaiticus correcto etc.); *ho logos tes charitos* („cuvântul harului”), ca în Fap 20,32, cf. Lc 4,22, indică proclamarea care vestește bunăvoința (*charis*) lui Dumnezeu manifestată în Cristos în favoarea oamenilor și, în același timp, oferă această mântuire celui care o primește. Binomul tradițional (2Cor 12,12) „semne și minuni” e frecvent în Fapte în raport cu activitatea misionară: Fap 2,22.43; 4,30; 5,12 etc.

¹⁵ Fap 9,27s; 13,46; 18,26; 19,8; 26,26 (Haenchen).

¹⁶ A vorbi cu franchețe *epi tô(i) kyriô(i)* ar putea fi tradus și: a vorbi despre Dumnezeu drept conținut al discursului; dar contextul nu favorizează această traducere. Cine e „Domnul”? Incert (Haenchen), Cristos (Rolloff); de preferat „Dumnezeu” (G. Schneider, R. Pesch, Zmijewski), dată fiind expresia „cuvântul (= Domnului) harului său”; *harul* e, de fapt, atribuit lui Dumnezeu, iar Cristos îl manifestă.

¹⁷ Vezi L. Tosco, *op. cit.*, 175-177.

¹⁸ *plêthos* are acum sensul de populație (toți locuitorii unui oraș), și nu sensul generic de „mulțime”. Expresia ar putea să se refere la adunarea plenară a orașului (PLATON, *Apol.* 31c); *schizein* („a divide”), în sens figurat, e lucan (și în Fap 23,7 în Noul Testament); lucană e și construcția clasică *hoi men... hoi de*. Textul occidental precizează: „alții, puternic uniți de cuvântul lui Dumnezeu...”.

¹⁹ Vezi DÖMER, *op. cit.*, 131, nota 120. Barrett consideră că este vorba despre material care nu este complet revăzut de autor și care nu reflectă cu adevărat punctul său de vedere (*The Acts of the Apostles*, în *N.T. Essays*, London 1972, 80s).

– G. Schneider²⁰ interpretează v. 4 în felul următor: unii aderă la partidul iudeilor, alții la cauza apostolilor (adică a Celor Doisprezece) reprezentați de Paul și de Barnaba; „apostoli” ar conserva în acest caz sensul strict pe care îl are în întreaga operă.

– Luca ar utiliza numele comun „apostol” în sensul de „trimis”, și nu ca titlu (ipoteza nu merge însă pentru v. 14).

– Luca nu e încă sclavul limbajului și dă în mod excepțional, în *Fap* 14,4.14, un sens mai amplu la cuvântul „apostol” = misionar (dintotdeauna prezent în tradiție)²¹.

– Ipoteza mai probabilă: Luca urmează un izvor și, mai precis, o tradiție antiohenă care dădea titlul de „apostol” misionarilor itineranți trimiși de comunitate²²; dacă titlul va fi absent în continuarea *Faptelor* este pentru că Paul nu va mai fi trimis ca misionar la Biserica din Antiohia²³.

Ultimele două soluții presupun că Luca nu se simte legat de propria concepție de „apostol” (*Fap* 1,21s)... la care, totodată, rămâne coerent fidel pentru restul *Faptelor*²⁴!

Dacă Luca menține titlul de „apostol” pentru Paul și Barnaba, înseamnă că el îi pune pe același plan cu Cei Doisprezece? Desigur, autorul conservă distincția (poziția Celor Doisprezece ca punte între Isus istoric și Biserică e unică), dar, sub diferite aspecte, Paul și Barnaba sunt și asemănători cu ei: precum Cei Doisprezece, Paul e trimis direct de Isus înviat și are autoritatea de a întemeia Biserici acolo unde Cei Doisprezece nu au desfășurat un minister misionar²⁵.

14,5. Incitarea iudeilor increduli are succes: împreună cu păgânii cucerți la cauza lor, planifică o acțiune violentă împotriva lui Paul și Barnaba²⁶ și reușesc să convingă și capii²⁷. Luca rămâne în cadru generic; probabil, se gândește la un linșaj al apostolilor – asemănător cu cel al lui Ștefan –, sub acuza de blasfemie (pedeapsă tipic iudaică)²⁸.

²⁰ *Die Zwölf Apostel als Zeug*, în *Lukas, Theologe der Heilsgeschichte*, cit., 72.

²¹ Așa, J. Dupont, *L'apôtre comme intermédiaire du salut*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 115s; *idem* Marshall, Lüdemann (p. 165), Tosco (*op. cit.*, 188, nota 224).

²² Roloff, Weiser, Mussner, Schille, George, R. Pesch. Pentru Haenchen, Conzelmann, G. Schneider, titlul era prezent doar în v. 14 și a fost anticipat de redactor în v. 4: nu face decât să mute problema. Pentru George (A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 380), Luca se folosește de titlu, luat din ambientul antiohen, pentru a sublinia rolul lui Paul și Barnaba ca fondatori de comunități.

²³ Ar fi de așteptat ca Luca să folosească titlul cel puțin în relatările despre chemarea lui Paul.

²⁴ G. Schneider (I, 115) afirmă că folosirea titlului, în *Fap* 14,4.14, servește ca punte între conceptul paulin și cel lucan propriu-zis.

²⁵ Vezi L. Tosco, *op. cit.*, 188, nota 224; pentru Zmijewski, cu acest titlu, Luca îl pune în paralel pe Paul și Cei Doisprezece; și deci „apostol” în *Fap* 14,4.14 are sens puternic de „apostol al lui Isus Cristos”, mai degrabă decât cel comun de „trimis”.

²⁶ *hormê* poate indica o mișcare (impuls) necontrolată, violentă, înainte de a trece la acțiune, sau planificarea unui complot (se citește și în *Iac* 3,4 în Noul Testament).

²⁷ Construcția frazei nu permite să se stabilească cu certitudine dacă *autôn* se referă doar la capii iudeilor sau îi include și pe cei ai orașului (*ethnôn*).

²⁸ *hybrizein*: a trata cu răutate: *Lc* 11,45; 18,32 dif. *Mc* 10,34; și *Mt* 22,6 și *1Tes* 2,2 în Noul Testament; *lithobolein* („a lapida”) ca *lithazein*. Menționarea capilor, a lapidării și a unei mișcări violente amintește îndeaproape de martirul lui Ștefan.

14,6-7. Paul și Barnaba află de complot²⁹ și prin fugă reușesc să evite pericolul; Luca autorul, cel puțin, o presupune; tradiția din 2Tim 3,11 e mai puțin optimistă!

„Normal, în *Fapte*, persecuția nu e evitată cu un miracol, ci cu fuga (Fap 9,23-25; 13,50s; 14,5.19s; 22,18)”³⁰. Dar fuga, la rândul său, este înțeleasă ca ascultare de un ordin al Domnului (Lc 9,5; 10,10)³¹ și se transformă în apostolat (v. 7).

Paul și Barnaba desfășoară misiunea lor în Licaonia, în orașele Listra (sau Listri) și Derbe și de acolo în regiunile înconjurătoare³². După Luca deci, Iconiu nu se află în Licaonia; literatura și inscripțiile din secolul I confirmă, de fapt, că populația considera Iconiu situat în Frigia, chiar dacă din punct de vedere geografic se afla în Licaonia și politic era legat de provincia romană a Galației; locuitorii vorbeau dialectul Frigiei³³.

Menționarea din Derbe nu trebuie să fie considerată o anticipare redacțională³⁴: e un indiciu al unui izvor (un itinerar) la dispoziția relatorului.

5. Paul și Barnaba la Listra: Fap 14,8-20

⁸ În Listra zăcea un om fără vlagă în picioare, un olog din sânul mamei sale, care nu umblase niciodată. ⁹ El l-a auzit pe Paul vorbind. Acesta, privindu-l cu atenție și văzând că are credință pentru a fi salvat, ¹⁰ i-a zis cu glas puternic: „Ridică-te! [Stai] drept pe picioarele tale!” El a sărit și a început să umble. ¹¹ Văzând mulțimile ceea ce făcuse Paul, au strigat în graiul lor licaonian, zicând: „Zeii cu chip de om au coborât la noi!” ¹² Pe Barnaba îl numeau Zeus, iar pe Paul, Hermes, pentru că el era purtătorul de cuvânt. ¹³ Preotul lui Zeus de la intrarea cetății, aducând tauri și ghirlande la porți, voia, împreună cu mulțimile, să aducă jertfă. ¹⁴ Auzind aceasta, apostolii Barnaba și Paul și-au sfâșiat hainele și au alergat în mulțime, strigând: ¹⁵ „Oameni [buni], de ce faceți acestea! Și noi suntem niște simpli oameni ca și voi. Noi vă aducem vestea cea bună, ca să vă întoarceți de la faptele acestea fără sens la Dumnezeu cel viu, care a făcut cerul, pământul și marea și toate câte sunt în ele. ¹⁶ În generațiile trecute, el a permis ca toate neamurile să meargă pe căile lor, ¹⁷ deși n-a încetat să dea mărturie prin binefacerile [sale], dând ploi din ceruri și anotimpuri roditoare, săturând cu hrană și bucurie inimile voastre”. ¹⁸ Și, spunând acestea, cu greu au liniștit

²⁹ *synidein*: normal, „a vedea împreună” și „a-și da seama” (Fap 12,12); *katapheugein* („a fugi într-un loc oarecare, a se refugia”) și în *Evr* 6,18, dar în sens figurat; sensul propriu se întâlnește în LXX: *Lev* 26,25; *Dt* 4,42 (vezi G. SCHNEIDER, *in loco*).

³⁰ L. TOSCO, *op. cit.*, 192. Exegetul observă că lui Luca îi place să conjuge puterea taumaturgică a misionarilor („semne și minuni”, în v. 3) și prezența încercării, a martiriului: „în fond, e destinul lui Isus cel care este reprodus de personajele apostolice din *Fapte*” (p. 192). Clar, pentru Luca, apostolul nu aparține categoriei *anêr theos*.

³¹ Kürzinger, Zmijewski. În v. 7, de notat construcția perifrastică (part. + verb *a fi* la imperf.) ce sugerează o predicare prelungită.

³² *perichôros* (subînțeles *gê*): împrejurimile sau câmpia; apare doar aici în *Fapte*, dar de 5 ori în *Evangelhie* (și în *Mt*: 2; *Mc*: 1 în Noul Testament). Câmpia (podis) licaonică e înconjurată de Cilicia și de lanțul Taurus (la sud), de Capadocia (la orient), de regiunea galată (la nord) și de Frigia-Pisidia (la occident).

³³ Pentru discuție, vezi BRUCE, *in loco*; J. TAYLOR, *op. cit.*, 171-173.

³⁴ Contra Haenchen, Conzelmann, G. Schneider. Pe bună dreptate, Schille observă că Luca apoi nu relatează nimic despre Derbe.

mulțimile ca să nu le aducă jertfă. ¹⁹ Dar au ajuns niște iudei din Antiohia și din Iconiu, care au convins mulțimile, și, bătându-l pe Paul cu pietre, l-au târât în afara cetății, crezând că murise. ²⁰ Dar când ucenicii s-au adunat în jurul lui, el s-a ridicat și a intrat în cetate. A doua zi, a plecat împreună cu Barnaba spre Derbe.

Paul și Barnaba ajung la Lистра (Listri)³⁵, apoi la Derbe; însă înainte de a continua, istoricul face un pas înapoi și se întoarce la Lистра. Unitatea literară a vv. 8-20 se găsește delimitată deci de dubla menționare a acestui oraș (vv. 6 și 21).

Etapă la Listra semnifică un progres în misiunea apostolilor: pentru prima oară, Paul și Barnaba nu se adresează păgânilor „temători de Dumnezeu”, ci păgânilor adevărați, nelegați de o sinagogă³⁶, departe de monoteismul iudaico-creștin.

Mai precis, impactul predicatorilor creștini este cu păgânismul popular³⁷ și cu problemele pe care el le ridică pentru misiune. Dat fiind faptul că pentru populație granițele dintre om și divinitate sunt puțin definite, cum putea fi exercitată puterea taumaturgică (inerentă activității misionare) fără să fie înțeleși greșit? Trebuie păstrată și mărturisită acțiunea lui Dumnezeu în evanghelizator și afirmată cu fermitate totală distincția față de acesta din urmă de divinitate: apostolul-taumaturg e un om ca ceilalți.

Această problematică și răspunsul care este dat cu referire la ea constituie argumentul principal al episodului, adică permite să se vadă că atenția e îndreptată nu atât asupra miracolului în sine și nici spre discursul din vv. 15-17, înțeles ca expunere a kerygmei pentru păgâni, cât asupra episodului apoteozei (vv. 11-13): miracolul (vv. 8-10) servește la a introduce și la a motiva un asemenea episod și discursul (vv. 15-17) pentru a da răspunsul creștin la problematica pe care el o pune în evidență. Vindecarea șchiopului, reacția mulțimii, contra-reacția lui Paul și Barnaba (vv. 14-15ab) și discursul (vv. 15cd-17) sunt deci bine legate și formează prima parte a întregului.

Cea de-a doua parte e constituită din vv. 19-20: ele apar puse unul lângă altul, fără legătură logică cu contextul, ci, mai ales, în linie cu scena din *Fap* 13,50-52 și *Fap* 14,5-7.

În stadiul actual, *Fap* 14,8-20 este o compoziție lucană. Autorul relatează șederea lui Paul și Barnaba la Listra în stilul episodic caracteristic istoriografului; nu suntem deci în prezența unei dări de seamă despre nașterea comunității din Listra sau a unei descrieri despre viața sa și organizarea pentru a informa cititorul

³⁵ În v. 6, Luca scrie *Lystra* (sg. fem.), în v. 8, *Lystrois* (dat. pl. neutru al lui *Lystra*) (BLASS, n. 57).

³⁶ Nicio menționare a iudeilor la Listra din partea lui Luca, chiar dacă se presupune existența lor (*Fap* 16,1). Oricum, iudeii la Listra erau puțini și fără sinagogă; arheologia nu a dat niciun indiciu al unei prezențe iudaice în oraș (vezi J. TAYLOR, *op. cit.*, 177).

³⁷ O arată:

- predicarea la *Listra*, mic oraș de câmpie pe calea Sebaste, dar nu legată cu marele drum comercial vest-est;
- faptul că locuitorii se exprimă în dialect licaonic, deci într-o limbă barbară, care nu e greacă;
- episodul relatat în vv. 11-13, care trimite cu gândul la lumea de la țară, lipsită de instruire și deci foarte superstițioasă.

Întâlnirea credinței cu păgânismul cult se va petrece, în relatarea *Faptelor*, la Atena.

despre aceasta. Prin exemple și diferite informații, Luca vrea să ofere mai degrabă o învățătură despre misiune.

Regăsim particularitățile sale stilistice și terminologice, ca și tensiunea dramatică, *suspense*-ul de la început până la sfârșit, caracteristică a artei narative lucane.

Haenchen³⁸ a pus în lumină această tehnică necesară pentru a construi o relație coerentă în ochii cititorului: la început, Luca nu explică discursul apostolilor ascultat de olog; dacă ar fi făcut-o, reacția ulterioară a mulțimii ar fi fost în afara locului, dat fiind faptul că fondul discursului era, fără îndoială, identic cu cel din vv. 15-17 (afirmarea monoteismului care îndepărtează ascultătorii de a aduce cult apostolilor); faptul că mulțimea se exprimă în licaonică (v. 11), cauza neînțelegerii misionarilor a celor petrecute, iar aceasta, cu scopul narativ de a crea timpul necesar pentru a conduce taurii și a pregăti scena sacrificiului.

Totodată, ca de fiecare dată, Luca reelaborează materialul preexistent. Considerăm următoarele scene:

1. Relatarea vindecării ologului (vv. 8-10) e scurtă și urmează structura tradițională a relatărilor de miracol³⁹. Ea e foarte asemănătoare vindecării șchiopului prin lucrarea lui Petru în Fap 3,2-10: paralelism intenționat între Petru și Paul? Se discută despre aceasta⁴⁰. Redactării îi poate fi atribuită tema ascultării și a credinței ologului: folosește la a lega relatarea de miracol de *leitmotiv*-ul misiunii (predicarea lui Paul) care străbate Fap 13-14.

2. Reacția mulțimii (vv. 11-13) pentru ceea ce consideră o epifanie a divinității era deja legată de relatarea miracolului în tradiția prelucană⁴¹, la care imprimă

³⁸ *Op. cit.*, 371ss.

³⁹ Descrierea gravității răului; intervenția taumaturgului care privește fix ologul; tema credinței; taumaturgul se exprimă cu autoritate; demonstrația vindecării; reacția celor prezenți, în cazul nostru, special dezvoltată (poate fi considerată o scenă de sine stătătoare) (R. Pesch II, 55).

⁴⁰ Contactele verbale (vezi A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 155):

Fap 3

v. 2: *kai tis anêr*

chôlos

ek koilias mêtros autou

v. 4: *atenisas Petros eis auton*

...eipen

v. 8: *exallomenos... periepatei*

Fap 14

v. 8: *kai tis anêr*

chôlos

ek koilias mêtros autou

v. 9: *atenisas autô(i)*

...eipen

v. 10: *hêlato kai periepatei*.

Tema credinței, absentă în relatarea vindecării din Fap 3, reiese în discursul lui Petru redat în același capitol (Fap 3,16). După unii (Conzelmann, Haenchen, G. Schneider, Barrett), convergența dintre cele două relatări e datorată genului narațiunii (formă și stil convenționale). E mai probabil însă să fie voite contactele: expresia „încă din sânul mamei sale” din Fap 14,8 (care se întâlnește lit. în Fap 3,2) pare o adăugire importantă în textul nostru (WEISER II, 345) pentru a pune în paralel primul miracol al lui Petru cu cel al lui Paul. Schmithals (p. 132) explică valoarea teologică a acestui paralelism: „Incontestabila importanță (a lui Paul) pentru comunitatea (păgâno-)creștină nu îl separă de tradiția lui Isus înrădăcinată în Israel și transmisă de cei doisprezece apostoli, ci din contră, derivă din ea”.

⁴¹ Vezi WEISER II, 345 (contra Haenchen). Scena nu poate avea existență proprie; se explică doar ca reacție la un fapt extraordinar, vindecarea ologului (Rolloff). Și ordinea „Barnaba-Paul” în vv. 12 și 14 (care nu corespunde tendinței redacționale de a-l numi pe Paul primul) ar putea fi un indiciu

pecetea lucană. Mitul divinităților care asumă forme umane și vizitează oamenii are, de fapt, patria sa în pământul Frigiei. În acea regiune e amplasată istoria lui Filemon și Baucis, care îi primesc în casa lor pe Iovis și Mercur (= Hermes), apăruiți în haină umană, mit reluat de Ovidiu în *Metamorfoze* (8,611-724). Diferite elemente prezente în *Fapte* provin cu toată probabilitatea de la tradiții locale din Licaonia-Anatolia⁴². S-ar putea deci să se fi născut în acea zonă o legendă despre apostoli, în care Barnaba desfășura încă rolul de protagonist (Zeus) și Paul era considerat aghiotantul său (Hermes). Luca, în schimb, va pune în evidență rolul lui Paul ca predicator (Hermes, portavocea lui Zeus)⁴³.

E dificil ca reacția mulțimii față de Paul și Barnaba, așa cum e descrisă, să se fi petrecut întocmai. Ea servește de contrast pentru a pune în evidență răspunsul apostolilor: refuzul absolut de a fi considerați divinități. Din punct de vedere istoric, existența unor propagandiști religioși, magi și taumaturgi itineranți, mai mult sau mai puțin șarlatani, era un fenomen prea des pentru a face plauzibilă identificarea apostolilor cu divinități din panteonul regional, fie chiar și din partea oamenilor superstițioși și gata pentru idolatrie⁴⁴. Episodul, mai mult decât divinizarea oamenilor, dezvoltă motivul apariției unor divinități determinate în formă umană; și după cum dă mărturie mitul lui Filemon și Baucis, e un motiv care corespunde bine miturilor regiunilor Frigiei. Aceste relatări locale au putut inspira tradiția noastră prelucană.

3. Reacția apostolilor (vv. 14-15ab) și scurtul discurs care urmează (vv. 15cd-17) aparțineau probabil tradiției precedente, chiar dacă reelaborată de redactor⁴⁵.

Reiese din reacția lui Paul și Barnaba atitudinea fermă și tipică a monoteismului iudaic și creștin în fața comportamentelor și mentalităților care nu respectau granițele dintre divin și uman: chiar dacă Dumnezeu poate acționa prin oameni, omul lui Dumnezeu rămâne mereu doar om.

de tradiție, ca și titlul de „apostoli” atribuit atât unuia, cât și celuilalt în v. 14. Din partea sa, Luca nu inventează legende.

⁴² Vezi studiul lui C. Breytenbach, *Zeus und der lebendige Gott. Anmerkungen zu Apostelgeschichte 14,11-17*, în NTS 39 (1993), 396ss. Tarchu și Ru erau venerați, în epoca imperială, ca Zeus și Hermes, ajutorul său (elenizare a divinităților locale). Înscrieri și material iconografic găsite în împrejurimile Listrei dovedesc legătura dintre Zeus și Hermes și existența cultului și a preoților lui Zeus. Acesta din urmă era venerat ca zeu al timpului (meteorologic) și al creșterii vegetației. Oricum, dacă se dorește descoperirea divinităților locale din spatele figurilor lui Zeus și Hermes, există alte posibilități: Pappas și Men sau cele două divinități masculine Kabeiros (tatăl) și Kadmilos (fiul). Elenistul Luca, totodată, nu este interesat de acest tip de identificări.

⁴³ În mitologia greacă însă, Hermes nu e niciodată prezentat ca portavoce a lui Zeus în prezența acestuia din urmă (J. TAYLOR, *op. cit.*, 180). Luca se poate să se fi gândit la Hermes ca zeul elocinței. Pentru Conzelmann, Lüdemann etc., identificarea lui Barnaba cu Zeus (și a lui Paul cu Hermes) e redacțională. Pentru autorul sacru, Paul este *conducătorul* cuvântului și deci personajul principal; identificarea lui Barnaba cu Zeus e consecutivă și secundară.

⁴⁴ Și în Licaonia era dificil să se confunde cu divinități doi exorciști iudei (Loisy, citat de G. SCHNEIDER II, *in loco*).

⁴⁵ Tradiția transmitea cu greu un discurs neterminat (Barrett). Pe de altă parte însă, scurta relatare a vv. 11-13 cerea un răspuns „creștin”.

Discursul scurt (vv. 15cd-17) anticipează marele discurs din Atena. În conținut, el reia afirmațiile monoteiste și de „teologie naturală” pe care Biserica le-a adunat din sinagoga diasporei⁴⁶. Regăsim motivele obișnuite ale limbajului misionar elen:

- primirea monoteismului cu refuzul idolilor (Dumnezeul cel viu opus lucrurilor deșarte);
- tema lui Dumnezeu creator și conservator al lumii;
- ignoranța oamenilor, scuzabilă, chiar dacă vinovată⁴⁷;
- apelul la convertire.

Sunt de notat, totodată, unele particularități:

– absența kerygmei cristologice: nicio aluzie la Isus și la învierea sa; lipsește, prin urmare, tema judecății (în kerygma creștină, ea era pusă în relație cu parusia lui Cristos: cf. *1Tes* 1,10; *Evr* 6,2);

– dezvoltarea beneficiilor „naturale” pe care Dumnezeu le face în favoarea umanității: ploaia din cer, anotimpurile cu roadele lor. „E interesantă întrebarea de ce autorul *Faptelor* a structurat discursul în așa fel încât el să dezvolte, în v. 17, mărturisirea lui Dumnezeu cel viu și Creator, comună iudaismului și creștinismului, tocmai în raport cu ploaia și fertilitatea care rezultă din aceasta”⁴⁸. Breytenbach deduce din aceasta o tendință anti-Zeus: hrana și fecunditatea provin de la Dumnezeu cel viu, și nu de la Zeus, zeul timpului și al vegetației.

Luca a conservat aceste elemente polemice împotriva cultului local al lui Zeus, care făceau parte din răspunsul prelucrat al misionarilor, legat de episodul precedent drept concluzie a sa. Redactorul va dezvolta kerygma creștină adresată lumii păgâne doar în *Fap* 17. Cu scena din *Fap* 14, „Luca voia doar să ilustreze, în cel mai bun mod posibil, problema de fond care se punea pentru misiune când întâlnea politeismul”⁴⁹.

În timp ce scenele primei părți apar bine legate între ele – și aceasta, deja în tradiție (o „legendă misionară”) –, cea de-a doua parte (vv. 19-20) se desprinde net de complexul literar precedent, ca o unitate de sine. Aceasta explică neașteptata răzgândire a mulțimii față de Paul, o atitudine pe care Luca nu o atenuează, pentru că ea corespunde schemei obișnuite a predicării: contrastul dintre succes și persecuție; destinul apostolului e în același timp glorios și suferind.

După Weiser⁵⁰, este vorba de o scenă compusă de redactor pe baza a *2Tim* 3,11; *2Cor* 11,25. Totodată, dacă localizarea lapidării la Listra nu e arbitrară, autorul

⁴⁶ Vezi *1Tes* 1,9-10; *Rom* 1,19-21; *Gal* 4,8; *Evr* 6,1s. Pentru Vechiul Testament: *Înț* 13; *Ps* 19; 65; 67; *Iob* 38s; *Sir* 39,12-35; *Is* 45,5 etc. La temă, vezi A.-M. Dubarle, *La Manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture*, Lectio Divina 91, Cerf, Paris 1976.

⁴⁷ V. 16 e mai aproape de judecata pozitivă a literaturii sapiențiale despre păgân (vezi *Înț* 13,6s), decât de condamnarea severă a lui Paul în *Rom* 1; pentru Paul, ignoranța oamenilor cu privire la Dumnezeu și la Legea sa e vinovată, semn de neascultare (vezi DUBARLE, *op. cit.*, 141-151).

⁴⁸ C. BREYTENBACH, *art. cit.*, 411s.

⁴⁹ ROLOFF, 215.

⁵⁰ *Op. cit.*, 347; în favoarea unei compuneri lucane a vv. 19-20 sunt, potrivit exegetului, stilul și temele.

sacru a trebuit să aibă alte informații. Zmijewski vorbește de o legendă paulină abreviată și reelaborată de Luca⁵¹.

Dată fiind afinitatea vv. 19-20 cu *Fap* 13,50-52; 14,5-7, prefer să consider aceste versete ca parte a itinerarului și deci să văd în vv. 8-18 o tradiție independentă introdusă de redactor în călătoria misionară, și nu viceversa.

14,8. După informațiile cu caracter general ale sumarului (vv. 6-7), Luca introduce un întreg (vv. 8-18) care începe cu o relatare de vindecare petrecută în orașul Listra⁵².

Relatarea începe cu descrierea infirmului și a infirmității⁵³; nu este menționat numele ologului, nici locul, nici circumstanța. Naratorul insistă, în schimb, asupra gravității răului, cu scopul de a sublinia măreția miracolului și de a face plauzibilă scena cultului adus apostolilor. Clar, relatarea miracolului servește ca *expositio* episodului următor.

Autorul sacru, în schimb, creând un paralelism cu miracolul ologului vindecat prin Petru (*Fap* 3,1-10)⁵⁴ și, mai înainte, cu activitatea lui Isus (*Lc* 5,17-26), arată continuitatea acțiunii salvifice divine începute cu Cristos.

14,9. Versetul e didactic⁵⁵: a arăta legătura dintre predicare-ascultare ca disponibilitate la credință – condiție pentru vindecare-mântuire. Legătura directă dintre ascultare și credință indică faptul că Luca, utilizând verbul *sôzein*, nu se

⁵¹ *Op. cit.*, 532; în acest sens, merg:

- totala răsturnare de situație între v. 18 și v. 19;
- faptul că vv. 19-20 nu sunt în sintonie cu contextul;
- doar Paul e protagonistul scenei.

⁵² La circa 30 km la sud-vest de Iconiu; sub Augustus a devenit colonie militară romană cu titlul de *Colonia Iulia Felix Gemina Lustra* (vezi L. BOFFO, *Iscrizioni...*, cit., 152s; J. TAYLOR, *op. cit.*, 174ss). După fuga de la Iconiu, Barnaba și Paul merg în acest orașel periferic, fără sinagogă, pentru a căuta refugiu acolo.

⁵³ Construcția versetului e dezordonată: *adynatos* („incapabil, infirm, fără forță”) precede indicația *en Lystrois* și poate să se acorde cu *tis anêr* („un om infirm”) sau cu *tois posin* („cu picioarele fără forță”; dat. de relație, în loc de); *tois posin*, la rândul său, poate să se acorde cu *adynatos* („fără forță în picioare”) sau cu verbul *ekatheto* („era așezat pe picioare”). Inițialul *kai tis anêr* ca în *Fap* 3,2, cf. 16,14.

⁵⁴ Difilic de judecat până la ce punct paralelismul, probabil intențional, cu *Fap* 3,2 a influențat descrierea infirmului.

⁵⁵ Variantă textuală pentru verbul „a asculta”: la aor. (*P75, Sinaiticus, Alexandrinus...*), la imperf. (*Vaticanus...*);

atenizein („a privi fix”): verb caracteristic lui Luca, folosit mai ales în context de miracol sau de revelație divină: *Lc*: 2; *Fap*: 10 (încă *2Cor*: 2 în Noul Testament); *atenizein* + dat. apare doar în opera luncană: *Lc* 4,20; 22,56; *Fap* 3,12; 10,4; 23,1 (G. SCHNEIDER II, *in loco*; Tosco, *op. cit.*, 48, nota 231); *echei* (timp prezent ca într-un discurs direct) *pistin tou sôthênai*: gen. cu sens consecutiv (sau final); Paul ar fi folosit prep. *eis to/pros to* (ZERWICK, n. 384; BLASS, n. 400/2).

Textul occidental adaugă: *hyparchôn en phobô(i)* („fiind în stare de frică”), scoate succesivul pron. rel. și pune în locul său: *Paul* ca subiect a ceea ce urmează. Part. prez. *hyparchôn* nu concordă bine cu situația care precede; tema fricii (= teamă religioasă) e adăugată de *D* și în *Fap* 16,35 (vezi C.M. MARTINI, *La tradition textuelle des Actes des Apôtres*, în *Les Actes des Apôtres*, ed. J. KREMER, cit., 30).

gândește doar la vindecarea fizică, ci și la sănătatea spirituală, la mântuirea adevărată care are ca semn vindecarea⁵⁶.

Nu era oportun, din motive narative, să se redea conținutul discursului lui Paul: ar fi fost în afara locului, dată fiind scena ulterioară. Naratorul presupune și că ascultătorii înțelegeau greaca, chiar dacă apoi se exprimă în dialectul lor (v. 11), incomprehensibil apostolilor.

14,10. „Voce tare”, deja „vederea” (a cunoaște inima omului: v. 9) sunt semne ale apostolului care a primit Duhul⁵⁷. Porunca taumaturgului e directă; nu se spune că miracolul e făcut în numele lui Isus – nu ar fi fost oportun în relatarea prezentă⁵⁸; oricum, referirea implicită la *Ez* 2,1 e indicativul unei acțiuni care vine de la Dumnezeu⁵⁹ și corespunde bine la starea bolnavului, incapabil de a se ridica în picioare⁶⁰.

Urmează imediat demonstrația miracolului, vizibil tuturor: ologul sări în picioare și începu să meargă⁶¹.

Corul final e înlocuit de scena pitorească ce urmează.

14,11. Reacția mulțimii⁶², față de alte reacții în fața unui miracol, e neașteptată pentru cititor⁶³, dar în sintonie cu mitologia locului⁶⁴. Luca autorul consideră oportun acum să-i prezinte cititorului o problematică misionară născută în ambient păgân: reacția persoanelor considerate inculte. Această reacție nu e glorificarea lui Dumnezeu, ca la iudei, nici scepticismul filosofilor din Atena, ci o aclamare⁶⁵ a apostolilor considerați divini. Raporturile dintre lumea divină și lumea umană erau simple în religiozitatea elenistă.

⁵⁶ Pe linia lui *Lc* 5,17-26; 8,12; *Fap* 13,48. Tema credinței care salvează e comună cu tradiția sinoptică (*Mc* 5,34; *Lc* 7,50 etc.).

⁵⁷ *megalê(i) phônê(i)* („cu glas tare”): frecvent în Luca (și în literatura epocii sale): *Fap* 14,10; 16,28; 26,24 în Noul Testament; dar vezi și (ordinea inversă a cuvintelor): *Fap* 7,57.60; 8,7; *Lc* 4,33; 8,28; 17,15; 19,37; 23,13.46.

⁵⁸ Dacă Paul ar fi poruncit: „Ridică-te în numele lui Isus!”, ar fi fost confundat de populație cu un mag, și nu cu o divinitate (Bauernfeind). Textul occidental nu a prins sensul și scrie: „Îți spun în numele Domnului Isus Cristos, ridică-te ... și mergi” (accentuând paralelismul cu *Fap* 3,6, ca și efectul miracolului: *eutheôs parachrêma*: „imediat, dintr-o dată, se ridică”: *anallomai*).

⁵⁹ *Ez* 2,1 = *stêthi epi tous podas sou* („ridică-te pe picioarele tale”); imperativ aor. *anastêthi* se întâlnește și în *Fap* 9,34.

⁶⁰ *orthos*: adj. cu valoare adverbială: „drept”.

⁶¹ *hallomai* e *peripatein* („a sări și a merge”): contacte verbale cu *Fap* 3,8. Verbul *peripatein* e la imperf. și poate însemna: a începe (și a continua) să meargă sau a merge încoace și încolo.

⁶² Pl. *ochloi* („mulțime”) e mai puțin frecvent ca sg. și e concentrat (de 5 ori din 7) în cc. 13–14: indiciu al unei tradiții antiohene? (Barrett)

⁶³ Dar vezi *Fap* 28,6.

⁶⁴ Pentru tonul local, vezi *Introducerea*.

⁶⁵ Septantismul *epairein tên phônên* („a ridica vocea”) se întâlnește doar în Luca: *Fap* 2,14; 22,22; cf. *Jud* 21,2;

homoiooun („a deveni asemenea”): verb aplicat divinităților în elenism; la Cristos în *Evr* 2,17, cf. *Rom* 8,3; *Fil* 2,7;

katabainein („a coborî”) din cer: cf. *Lc* 9,54; *Fap* 7,34; 10,11; 11,5.

Observația că mulțimea se exprima în dialectul propriu îi servește lui Luca pentru *suspense*-ul narativ: apostolii nu înțeleg imediat și deci pregătirile pentru sacrificiu se pot desfășura.

Nu convine să se întrebe dacă vreun ascultător s-a convertit și a căutat să împiedice scena; ologul, odată vindecat, e uitat.

14,12. Barnaba și Paul sunt considerați Zeus și fiul său în haine umane. Luca scrie pentru cititori eleniști și nu-și pune deci problema dacă aceste divinități din panteonul grec corespund divinităților locale⁶⁶. Pe el îl interesează să sublinieze carisma lui Paul, marele predicator creștin. Hermes era mesagerul lui Zeus, purtătorul său de cuvânt, dar mereu în absența zeului-tată. Identificarea în *Fap* 14,12b (Hermes purtătorul de cuvânt al lui Zeus în prezența sa) provine de la Luca⁶⁷ autorul care îndreaptă atenția asupra lui Paul.

Faptul că Barnaba este confundat cu Zeus nu permite nicio deducție cu privire la demnitatea, figura sau vârsta sa.

14,13. Versetul descrie într-o formă bună pregătirea unui sacrificiu în onoarea divinităților care au vizitat orașul⁶⁸. Cultul lui Zeus e comun în acele regiuni⁶⁹, chiar dacă săpăturile nu au adus la lumină niciun sanctuar al lui Zeus la porțile Listrei⁷⁰.

Relația dintre taur și cultul lui Zeus e atestată în zona Taurus⁷¹. Obiceiul de a orna victimele sacrificiului e normal⁷². Rămâne incert – dar nu are importanță în relatare – unde ar fi trebuit să aibă loc sacrificiul și deci unde se aflau cei doi apostoli: în fața porților orașului sau în fața templului?

⁶⁶ Și dacă, în consecință, identificarea are loc pe baza unor relații ale acestor divinități locale cu miracolul ologului: de exemplu, intervenția unei zeu al sănătății, sau binefăcător al umanității...

⁶⁷ Expresia *ho hêgoumenos tou logou* („capul sau conducătorul cuvântului”) poate însemna că Paul comanda predicarea (*hêgeisthai* + gen. = „a avea stăpânirea, dominarea peste...”) sau că avea datoria de a predica sau că era un bun orator (Barrett); în orice caz, Luca îl consideră pe Paul un expert al predicării, ceea ce nu coincide cu mărturia lui Paul însuși: vezi *1Cor* 2,1-5; *2Cor* 10,10; 11,6. O expresie asemănătoare apropo de Hermes se întâlnește în Jamblichos (*Myst. Aeg.* 1,1): *theos ho tôn logôn hêgemôn* (dar e posterioară lui Luca cu vreun secol). Pentru identificarea lui Paul cu Hermes, Luca putea să găsească o analogie în relatarea lui Artapanos (primul secol î.C.), unde Moise e identificat cu Hermes de către preoții egipteni (vezi Lüdemann, 167s). De notat declinarea lui Zeus: *dia* (ac.), *dios* (gen.).

⁶⁸ Observă Haenchen: „Incomprehensibil rămâne faptul că mulțimea, imediat ce a recunoscut în cei doi misionari vizita divinităților lor, nu fac *proskynese* (prosternarea). De fapt, Paul și Barnaba ar fi recunoscut atunci eroarea păgânilor și sacrificiul nu ar fi avut loc”. Această „logică” însă nu interesează naratorul.

⁶⁹ Vezi C. BREYTENBACH, *art. cit.*, 401s; Wikenhauser numește un templu dedicat lui Zeus-înaintea-orașului la Claudiopolis, la sud de Listra.

⁷⁰ Expresia *pro tes poleôs* poate avea valoare adjectivală: Zeus *pro polis*, echivalent cu „în-afara-zidurilor”; expresia se întâlnește în diverse inscripții. Varianta occidentală a înțeles-o: „preoții lui Zeus-înaintea-orașului” (*Dios pro poleôs*, fără articol); precizarea lui *D* nu presupune o mai bună cunoaștere a locurilor, ci folosirea unei expresii curente. Textul occidental se gândește și la un colegiu de preoți în slujba cultului lui Zeus. În *Fap*, *ho ôn* introduce adesea o expresie tehnică (Moulton I, 228).

⁷¹ BREYTENBACH, *art. cit.*, 402.

⁷² Vezi satira lui Lucian de Samosata, *Dei sacrifici* 12; *stemma* poate însemna „coroana de flori” sau „ghirlanda de lână” (*Beg.* IV, 165).

Luca nu specifică și, probabil, își imaginează scena în fața templului⁷³, la porțile orașului.

14,14. Doar în acest moment Barnaba și Paul⁷⁴ își dau seama de ceea ce se întâmplă și înțeleg intenția mulțimii⁷⁵. Reacția lor e energică și dă dovadă de oroarea religioasă a unui iudeu și a unui creștin în fața unei încercări de divinizare considerate blasfemie la maximum: își rup hainele⁷⁶, se aruncă în mulțime (pentru a fi considerați oameni ca toți ceilalți) și strigă⁷⁷.

4,15. Luca îi oferă cititorului un scurt discurs adresat unui auditoriu păgân și care îl anticipează pe cel mai amplu din Fap 17. Nu este vorba, totodată, de o ciornă sau de începutul unei compuneri care ar avea continuarea sa doar în discursul din Areopag. Chiar dacă scurt, discursul e complet și nu este întrerupt de o reacție anticipată a ascultătorilor⁷⁸.

Pentru prima oară, Paul se adresează ascultătorilor păgâni: nu sunt, în consecință, citate biblice explicite, nici aluzii la istoria Israelului, nici rezonanțe ale așteptării mesianice sau ale schemei promisiune-împlinire.

Sunt, de asemenea, absente complet numele lui Isus și kerygma pascală, deși nu lipsește apelul la convertire. Acest fapt este explicabil din două motive: în contextul imediat, discursul scurt vrea să fie un răspuns la confuzia dintre Dumnezeu și om creată de către cei prezenți; în același timp însă, el arată interesul pedagogic al lui Luca, autorul care îi prezintă cititorului prima etapă a convertirii unui păgân la credința creștină: îndepărtarea de idoli pentru a-l adora pe unicul Dumnezeu adevărat.

Discursul începe cu un apel⁷⁹ și cu un refuz categoric al divinizării⁸⁰.

⁷³ Altarul unui templu greco-roman e pus în fața edificiului, și nu în interiorul său.

⁷⁴ Luca utilizează pentru a doua (v. 4) și ultima oară titlul de *apostoli* pentru cei doi misionari; și, ca la începutul c. 13, Barnaba e numit primul. Indiciul unui izvor? (Pentru discuție, vezi v. 4.) Textul occidental scoate *apostoloi*, dar nu e un motiv suficient pentru a da prioritatea lui Barnaba.

⁷⁵ Luca folosește part. *akousantes* („auzind”), puțin nepotrivit, din moment ce apostolii nu înțeleg dialectul; *D* scrie part. la sg., acordându-l doar cu Barnaba: probabil pentru că îl consideră personajul principal (Barnaba = Zeus)?

⁷⁶ Gest frecvent în lumea ebraică (și elenistă?), ca răspuns de tristețe, de dezgust, de durere acută (vezi BILL I, 1007s): *Gen* 37,29.34; *Num* 14,6; *Ios* 7,6; *Jud* 11,35 etc; vezi *Mc* 14,63 (omis de Luca).

⁷⁷ Pentru expresiile verbale (dar nu pentru motiv), Luca s-a inspirat, probabil, de la *Idt* 14,16-17, reacția lui Bagoa la uciderea lui Holofern: *dierrhêxe ta himatia autou... kai exepêdêsen eis ton laon, krazôn*. Verbul *ekpêdan* („a se arunca”) e un *hapax* în Noul Testament.

⁷⁸ Cu siguranță, Luca utilizează temele predicării misionare, dar nu cu intenția de a propune un discurs misionar: referirea la generațiile trecute care urmau căile proprii presupune noutatea evangheliei vestite în timpul prezent și invitația la convertire; a menționa și popoarele/neamurile presupune punctul de vedere al israelitului sau al creștinului care distinge poporul lui Dumnezeu de națiunile păgâne.

⁷⁹ Schille notează trecerea de la „a striga” (necontrolat) la „a vorbi” (discurs rațional): *krazontes kai legontes; andres* („oamenii”) fără adăugire apare doar în *Fapte* în Noul Testament: *Fap* 7,26; 19,25; 25,24; 27,10.25.

⁸⁰ Construcția *ti tauta poieite* („de ce faceți aceste lucruri”) are o paralelă în *Lc* 2,48 și 16,2; *homoioopathês* („asemănători”), doar în *Iac* 5,17 în Noul Testament; vezi *Înț* 7,3; *4Mac* 12,13. Proclamarea propriei umanități pentru a respinge onorurile divine se găsește și în literatura profană: Tacit, *Annali* IV, 38; Pseudo-Callisthenes, *Vita di Alessandro* 12,22.

„Negativ, apostolii nu sunt divinități, ci oameni; pozitiv, totodată, ei sunt purtătorii unei vești bune” (Barrett)⁸¹.

Compoziția e integral în stilul biblic și cu motive biblice⁸². Reies distincția netă și contrapозиția între Dumnezeu cel viu și idoli⁸³; vestirea Dumnezeului creator și, în consecință, distincția netă între Dumnezeu și creație.

Întregul amintește în special de *1Tes* 1,9; *Evr* 6,1: misiunea creștină a preluat de la sinagoga din diaspora temele și limbajul polemicii împotriva politeismului.

14,16. Faptul că locuitorii din Licaonia ar fi putut să-i considere pe Barnaba și pe Paul divinități deriva doar din ignoranța lor totală despre Dumnezeu adevărat: dar timpurile ignoranței și ale confuziei, pe care Dumnezeu le-a tolerat⁸⁴ până acum cu răbdare, sunt deja sfârșite; este vorba acum de a face o netă distincție între Creator și creaturi.

Luca autorul consideră o vinovăție a urma căi proprii care nu sunt conforme cu voința divină? Se pune în aceeași perspectivă a lui Paul din *Scrisoarea către Romani* (*Rom* 1,20; 3,25)?

Răspunsurile sunt divergente și pentru că Luca nu înfruntă direct argumentul; în context, el vrea să se conștientizeze pericolul de confuzie prezent în ambientul păgân. Sunt unii care se gândesc la o ignoranță nevinovată a păgânilor și admit diversitatea de opinie dintre Luca și Paul⁸⁵. Alții afirmă că Luca presupune vinovăția neamurilor⁸⁶.

Gândirea lui Luca, probabil, nu trebuie înțeleasă în perspectiva din *Fap* 3,17: păgânii sunt cu adevărat vinovați, dar ignoranța lor îi face scuzabili și justifică „toleranța” lui Dumnezeu.

⁸¹ *euaggelizesthai* + inf. apare doar aici în Noul Testament.

⁸² B. Marconcini (p. 208) le enumeră: diversitatea dintre Dumnezeu și om (*Is* 31,3; *Ez* 28,2), vanitatea cultului idolatric (*Ier* 2,5; 8,19), apelativul „Dumnezeul cel viu” (*Ios* 3,10; *2Rg* 19,4), expresia „căile păgânilor” (*Ier* 18,15), ploaia ca dar (*Gal* 2,23), anotimpurile ca semn al puterii milostive a lui Dumnezeu, hrana ca izvor de bucurie (*Ps* 4,8; 145,16).

⁸³ „Dumnezeul cel viu”: *Oz* 1,10; 4,15; *Is* 37,4; *Dan* 5,23; 6,26; *2Mac* 7,33; *2Cor* 3,3; 6,16; mai ales *1Tes* 1,9; *Evr* 6,1;

mataios („van, care înșală”), adesea cu referire la idoli (vezi H. Balz, în EWNT 2,975s): *Is* 2,20; 30,7; 31,2; *Ier* 2,5; *Ez* 8,10; *Înț* 13,1; 15,8 etc.; cf. *Rom* 1,21-23.

Adăugirea „care a făcut cerul și pământul și marea cu tot ceea ce se găsește în ele” e reluată de Decalog: *Ex* 20,11; vezi și *Neh* 9,6; *Is* 37,16; *Ps* 145,6 LXX; cf. *1En* 5,1.

⁸⁴ *parôchêmenais* (part. perf. al lui *paroichesthai*: „trecut”): *hapax* în Noul Testament, *eân* („a permite, a tolera”) e un verb lucan: *Lc*: 2; *Fap*: 7; de alte 2 ori în Noul Testament.

⁸⁵ Așa, Conzelmann, Haenchen, G. Schneider (Paul lucan nu lansează reproșuri), Kliesch (mărturia unei atitudini comprehensive și deschise a Bisericii tinere în fața păgânismului).

⁸⁶ În această linie: Bauernfeind, Roloff, Weiser, R. Pesch, Zmijewski, Nellessen (*op. cit.*, 271), J. Dupont (*Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 416). Se bazează pe sensul adversativ al lui *kaitoi* la începutul v. 17: în ciuda faptului că Dumnezeu a demonstrat bunătatea sa, păgânii au urmat căile lor; sunt deci vinovați și au nevoie de convertire. Diferențe între Luca și Paul:

– pentru Paul, vinovăția stă în faptul că păgânii, deși îl cunosc pe adevăratul Dumnezeu, nu l-au adorat;

– Paul afirmă explicit că ei sunt vinovați (WEISER II, 352s).

14,17. Discursul continuă cu un apel la favoarea providenței divine. Luca subliniază⁸⁷ cum toți oamenii, observând natura, pot să constate că adevăratul Dumnezeu este un Dumnezeu viu, și nu o divinitate fără viață ca idolii⁸⁸.

Raționamentul se sprijină pe faptul că experiența creaturii poate și ar trebui să fie experiența lui Dumnezeu. Unde creația este distrusă și unde oamenii sunt reduși la mizerie, Dumnezeu nu poate să fie experimentat ca dătător al oricărui bine care umple inimile de bucurie⁸⁹.

Autorul numește patru beneficii și le dispune două câte două, în daruri ce formează un „lanț causal”⁹⁰: beneficiile pe care Dumnezeu le dă omenirii sunt ploile care dau origine anotimpurilor fructifere; cu aceste daruri, în consecință, Dumnezeu îi dă omului abundența de hrană și prin aceasta umple de bucurie inima sa⁹¹. G. Schneider pune în lumină linia care din cer (= de la Dumnezeu) coboară până în inima omului.

Ghidelli arată paralelismul dintre mărturia pe care Dumnezeu o oferă despre el însuși iudeilor (prin profeți) și cea oferită păgânilor (prin creație): „tuturor, chiar dacă în mod diferit, Dumnezeu s-a făcut prezent în calitatea sa de salvator și binefăcător” (p. 120).

Atenția îndreptată spre Dumnezeu care dă ploile ar putea să facă referire în tradiția prelucană la cultul local al divinității ploii, al fertilității sau al vegetației. În contrapозиție cu acest cult, afirmația trimite către adevăratul Dumnezeu, unicul care dă ploaia și beneficiile care derivă din ea⁹².

14,18. Discursul apostolilor ajunge cu greu la scopul său, atât de mare era efectul miracolului (ologului) asupra celor prezenți. Din nou se presupune că ascultătorii înțeleg greaca.

⁸⁷ De notat litota („nu fără mărturie”), o caracteristică a lui Luca în Noul Testament: *Fap* 1,5; 12,18; 14,28; 15,2; 17,4.12.27 etc.

⁸⁸ La întrebarea dacă cea a lui Luca este o argumentare filosofică, J. Dupont, ca și Nellesen (*op. cit.*, 264ss), scrie că, după context, „nu este vorba de a proba existența lui Dumnezeu, ci de a conduce la convertire” (*Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 416). Cred, mai degrabă, că Luca vrea să conducă la distincția dintre Dumnezeul cel viu și adevărat și idoli.

⁸⁹ K. KLIESCH, 155.

⁹⁰ Vezi G. SCHNEIDER II, *in loco*. Pentru construcția frazei se face referire, în general, la un studiu al lui Lagercrantz despre *Fap* 14,17, în ZNW 31 (1932), 86s.

⁹¹ Literal, ultima parte se citește: „umplând de hrană și de bucurie inimile voastre”. Luca nu intenționează să spună că Dumnezeu umple de hrană inimile, ci că, dând hrana, umple de bucurie inimile. De notat în acest verset abundența de *hapax*: *amartyros* („fără mărturie”); *agathourgein* („a face beneficii”); *karpophoros* („fructifer”); și *ouranothen* („din cer”; doar în *Fap* 26,13); *euphrosynê* („bucurie deplină”; doar în *Fap* 2,28; și verbul corespondent e caracteristic lui Luca și e pus mereu în relație cu o măsură: *Lc* 12,19; 15,23.24.29.32; 16,19; *Fap* 7,41); *huetos* la pl. (doar în versetul nostru; la sg. și în *Fap* 28,2; *Evr* 6,1; *Iac* 5,18; *Ap* 11,6); și *kaitoi* cu sens adversativ („și totuși”) e un *hapax* (în Noul Testament încă în *Evr* 4,3 cu sens concesiv); *hauton* (contractia lui *he-auton*: „el însuși”) e unic în Noul Testament (dar mărturia manuscrisă e incertă; unii citesc simplul *auton*); *kairos* („timp”) are sensul de anotimp; *empiplôn* („umplând”) e part. formeii eleniste (*empiplân*) al lui *empiplanai*: „a umple” cu sensul de „a sătura”: *Lc* 1,53; 6,25; *Fap* 14,17; *In* 6,12; *Rom* 15,24 în Noul Testament.

⁹² BREYTENBACH (*art. cit.*, 398) face referire la binecuvântare și la blestem, în contextul alianței, în *Dt* 11,13-15.16-17: Dumnezeu promite ploaie poporului fidel și secetă dacă urmează alte divinități.

Oricum, prin întoarcerea la tema sacrificiului, Luca încheie într-o manieră grăbită întregul narativ al vv. 8-17⁹³.

Nefiind vorba, în optica lucană, de un discurs misionar, autorul omite și să vorbească despre eventuale convertiri⁹⁴.

14,19. Schimbare bruscă de scenă: iudeii veniți din orașele deja evanghelizate reușesc să convingă mulțimea din Listra să-l lapideze pe Paul.

Totul apare neverosimil în aceste vv. 19-20: sosirea iudeilor din orașe atât de îndepărtate; acești străini care reușesc să convingă locuitorii păgâni – care cu greu au încetat să-i considere pe misionari divinități – să-l lapideze pe Paul.

Doar Paul trebuie lapidat și în interiorul orașului, contrar oricărei reguli; și iată prezența neașteptată a discipolilor. Paul nu doar supraviețuiește, dar se ridică și pornește din nou în ziua următoare într-o lungă călătorie. Totul pare să se desfășoare în mai puțin de 24 de ore.

Desigur, scena nu trebuie judecată din punct de vedere strict istoric și cronologic. Luca demonstrează aici mai mult decât oriunde că nu vrea să fie un cronicar. După introducerea blocului vv. 8-18, el reia izvorul precedent, pe linia vv. 2.5⁹⁵, dar reelaborându-l cu diferite informații. Ar putea să fi aflat despre persecuții la Listra și despre o lapidare a lui Paul⁹⁶. Trecerea bruscă de la divinizare la lapidare nu trebuie deci să fie evaluată psihologic, ci literar⁹⁷.

Persecuția e provocată de iudei, după un *leitmotiv* lucan; nefiind însă o comunitate ebraică la Listra, autorul face să vină din orașele deja vizitate și unde misionarii au fost persecutați⁹⁸.

Pe Luca îl interesează să pună în lumină unele teme: cea al persecuției evanghelizatorilor și taumaturgilor creștini, a opoziției iudaice la răspândirea evangheliei, a protecției divine a apostolilor.

Din punct de vedere istoric, Paul a îndurat persecuții la Listra, poate și o lapidare spontană; dar șederea în acel oraș a fost destul de lungă pentru a face să se nască o comunitate creștină.

14,20. Creștinii⁹⁹ din Listra îl înconjoară pe Paul aparent mort: pentru a-l proteja? Pentru a face asupra lui plânsul funebru?

⁹³ Unele mss. caută să remedieze adăugând: „dar fiecare plecă la casa sa”; *molis* („difcil”) e lucan: *Fap* 27,7.8.16; și *Rom* 5,7; *1Pt* 4,18 în Noul Testament. *D* scrie *mogis*, poate mai căutat; *katapauēin* („a face să înceteze”) se găsește de încă 3 ori în *Evr*.

⁹⁴ La Listra s-a creat o comunitate: *Fap* 14,20.21s; 16,1s.

⁹⁵ Așa, Lüdemann, Schmithals. Pentru Conzelmann, Weiser, introducerea ar fi, în schimb, vv. 19-20.

⁹⁶ *2Tim* 3,11; *2Cor* 11,25: lapidare improvizată (a arunca cu pietre în), și nu rituală; dacă ar fi fost rituală, Paul nu ar fi supraviețuit. Luca omite în continuare să vorbească despre o lapidare a lui Barnaba: nu are tradiții despre aceasta (Barrett).

⁹⁷ Textul occidental caută să atenueze răsturnarea bruscă a situației și începe: „Pentru că ei se oprirea și învățau...”.

⁹⁸ Acest tip de urmare era, oricum, posibil, după cum Paul însuși amintește în scrisorile sale (*2Cor* 11,4-6; *Gal* 4,17; 6,12), dar era vorba despre misionari itineranți.

⁹⁹ Textul occidental scrie gen. *autou* în loc de ac. *auton*: „discipolii săi”: Paul are discipoli ca și Isus (DELEBECQUE, *op. cit.*, 318).

Și unde e Barnaba? Relatorul are obiceiul de a concentra atenția asupra unui personaj, lăsându-i pe alții în umbră.

Paul se ridică, merge în oraș¹⁰⁰ și în ziua următoare pleacă¹⁰¹: totul se petrece cu o neverosimilă rapiditate. Luca, totodată, nu se gândește la vreun miracol, chiar dacă reiese mâna protectoare a lui Dumnezeu; pare, mai degrabă, că el se grăbește să încheie această etapă, dat fiind că datele pentru a justifica Conciliul din Ierusalim au fost puse împreună de-a lungul acestei prime călătorii misionare.

Finalul se leagă de informația din Fap 14,6; din nou este redat numele Barnaba.

Derbe e identificat actual cu Kerti Hüyük, la 90 km de Listra (est-sud-est)¹⁰². Pe timpul primei călătorii misionare, orașul pare să aparțină regatului lui Antioh al II-ea Comagene, și nu provinciei Galației.

6. Încheierea primei călătorii misionare: Fap 14,21-28

²¹ După ce au predicat evanghelia în cetatea aceea și au făcut mulți discipoli, s-au întors la Listra, la Iconiu și la Antiohia. ²² Ei au întărit inimile discipolilor și i-au încurajat să rămână [statornici] în credință, [spunând]: „Trebuie să [trecem] prin multe necazuri, ca să intrăm în împărăția lui Dumnezeu”. ²³ Ei le-au hirotonit prezbiteri în fiecare comunitate și, după ce s-au rugat și au postit, i-au încredințat Domnului în care crezuseră. ²⁴ Trecând prin Pisidia, au ajuns în Pamfilia. ²⁵ După ce au vestit cuvântul în Perga, au coborât la Atalia; ²⁶ de acolo s-au îmbarcat pentru Antiohia, de unde fuseseră încredințați harului lui Dumnezeu pentru lucrarea pe care o împliniseră. ²⁷ Când au ajuns acolo, au adunat comunitatea și au relatat tot ceea ce făcuse Dumnezeu cu ei și cum le-a deschis și păgânilor poarta credinței. ²⁸ Și au rămas mai mult timp cu discipolii.

Versetele concluzive ale primei călătorii misionare au caracter de sumar; Luca rămâne în cadru generic, nu redă episoade narative și arată intenția de a edifica cititorul.

Paul și Barnaba, în loc să continue călătoria în direcția întreprinsă care i-ar duce pe calea cea mai scurtă la punctul lor de plecare, Antiohia Siriei, trecând prin Tars¹⁰³, aleg calea cea mai lungă, dificilă și periculoasă: trecând din nou prin orașele de unde au fost alungați prin persecuție.

Mulți exegeți consideră însă acest itinerar improbabil din punct de vedere istoric¹⁰⁴.

Convine, totodată, să se țină cont de observația lui J. Taylor¹⁰⁵: drumul de întoarcere trasat de Luca nu e o simplă recalculare a plecării de care apare independent;

¹⁰⁰ Gest demonstrativ (R. Pesch) pentru a arăta că apostolul e în slujba unuia mai puternic (Roloff)?

¹⁰¹ *tê(i) epaurion (hêmerai[i])* e lucan: Fap 10,9.23.24; 20,7; 21,8; 22,30; 23,32; 25,6.23. Redacționul și part. *anastas* („ridicându-se”): Fap 5,6.17.34; 8,27; 9,18.39 etc. Schille amintește de recomandarea *Didaheii*: „Fiecare apostol care ajunge între voi să fie primit ca Domnul; să nu se oprească mai mult de o zi; dacă e necesar, și ziua următoare; dar dacă se oprește trei zile, e un profet fals” (*Did.* 11,5).

¹⁰² Două inscripții sunt în acest sens; și monede cu numele *Claudioderbe* din secolul al II-lea d.C. (vezi J. TAYLOR, *op. cit.*, 186ss; R. RIESNER, *Die Frühzeit...*, cit., 247, nota 80)

¹⁰³ Pentru alte detalii despre posibilele drumuri de parcurs, vezi J. TAYLOR, *op. cit.*, 189s. 193-195.

¹⁰⁴ Așa, Lüdemann, Weiser, Mussner, Johnson etc.

¹⁰⁵ *Op. cit.*, 192.

sunt, de altfel, informații absente mai înainte: menționarea Pisidiei, predicarea la Perga, coborârea în Atalia; acest al doilea itinerar corespunde și drumului pe care l-ar face un călător care din Licaonia ar vrea să meargă pe coasta Pamfiliei. Luca era deci bine informat.

Aceasta ar face, probabil, ca naratorul să fi avut informații (un itinerar sau un jurnal al unei călătorii) cu privire la întoarcerea la Antiohia Siriei, chiar dacă rămâne incertă amploarea informațiilor conținute în acea tradiție¹⁰⁶.

Discuția se învârtă în principal în jurul vv. 22-23: provin de la un izvor independent pe care Luca l-ar fi introdus în itinerar (G. Schneider, Zmijewski), sau făceau parte din itinerarul însuși (Schmithals, R. Pesch, Roloff, pentru v. 22a), sau sunt complet redacționale? Majoritatea exegeților sunt favorabili ultimei ipoteze din motive de limbă și de conținut. Vv. 22-23 exprimă punctul de vedere lucan despre întoarcerea în orașele deja vizitate: a încuraja și organiza comunitățile; domină interesul pastoral.

În v. 22 găsim motivele lucane ale suferinței drept caracteristică a credinciosului (*Fap* 9,16; 21,11) și ale vizitelor pastorale de exortare (*Fap* 15,36-41; 16,4s; 18,23 etc.).

În v. 23 apare tema constituirii bătrânilor în fruntea comunităților.

Paul istoric nu cunoaște această funcție în Bisericile sale; ea exista în schimb pe timpul lui Luca, după cum confirmă scrisorile pastorale (*Tit* 1,5): Luca vrea să facă să aparțină epocii lui Paul organizarea ierarhică a epocii sale¹⁰⁷. Informația ar fi deci redacțională¹⁰⁸. Ale lui Luca sunt și temele rugăciunii și postului în contextul instituirii bătrânilor (*Fap* 13,3) și cea a încredințării lui Dumnezeu a celor care au primit evanghelia¹⁰⁹.

Dacă drumul de întoarcere, după cum este descris în *Fap* 14,21.24-26a, are unele posibilități să aparțină unei tradiții, este posibil și să se citească în acesta

¹⁰⁶ Vezi NELLESEN, *op. cit.*, 180ss. Oricum, scurta informație despre Derbe aparține, fără îndoială, unui izvor (probabil, un itinerar): nu s-ar înțelege, de fapt, de ce Luca ar face să continue activitatea misionară până în acest oraș (nu e numit în *2Tim* 3,11) despre care nu știe nimic concret (Weiser II, 355).

¹⁰⁷ G. Schneider II, 164; constituirea bătrânilor (prezbiteri) servește și la a consolida comunitățile devenite fragile din cauza persecuției.

¹⁰⁸ E. Nellessen prezintă argumentele în favoarea istoricității în *Die Presbyter der Gemeinden in Lykaonien und Pisidien* (*Apg*. 14,23), în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. Kremer, cit., 493ss: plecarea apostolilor a fost grăbită și a lipsit timpul de a organiza comunitatea; Paul nu se teme să înfrunte pericolul și, de aceea, întoarcerea în acele comunități după persecuție nu e deloc imposibilă. Cum se explică faptul că misionarii au dat o organizare iudaică comunităților prevalent păgân-creștine? Exegetul răspunde că cel puțin la Antiohia Pisidiei și la Iconiu (și nu se pot exclude *a priori* Listra și Derbe) erau mulți iudei convertiți și că o organizare după tipul sinagogii putea măcar să intre în normalitate. În sfârșit, faptul că Luca nu menționează nicăieri în altă parte, în vizitele pastorale, constituirea bătrânilor în comunitățile vizitate și faptul că nu avem informații despre organizarea Bisericilor în Asia Mică din perioada relatării fac posibilă folosirea unei tradiții din partea lui Luca în *Fap* 14,23 (vezi și ZMIJEWSKI, 546).

¹⁰⁹ Vezi ZMIJEWSKI, 545. Luca s-a folosit, fără îndoială, de expresii tradiționale, ca *thlipsis* („încercare”: *1Tes* 1,6; *2Cor* 1,4.6; *Evr* 10,33; 11,37), „a intra în împărăția lui Dumnezeu” (*Mc* 10,23.25; *Lc* 18,24.25 ecc.); *presbyteroi* („bătrâni, prezbiteri”, drept capi ai comunității: *1Tim* 5,17.19; *Tit* 1,5; *Iac* 5,14; *1Pt* 5,1.5) (Weiser II, 356).

motivația sau motivațiile care l-au făcut necesar. Desigur, Luca redă temele care corespund punctului său de vedere și le formulează în limbajul propriu.

Vv. 26b-27 se leagă, înaintea incluziunii, la începutul călătoriei (Fap 13,1-3) și trebuie considerate redacționale: se face trimitere la „opera la care Duhul Sfânt i-a chemat pe Barnaba și pe Paul” (Fap 13,2) și care a fost împlinită în mod fericit: poarta credinței este deschisă păgânilor; lui Luca îi aparține și afirmația că în lucrarea evanghelizatorilor era Dumnezeu însuși care acționa.

Prin intermediul acestei prime călătorii misionare, Luca a reușit să expună plastic problema pe care Conciliul din Ierusalim trebuie să o înfrunte și să o rezolve: existența în pământ străin a comunității în care trăiesc împreună păgâno-creștini și iudeo-creștini. „Prima călătorie misionară este – din punctul de vedere al compoziției – pregătirea necesară pentru justificarea și recunoașterea oficială a misiunii păgâne în Fap 15”¹¹⁰.

În sfârșit, v. 28 marchează o „pauză” (Conzelman) și face trecerea la capitolul următor.

14,21. Luca este concis. Nu posedă informații detaliate despre evanghelizarea locuitorilor din Derbe; totodată, lasă să se imagineze o evanghelizare în stil mare¹¹¹ și încoronată din plin cu succes¹¹².

Începe călătoria de întoarcere; cei doi misionari trec din nou prin orașele Listra, Iconiu și Antiohia Pisidiei. Naratorul se mulțumește să le numească. Acestor orașe le vor fi adresate exortările și încurajările la perseverență din vv. 22-23, care au un „efect de întârziere” în continuarea relatării¹¹³.

14,22. Versetul oferă o sinteză, în limbajul fie lucan, fie tradițional¹¹⁴, al *para-clezei* creștine: întărirea comunităților în viața de credință și exortarea, după cum arată chiar scrisorile lui Paul, fac parte din sarcina unui apostol.

¹¹⁰ Haenchen, 379.

¹¹¹ Verbul *euaggelizēin* e lucan (de 25 ori) și paulin (de 21 ori); cu destinatari (în loc de conținut) la ac.: și Fap 8,25.40; 16,10; Lc 20,1 (vezi Dömer, *op. cit.*, 33); *polis* („oraș”) este pentru locuitorii ei (Fap 13,44; 16,20; 21,30). Textul occidental explică: *tous en tê(i) potei*: „locuitorii care sunt în oraș”. Part. prez., *euaggelizomenoi* lângă part. aor. *mathêteusantes* se explică deoarece autorul reia pentru primul part. forma din v. 7; tendința mss. este de a corecta scriind *euaggelisamenoi* (aor.).

¹¹² *hikanos*: frecvent în Luca (Lc: 9; Fap: 18; de alte 13 ori în Noul Testament); tema succesului apostolic e un *leitmotiv* în opera lucană. Verbul *mathêteuein* („a face discipoli”) e un *hapax* în opera lucană, dar se citește în Mt 13,52; 27,57; 28,19; Luca îl reia din tradiție (Antiohia?) (vezi ZERWICK, n. 66); *hypostrephein* („a se întoarce”): de 32 de ori din 35 în Noul Testament.

¹¹³ Din tradiție (2Tim 3,11), Luca știe că în aceste orașe erau persecuții (vezi G. Schneider, *in loco*).

¹¹⁴ Verbul compus *epistêrizein* („a fortifica, a consolida”) apare doar în Fap 14,22; 15,32.41; dar verbul simplu face parte din limbajul misionar: Rom 1,11; 1Tes 3,2.13; 2Tes 2,17; 3,3; Lc 22,32; *psyche* („suflet, minte”) a discipolilor: Fap 14,2; 15,24; *parakalein* („a exorta”) e destul de frecvent în Fapte (de 22 de ori) și în Paul (de 40 de ori în scrisorile autentice); *emmenein* („a rămâne în”): Fap 14,22; 28,30; Gal 3,10; Evr 8,9; „a rămâne în credință” e sinonim cu „a rămâne unit cu Domnul” (Fap 11,23) și „a rămâne în harul lui Dumnezeu” (Fap 13,43): *pistis*, sinonim cu „a fi creștin”; Fap 6,7; 13,8; Lc 22,32; *thlipsis* („încercare”) în situație de persecuție: Mt 23,21; 24,9.21.29; In 16,33; Rom 2,9; 5,9 etc. Expresia „a intra în împărăția lui Dumnezeu” e tradițională: Mc 9,47; 10,23-25; Mt 5,20; 7,21 etc.; Lc 6,20; 18,24.25. De notat trecerea de la discursul indirect la discursul direct, obișnuită în Luca: ex. Fap 17,3; 23,22; 25,5. (Omisiune după *kai*: subînțeles *legontes*).

Este vorba, în principal, de a întări convingerea în noua existență începută¹¹⁵, mai ales dacă Biserica în discuție e supusă persecuțiilor, ca în contextul nostru.

Această întărire este făcută prin exortarea¹¹⁶ la a rămâne fideli în credința creștină, adică de a persevera într-o viață conformă exigențelor lui Isus.

Și exortarea găsește „explicația sa teologică” (Weiser) în *necesitatea* suferinței pentru a intra în împărăția lui Dumnezeu.

Pornind de la istoria Bisericilor creștine și în lumina propriei experiențe de creștin și a situației Bisericii timpului său (dificultatea în extern și în interior: *Fap* 20,29s) și mai ales pe baza drumului inaugurat de Isus (*Lc* 24,26), Luca exprimă în forma unei reguli de viață necesitatea suferinței drept condiție de mântuire. Încercările datorate persecuțiilor nu sunt doar destinul evanghelizatorilor, ci ale tuturor credincioșilor. *1Tes* 3,2 arată că acest gen de exortare era comun în Biserica primară. Dar, în timp ce Paul se gândește încă la încercare ca semn al sfârșitului timpurilor, în Luca această rezonanță apocaliptică a dispărut. „*Thlipsis* nu mai indică persecuția ca rău apocaliptic, ci ca pe o caracteristică a existenței creștine” (Schille): este vorba acum de încercările existenței cotidiene¹¹⁷ (dificultăți personale și persecuții din afară), date inevitabil de o viață conformă cu exigențele lui Isus. Totodată, dimensiunea escatologică rămâne, nu atât pentru că persecuțiile sunt semn al iminentei erupții a împărăției lui Dumnezeu, ci întrucât au amprenta care caracterizează existența creștină a „timpurilor de pe urmă” (*Fap* 2,17): sunt „suferințe cristologice”.

Această inevitabilă soartă nu adâncește însă creștinul într-o durere fatală. Ea stă sub *dei* (e necesar) divin ca și destinul lui Isus. Analogia dintre *Fap* 14,22c și *Lc* 24,26 este evidentă. „Nu trebuia ca Cristos să îndure aceste suferințe pentru a intra în gloria sa?” Isus, prin existența sa, a deschis calea care duce la gloriificare¹¹⁸. Această cale va fi de acum drumul de mântuire al discipolului (*Lc* 9,23ss). Pentru alegerea de viață făcută, drumul creștinului va fi presărat cu dificultăți și suferințe, dar *dei*-ul divin le conferă acestor suferințe o semnificație salvifică; și aceleași încercări devin izvor de forță și de speranță¹¹⁹.

Pentru a vorbi despre valoarea salvifică a probelor existenței creștine, Luca se folosește de o expresie tradițională: „a intra în împărăția lui Dumnezeu”. Formula nu mai are sensul original, dinamic, de manifestare puternică a suveranității lui Dumnezeu la sfârșitul timpurilor, ci e practic sinonim al cerului sau paradisului (*Lc* 23,42-43).

Se pune întrebarea: în care moment are loc intrarea în împărăția lui Dumnezeu, după Luca: individual, la moartea fiecăruia, sau colectiv, la sfârșitul timpurilor?¹²⁰ Luca a păstrat perspectiva escatologică? Cine răspunde afirmativ se bazează pe

¹¹⁵ Aceeași preocupare în *Fap* 15,41; 16,5; vezi cuvântul lui Isus către Petru în *Lc* 22,32.

¹¹⁶ *parakalein* înseamnă „a exorta” sau „a încuraja” (în context de persecuție).

¹¹⁷ Vezi *Fap* 7,10s; 11,19; 20,23; *Lc* 8,13 dif. *Mc* 4,17; *Lc* 21,20ss dif. *Mc* 13,19.

¹¹⁸ Vezi expresia în *Fap* 3,15; 5,31: Principele (*archêgos*) vieții.

¹¹⁹ Amintim cuvintele de efect ale lui Paul în *Rom* 5,3-5: încercarea întărește speranța.

¹²⁰ J. DUPONT, *Les Béatitudes*, III, cit., 124.

folosirea substantivului *thlipsis* tipic limbajului apocaliptic pentru a indica durerile care preced sfârșitul lumii. Dar e mai probabil ca Luca să se gândească la mântuire (practic, sinonim al împărăției lui Dumnezeu), primită în momentul morții individuale¹²¹.

Versetul îl contrazice decisiv pe cel care îl acuză pe Luca de triumfalism.

14,23. Altă soluție pentru a da stabilitate și deci pentru a consolida comunitățile în credință¹²² e constituirea bătrânilor sau a prezbiterilor¹²³ pe modelul Bisericii din Ierusalim, care, la rândul său, urmează organizarea sinagogală¹²⁴. Pentru Luca, această identitate de structură cu Biserica din Ierusalim exprimă continuitatea cu originile: „Ea marchează astfel unitatea cu Biserica, întemeiată pe continuitatea dintre generația primilor martori și miniștrii timpului său”¹²⁵. Nu e sigur că este vorba de un anacronism¹²⁶; oricum, informația lui Luca reflectă organizarea timpului său, în care acest tip de responsabilitate colegială se lărgise în bună parte în Biserică: bătrânii exercită președinția și diferite funcții (de învățare etc.) în interiorul comunității¹²⁷.

În textul lucan, bătrânii sunt desemnați de autorități (Paul și Barnaba), și nu direct de comunitate¹²⁸, chiar dacă naratorul păstrează verbul *cheirotonein*, care înseamnă a alege prin ridicarea mâinii (= *cheir*); nu se poate exclude, totodată, participarea întregii Biserici. *1Clem.* 44 vorbește de alegere din partea „persoanelor dispensate cu aprobarea întregii Biserici”.

Luca menționează, în sfârșit, un act liturgic cu rugăciunea întărită de posturi, care amintește de *Fap* 13,3. Dacă totul e făcut cu ocazia alegerii bătrânilor, suntem în prezența unui rit de sfințire (ordinațiune)¹²⁹; dacă autorul are în min-

¹²¹ *Ibid.*, 124ss (și *L'après-mort dans Luc*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 364ss) se bazează pe următoarele argumente: *thlipsis* e folosit la pl. și este adăugarea lui *polloi*, ceea ce trimite cu gândul la dificultățile cotidiene, și nu la încercarea specifică a sfârșitului timpurilor; este, apoi, paralelismul cu *Lc* 24,26: „a intra în gloria sa” e sinonim cu „a intra în împărăția lui Dumnezeu”.

¹²² O sugerează pron. *autois* = în favoarea lor, pentru binele lor (G. Schneider). *Kat'ekklēsian* cu sens distributiv e lucan: în fiecare Biserică.

Construcția frazei e asemănătoare cu cea a v. 21: două part. urmate de un verb finit (aor.).

¹²³ Luca nu arată un interes deosebit pentru bătrâni (nici pentru ministere, în general): de 7 ori e vorba de membri ai Sinedriului, de 8 ori de responsabili Bisericii din Ierusalim, doar de două ori de capii altor comunități: *Fap* 14,23 și 20,17 (Efes) (*Fap* 2,17 e un citat). Pare că el le numește când e constrâns de tradiție (A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 384s).

¹²⁴ Bătrânii erau laici importanți (vezi J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, cit., 301ss).

¹²⁵ A. GEORGE, *op. cit.*, 385; *idem* WEISER II, 359. Luca nu are încă ideea de „succesiune apostolică” a ierarhiei, ci de cea a „continuității pragmatice” (BOVON, *Luc le Théologien*, 252). Prima afirmație a unei idei de succesiune apostolică se citește în *1Clem.* 44.

¹²⁶ Pentru discuția despre istoricitate, vezi *Introducerea*.

¹²⁷ *1Tim* 5,17.19; *Tit* 1,5; *Iac* 5,14; *1Pt* 5,1.5. Organizarea primelor Biserici e deci colegială; episcopatul ierarhic se naște cu Ignațiu din Antiohia; Iacob, „fratele Domnului”, ocupa o poziție preeminentă în Biserica din Ierusalim datorită înrudirii sale cu Isus: era o excepție.

¹²⁸ Ca în *2Cor* 8,19 care folosește același verb; și în *Did.* 15,1 și în scrisorile lui Ignațiu: *Filad.* 10,1; *Smirn.* 11,2; *A Pol.* 7,2.

¹²⁹ Nu este vorba de (ordinare) sfințire sacramentală. Trebuie să se considere o impunere a mâinilor ca în *Fap* 13,3?

te discipolii (v. 22) pentru care au fost desemnați bătrânii, atunci este vorba de o ceremonie de plecare¹³⁰. Formula finală „în care au crezut” este în favoarea ultimei posibilități: credința, de fapt, nu e doar o caracteristică a bătrânilor¹³¹.

Paul și Barnaba, înainte de a părăsi comunitățile, îi încredințează pe toți credincioșii grijii lui Dumnezeu (sau a lui Cristos)¹³².

14,24-25. Versetul 24 se leagă bine în continuarea v. 21: scurte informații de călătorii provenite din tradiție¹³³, redată în stilul autorului¹³⁴.

Apostolii traversează regiunea muntoasă a Pisidiei și coboară în Pamfilia pentru evanghelizarea locuitorilor Pergăi (cf. *Fap* 13,13). Succesul e presupus¹³⁵.

Atalia (azi, Antalya), port la mare aproape de Perga, a fost fondată în jurul anului 150 î.C. de regele Pergamului, Atal al II-lea: este locul de îmbarcare a misionarilor¹³⁶.

14,26. Navigarea continuă de la Atalia spre Seleucia, dar Luca numește direct Antiohia, punct de plecare și de sosire a misiunii¹³⁷.

Cu cea de-a doua parte a versetului, autorul se leagă din nou de început (*Fap* 13,3), dând călătoriei semnificația sa profundă: munca evanghelizatorilor¹³⁸ e o lucrare divină; ea a fost eficace prin „har” (= Duhul Sfânt: *Fap* 13,4), care îi însoțea. În consecință, intrarea neamurilor în Biserică e voită de Dumnezeu. „Capitolul următor va consacra, printr-o recunoaștere a Bisericii-mamă din Ierusalim, valoarea perenă a acestei opere de evanghelizare”¹³⁹.

¹³⁰ Vezi J. Dupont, *La première organisation des Eglises*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 354. La cine se referă pron. *autous*: la bătrâni sau la discipoli?

¹³¹ *pepisteukeisan*: mai mult ca perf. lui *pisteuein* („a crede”); expresia *pisteuein* cu *eis* + ac. (compl. Cristos) e tipică teologiei lui Ioan.

¹³² Vezi *Fap* 20,32, cf. 15,40;

paratithenai cu sensul de a încredința, de a recomanda: *Lc* 12,48; 23,46; *Fap* 20,32; *1Tim* 1,18; *2Tim* 2,2. Verbul are și sensul de a oferi (un prânz): *Lc* 9,16; 10,8; *Fap* 16,34; și de a prezenta, a demonstra (într-un discurs): *Fap* 17,3. Toate trei sensurile sunt prezente în LXX (vezi L.T. JOHNSON, *in loco*).

¹³³ Dificil ca menționarea Ataliei, despre care Luca nu spune nimic, să fie redacțională.

¹³⁴ *erchesthai* („a pleca”) și compusul *dierchesthai* („a traversa”), utilizate pentru călătoriile pe uscat (*Fap* 15,3.41; 16,6; verbul apare de 31 de ori în opera lucană, din 42 în Noul Testament), sunt verbe dragi redactorului, ca și *katabainein* („a coborî”); *lalein ton logon*: limbaj misionar familiar lui Luca pentru a indica predicarea evangheliei: *Fap* 4,29.31; 8,25; 11,19; 13,46; 16,6.32.

¹³⁵ Regiunea Pamfiliei, la sud de lanțul muntos al Taurusului, era locuită de iudei: *IMac* 15,23; *FILON*, *Leg. ad Gaium* 39; cf. *Fap* 2,9.

¹³⁶ Textul occidental știe despre o evanghelizare a Ataliei; de fapt, adaugă la sfârșitul v. 25: „evanghelizându-i”.

¹³⁷ După Haenchen, Luca vorbește despre sosirea la Antiohia fără să numească Seleucia pe care o cunoaște (cf. *Fap* 13,4): în același fel a putut să vorbească în *Fap* 13,13 de Perga, fără să menționeze Atalia pe care o cunoaște.

¹³⁸ Opera (*to ergon*) e misiunea pe pământ păgân sau, pentru a fi preciși, breșa deschisă pentru misiunea neamurilor (G. Schneider), *kakeithen* („și de acolo”): *Lc*: 1; *Fap*: 8; doar o dată în *Mc*, în Noul Testament; *apoplein* („a naviga”) se întâlnește doar în *Fap* 13,4; 14,26; 20,15 și 27,1 în Noul Testament; *paradidonai* înseamnă adesea „a da (în mâinile dușmanului)”, aici: „a recomanda pe cineva”.

¹³⁹ C.M. MARTINI, *in loco*.

14,27. Așa cum este obligatoriu pentru mesageri, la întoarcere trebuie să relateze ceea ce s-a petrecut¹⁴⁰. Probabil, Luca simplifică atunci când îi face pe misionari să ia inițiativa de a aduna comunitatea din Antiohia; apare, totodată, în lumină că ei comunică spontan propria experiență: Biserica ce i-a trimis nu le impune nicio dare de seamă. În afară de aceasta, Paul și Barnaba nu se mulțumesc să redea faptele, ci dau „interpretarea lor teologică” (Ghidelli). Este reafirmat explicit că Dumnezeu acționa prin misionari¹⁴¹, instrumentele sale.

Rezultat: Dumnezeu „a deschis poarta credinței”¹⁴² păgânilor; adică neamurile au acces la viața creștină, pot intra ca să facă parte din poporul escatologic al lui Dumnezeu și, prin aceasta, au acces la Dumnezeu însuși. „Experiențele misionare ale lui Paul și ale lui Barnaba au putut întări comunitatea din Antiohia în convingerea sa, deja de mai înainte, că e voința lui Dumnezeu de a primi păgânii fără circumcizie și fără supunerea la Legea mozaică”¹⁴³.

14,28. După călătoria misionară, comuniunea de viață cu frații. Versetul are valoare de „pauză” (Conzelmann).

Litota¹⁴⁴ accentuează durata șederii în comunitatea din Antiohia, dar e doar un mijloc stilistic drag lui Luca și care nu permite nicio deducție despre durata efectivă a șederii.

Vv. 27-28 constituie un sumar-tranziție¹⁴⁵ cu detalii despre ceea ce precede (Fap 12,25; 13,1-3) până la Fap 8,1b-4 și despre ceea ce urmează în Fap 15,35 și 16,5. „... Aproape toate motivele care apar în aceste două versete găsesc corespondență și reluări fie în cea de-a doua parte a cărții, fie în relatarea despre adunarea din Ierusalim”¹⁴⁶.

Vv. 27-28 concluzionează deci cea de-a doua parte a cărții (Fap 8,1b – 14,28): ea începe cu o persecuție care a provocat dispersarea comunității din Ierusalim. Acest rău, în realitate, a permis cuvântului să se răspândească progresiv și să ajungă la oameni din ce în ce mai îndepărtați de iudaismul ortodox, până la a

¹⁴⁰ Din nou găsim o construcție cu două part. urmate de un verb finit (la imperf.); *paraginesthai* („a ajunge”); part. la absolut se întâlnește în Fap 5,21.22.25; 9,39; 10,33; 11,23; 17,10 etc. *synagein* + ac. de persoane, ca în Fap 15,30.

¹⁴¹ Fap 15,4 reia literal expresia versetului nostru; cf. și Fap 11,18; 21,19. G. Schneider (II, 167, nota 38) ar vrea să traducă gen. *met' autou* („cu ei”) cu un dativ: *an ihnen* (vezi BLASS, n. 227/3: ebraizant).

¹⁴² „Deschisă poarta” amintește de limbajul misionar al lui Paul (1Cor 16,9; 2Cor 2,12; Col 4,3); dar în timp ce folosirea metaforică a porții semnifică o oportunitate, o ocazie favorabilă dată lui Paul însuși (Schmithals), în Luca este vorba de posibilitatea dată păgânilor de a intra în Biserică.

„Poarta” îi sugerează lui R. Pesch imaginea templului escatologic care este comunitatea creștină (1Cor 3,10s; Ef 2,20s).

„Credința” are din nou sens global al „creștinului”, al apartinerii la Biserică.

¹⁴³ A. WEISER II, 360.

¹⁴⁴ „Nu puțin timp”: vezi Fap 14,17;

diatribein („a rămâne”) e redacțional (Fap: 8; încă o dată în In, în Noul Testament).

¹⁴⁵ Vezi impf. (*dietribon*, v. 28) caracteristic sumarelor.

¹⁴⁶ G. BETORI, în *Riv. Bib.* 42 (1994), 16; vezi, pentru detalii, 16s; și L. Tosco, *op. cit.*, 167.

ajunge în regiuni tot mai marginale și distante, prin personalități ca Filip, Petru, Barnaba, Paul și atâția creștini anonimi. Cea de-a doua parte se încheie cu acest rezultat: Dumnezeu a deschis poarta credinței păgânilor.

V. 28, la rândul său, se leagă de *Fap* 15,35 cu care face incluziune (tema șederii la Antiohia)¹⁴⁷: aceste versete închid în ele partea centrală a cărții: așa-zisul Conciliu din Ierusalim.

¹⁴⁷ Corespondența între *Fap* 14,28 și 15,35 e aceea de a-l trimite cu gândul pe Stählin la faptul că relatarea adunării din Ierusalim a fost o inserare literală a lui Luca.

CAPITOLUL 15

ADUNAREA DIN IERUSALIM (*Fap* 15,1-35)

Cu *Fap* 15, care relatează adunarea din Ierusalim, am ajuns la centrul narativ și teologic al cărții, centru care constituie, la rândul său, o cotitură în *Fapte*.

Această poziție centrală deja de la sine indică importanța pe care autorul o atribuie evenimentului: este legitimată misiunea către lumea păgână (a doua parte a cărții) pe baza afirmației că nu Legea, ci harul lui Cristos, adică credința în el, mântuiește.

Punând un punct concludiv rolului desfășurat de Petru și de colegiul apostolic, deliberările „conciliului” deschid în același timp drumul spre care Paul va putea să se îndrepte „fără obstacole” (ultima expresie a cărții, 28,31), ca pionier al operei care rămâne aceea a Bisericii timpurilor lui Luca și a tuturor timpurilor¹.

Capitolul 15 conchide, de fapt, partea inițială a misiunii Bisericii către popoare tot mai îndepărtate de iudaism (cc. 9–14)². Nu doar atât, ci încheie o perioadă întreagă – prima parte a cărții – caracteristică începuturilor Bisericii: timpul apostolic. În *Fap* 16,4, apostolii (adică Cei Doisprezece sau, mai bine zis, Cei Unsprezece după uciderea lui Iacob: *Fap* 12,2) sunt menționați pentru ultima oară. Petru dispare complet din scena cărții. Până acum totul se desfășura în strânsă legătură cu Ierusalimul, Biserica-mamă, sediul colegiului apostolic: misiunea în Samaria (c. 8), de-a lungul coastei feniciene (cc. 9–10), fondarea comunităților din Antiohia (c. 11), prima călătorie misionară (*Fap* 13–14, cf. 15,4.12). După *Fap* 15, Ierusalimul trece în plan secundar; e menționat doar din obligație de cronică (*Fap* 19,21; 20,16 etc.); orașul sfânt devine ceea ce era în perioada scriitorului: o amintire venerată și, în același timp, un oraș devenit străin din cauza închiderii sale la creștinism.

Pe de altă parte, *Fap* 15, cu deciziile luate de adunare, deschide spre viitor și constituie începutul marii misiuni a epocii post-apostolice: o misiune de acum liberă de problema Legii și care va da naștere Bisericii neamurilor, așa cum autorul *Faptelor* o cunoaște, o Biserică îndreptată decisiv și fără impedimente spre lumea oamenilor.

¹ J. DUPONT, *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, cit., 33.

² În *Fap* 15,7ss.14 avem trimiteri explicite la misiunea lui Petru care culminează cu convertirea lui Corneliu (*Fap* 10,1–11,18); în *Fap* 15,4.12 sunt referiri la prima călătorie misionară a lui Barnaba și Paul (*Fap* 13–14).

Luca, totodată, e atent să nu dea impresia unei rupturi între perioada apostolică și Biserica post-apostolică a neamurilor: marea deschidere spre lume își află legitimitatea în orașul sfânt, la Ierusalim (nu în altă parte), și a fost decisă „de apostoli și de bătrâni” (*Fap* 15,6.22.23; 16,4), adică de colegiul apostolic din timpurile de început și de succesorii lor în timp: Luca unește autoritățile începuturilor și pe cele actuale.

Importanța pe care Luca o atribuie evenimentului e subliniată și de marele scenariu pe care el îl oferă cititorului în c. 15: sunt prezenți apostolii, bătrânii și întreaga comunitate; sunt rostite discursurile reprezentanților cei mai de seamă ai autorităților ecleziale; este redactată o scrisoare oficială: autorul descrie o adunare plenară ale cărei decizii au caracter obligatoriu și universal, o adunare care, în optica lukană, merită, fără îndoială, denumirea de „conciliu”³.

Din punct de vedere literar, capitolul e o compoziție lukană: stilul, *crescendo*-ul narativ, folosirea discursurilor scurte (pentru a nu rupe echilibrul narațiunii) și complementare (pentru a evita repetițiile), reluarea cuvintelor și a temelor în întreg capitolul⁴, toate dau întregului un aspect unitar și deplin, totul introdus între incluziunile din *Fap* 14,28 și 15,35: Antiohia ca punct de plecare și de sosire al lui Paul și al lui Barnaba.

Simplificând, structura textului cuprinde:

- introducerea: vv. 1-2.3-5;
- partea centrală: vv. 6-29;
- discursul lui Petru : vv. 7-11;
- discursul lui Iacob cu decretul: vv. 13-19.20.21⁵;
- scrisoarea și însărcinării care să o ducă: vv. 22-29;
- finalul: vv. 30-35.

Din punct de vedere literar, discursul lui Iacob se află în centrul compoziției din *Fap* 15 și citarea complexă a Vechiului Testament (vv. 16-18) este în centrul ei și constituie schimbarea sa: înaintea ei, atenția era îndreptată spre trecut; după citat, se privește spre viitor⁶.

Faptul că *Fap* 15 este o compoziție lukană nu înseamnă că autorul nu a utilizat tradiții preexistente.

Trebuie, totodată, să se evite două extreme nejustificate de analiza textului: a vedea în el o dare de seamă preluată ca atare de la un izvor antiohen (Harnack); sau, din contră, să fie considerată o compoziție liberă pe care a elaborat-o redactorul, folosindu-se la maximum de elementele prezente în timpul său (Haenchen, Schmithals).

³ Faptul că Paul și Barnaba nu au niciun rol în discuții și hotărâri accentuează caracterul universal al evenimentului: sunt decizii care depășesc problemele personale sau locale.

⁴ Pentru detalii, vezi A. WEISER, *Das „Apostelkonzil”* (*Apg* 15,1-35), în BZ 28 (1984), 147.

⁵ Cele două discursuri au aceeași schemă de bază: o primă parte expune ceea ce Dumnezeu a făcut în trecut (vv. 7-9 și 14-18); a doua parte, introdusă cu „acum deci” (*nyn oun*) și „pentru aceasta” (*dio*), expune consecința dedusă din prima parte (J. DUPONT, *Teologia della Chiesa*, cit., 38).

⁶ Vezi ZMIJEWSKI, 558.

E dificil de atribuit cazului faptul că problemele din *Fap* 15 – circumcizia și problema conviețuirii dintre etnico-creștini și iudeo-creștini, mai ales cu ocazia mesei comune – se regăsesc exact în *Gal* 2,1-10.11-14. Luca bazează compoziția sa pe tradiții care se reflectă în scrisoarea paulină, chiar dacă în mod independent⁷.

1. Punctele de contact dintre *Fap* 15 și *Gal* 2,1-10 – problema circumciziei – se concentrează în *Fap* 15,1-2.5:

- Barnaba și Paul merg la Ierusalim ca delegați ai Bisericii din Antiohia⁸;
- se naște în raporturile dintre Antiohia și Ierusalim problema Legii;
- problema se concentrează pe circumcizie;
- apar „pseudo-frații” la Ierusalim⁹;
- venirea lui Paul și Barnaba la Ierusalim presupune pătrunderea acestor „pseudo-frați” (aripa intolerantă a iudeo-creștinilor) în Antiohia¹⁰.

Este probabil ca în *Fap* 15,1-2.5 Luca să fi urmat o tradiție independentă de *Gal* 2 și care corespunde cu ceea ce e relatat în *Gal* 2,1-10.

Apare, în consecință, caracterul secundar, adică redacțional, al vv. 3-4. Incoerența în vv. 1-5 demonstrează că Luca nu a reușit să amestece bine viziunea sa (vv. 3-4) cu informațiile pe care le-a avut la dispoziție (vv. 1-2.5). Cu vv. 3-4 (și 12), redactorul a vrut să lege prima călătorie misionară (*Fap* 13 – 14) de Conciliul de

⁷ E convingerea majorității exegeților, chiar dacă diferă în detalii: Conzelmann, Mussner (comentariu la *Gal*), Roloff, G. Schneider, Weiser, R. Pesch, Zmijewski etc. Sunt excepții (în afară de Haenchen, Schmithals), ca M. Dömer: Luca ar fi folosit o tradiție care ignora prezența lui Barnaba și Paul (vv. 1-2.12 sunt secundare) și care vorbește despre decizia luată de comunitatea din Ierusalim cu Petru și cu Iacob despre problema valorii Legii pentru păgâno-creștini, problemă ridicată de ex-farisei. Redactorul, pentru a da fundament viziunii sale, va introduce Antiohia și pe apostolii Paul și Barnaba (*Das Heil Gottes*, cit., 173-187). M.-E. Boismard rămâne fidel teoriei sale despre compunerea *Faptelor* petrecută în etape succesive: *Act I*, *Act II*, *Act III* sunt cele trei redactări succesive pe baza unui document primar numit *P* (tradiții petrine). El se bazează pe dublări la început (vv. 1 și 5) și la sfârșit (vv. 27.32: transmiterea prin *viu grai*; vv. 30b-31: prin scrisoare) și concluzionează că textul este rezultatul fuziunii celor două relatări paralele ale aceluiași eveniment. Relatarea primară de origine ierusalimitano-petrină (vv. 5-12a.13-21) trebuie citită în continuarea la *Fap* 10,1 – 11,18 și privește aceeași scenă: după justificarea lui Petru (*Fap* 11,1-18), este reacția ex-fariseilor (*Fap* 15,5), deci discuția și intervenția lui Iacob (care se leagă de discursul lui Petru în *Fap* 11,1-18), cu soluția decretului și a trimiterii acestui document la *Cezareea* (nu la Antiohia) prin intermediul lui Iuda și Sila. Această relatare a primei etape va fi reinterpretată în cea de-a treia etapă (= *Act II*) de discipolii lui Paul, care introduc prima călătorie misionară (*Fap* 13-14), *Fap* 15,1-4.22ss etc. (de origine antioheno-paulină), pentru a ajunge la forma actuală a relatării, adică la fuziunea celor două texte prin opera lui *Act III* (*Le „Concile” de Jérusalem [At 15,1-33]*, în *Eph. Theol. Lov.* 64 [1988], 433-440; *Les Actes des deux Apôtres*, III, Gabalda, Paris 1990,195).

⁸ Paul, pentru tendința proprie din *Scrisoarea către Galateni*, evită să spună că a venit la Ierusalim ca delegat din Antiohia. De notat că Paul ține să arate independența sa de Biserica din Ierusalim, o tendință opusă celei din *Fap* 15, unde Luca pune în lumină contactele.

⁹ În v. 5, Luca îi identifică cu ex-fariseii: probabil, pentru că atribuie spontan fariseismului o asemenea intransigență față de păgânii convertiți.

¹⁰ Diferențele dintre *Fap* 15 și *Gal* 2,1-10 nu lipsesc: Luca îl ignoră pe Tit, prezența apostolului Ioan, nu menționează acordul despre colectă, partea activă a lui Paul și Barnaba în discuție, strângerea mâinii, recunoașterea vocației lui Paul ca apostol al neamurilor. Din partea sa, Paul nu spune că e delegat de comunitatea din Antiohia și se pune pe primul loc în tratative.

la Ierusalim (*Fap* 15), în timp ce în sursă adunarea din Ierusalim e legată de problema circumciziei și a Legii, apărute între Ierusalim și Antiohia¹¹.

2. Pornind de la v. 5b până la v. 21, notăm că problema circumciziei nu mai e vizată. În afară de aceasta, unica menționare a lui Barnaba și Paul, în v. 12, e redacțională¹². Rolul celor doi evanghelizatori apare cu totul secundar în dezbatere. Luca îl face pe Petru să vorbească, și nu pe Paul, cum s-ar fi așteptat. Barnaba și Paul, în schimb, informează – sub forma unui discurs indirect – despre călătoria lor misionară, contrastând cu ceea ce Paul însuși afirmă în *Gal* 2,1-10: el ia parte activ la decizia „coloanelor”.

E posibil deci ca Luca să fi compus scenariul din *Fap* 15,5b-21.22-29 pe baza unei tradiții diferite de cea din *Fap* 15,1-2.5a, o tradiție despre deciziile luate de Iacob – așa-zisul „decret” –, pentru a rezolva o criză născută între comunitățile din Antiohia și din Ierusalim, după incidentul din Antiohia relatat în *Gal* 2,11-14, despre problema conviețuirii dintre etnico-creștini și iudeo-creștini în comunități mixte.

La acest punct, cum trebuie judecată compunerea din *Fap* 15? Este vorba despre relatarea Conciliului din Ierusalim cu privire la problema circumciziei, în care, secundar, Luca a introdus decretul apostolic care reglementa conviețuirea în comunitățile mixte? Sau, din contră, Luca dezvoltă în principal situația care se concluzionează cu decretul lui Iacob, introducând unele elemente ale tradiției provenite de la Conciliu?¹³

¹¹ V. 5, care adaugă problemei circumciziei pe cea a observării Legii lui Moise, poate fi înțeles diferit:

– sau să se pună cele două probleme pe același plan: în lumina a *Gal* 2, evanghelia expusă de Paul (*Gal* 2,2) implică problema circumciziei și pe cea a legii lui Moise; oricum, pentru Paul (ca și pentru iudaism în general), circumcizia și observarea Legii sunt strâns legate: *Gal* 5,3;

– sau să se vadă în v. 5 combinația a două probleme (și deci tradiții) distincte (cea a circumciziei și cea a comuniunii la masă), rezolvate în timpuri diferite (A. Weiser).

¹² Iacob, care intervine imediat după darea de seamă a lui Barnaba-Paul, nu face nicio aluzie la intervenția lor, ci doar la discursul lui Petru (v. 14). În optica lucană, intervenția lor servește pentru a confirma cuvintele lui Petru: a nu impune Legea păgânilor convertiți e voința lui Dumnezeu.

¹³ În general, se vorbește de *Fap* 15 ca relatare a „Conciliului” cu introducerea decretului lui Iacob (vv. 20.29). Un exemplu pentru toți: A. Weiser (în BZ, art. cit., 156s) consideră inspirate din tradiția despre Conciliu elemente prezente în *Fap* 15,1-2.4.5a.6.7.10s.12.13.19: Paul și Barnaba merg la Ierusalim (vv. 1-2); dau cont despre activitatea lor (v. 4); un grup de iudaizanți cer circumcizia pentru păgânii convertiți (v. 5a); pentru a rezolva problema, apostolii și bătrânii se reunesc cu Paul și Barnaba (vv. 6.12; pentru Weiser, binomul „apostoli și bătrâni” se întâlnește deja în tradiție, dar nu corespunde istoriei, dat fiind că Paul vorbește doar de Iacob, Petru și Ioan); Petru și Iacob au un rol de prim-plan (vv. 7.13); se convine cu Paul-Barnaba de a nu impune circumcizia și alte exigențe păgâno-creștinilor (vv. 10s.19). Tradiția despre conflictul din Antiohia reiese în vv. 5b.23.30; soluția la problemă, în vv. 20.29; decizia validă pentru Siria și Cilicia (v. 23) dusă de Iuda Barsaba și alții (v. 22). R. Pesch (*Jerusalem Abkommen und Antiochenischer Konflikt*, în *Kontinuität und Einheit*, Fest. für F. Mussner, Herder, 1981, 105-122), probabil, pe bună dreptate, răstoarnă perspectiva: *Fap* 15 tratează în principal despre problema conviețuirii dintre păgâno-creștini și iudeo-creștini: elaborarea decretului apostolic. Exegetul introduce acest dat în teoria sa de ansamblu: Luca autorul combină două izvoare: unul antiohen, care după relatarea fondării Bisericii

Alternativa e datorată faptului că discursurile (redacționale) lui Petru și Iacob pot să se adapteze la o perspectivă sau alta: problema circumciziei și cea a convingerilor.

Oricum, nu există dubii că redactorul a pus împreună două probleme distincte, înfruntate și rezolvate în timpuri diferite. Nu este niciun motiv însă de a lua în considerare alternativa de mai sus. Pentru Luca, de fapt, decizia primară despre problema circumciziei (adică problema rezolvată în „Conciliu”) și soluția de compromis mai târzie a conflictului din Antiohia (și anume „decretul”) sunt considerate o *unică decizie apostolică fundamentală luată la Ierusalim* și în deplin acord cu toate autoritățile prezente¹⁴.

Încheierea capitolului (vv. 22-33) conține diverse incoerențe: un semn că Luca nu a știut să coordoneze bine desfășurarea sa narativă și punctul său de vedere cu elementele tradiției¹⁵.

Trebuie atribuite redacției întoarcerea lui Paul și Barnaba la Antiohia cu decretul apostolic, ca și menționarea lui Sila ca delegat din Ierusalim pentru a face cunoscut decretul. Din punct de vedere istoric, când a fost promulgat decretul lui Iacob, Paul și Barnaba nu se mai aflau la Ierusalim. Paul începuse deja a doua călătorie misionară care îl va duce în Europa și nu pare să fi cunoscut decretul (*1Cor* 8). Același lucru e valabil pentru Sila care l-a însoțit pe Paul în această călătorie (*1Tes* 1,1; *2Cor* 1,19). Se înțelege interesul lui Luca pentru Sila: face legătura între Ierusalim și a doua călătorie misionară a lui Paul¹⁶.

Și scrisoarea (vv. 23-29), pentru conținutul său, apare redacțională¹⁷: era un obiect literar al istoriografilor Antichității.

De la tradiție, în schimb, Luca a știut că decretul trebuia să fie adus la cunoștința comunităților din Siria și Cilicia și că printre delegați era un anume Iuda Barsaba.

locale (*Fap* 11,19-26) se referă la adunarea din Ierusalim (*Fap* 11,27-30; 12,25; 15,1-4.12b); altul care vorbește despre elaborarea decretului lui Iacob (*Fap* 15,5-12a.13-33) și era direct legat de relatarea despre convertirea lui Corneliu (*Fap* 10,1 – 11,18). Combinându-le, Luca scoate informația despre colectă (propusă de Conciliu) și o pune în relatarea fondării Bisericii din Antiohia (*Fap* 11,27-30; 12,25) (deci, pentru Pesch, episodul colectei în *Fap* 11 și conciliul în *Fap* 15,1-4 sunt identice). Iată deci desfășurarea faptelor: Conciliul din Ierusalim (cu menționarea colectei) – prima călătorie misionară – conflictul din Antiohia – decretul apostolic – separarea dintre Paul și Barnaba. Ipoteza de ansamblu a lui R. Pesch e criticabilă; el nu ține cont destul de munca redacțională a lui Luca (pentru detalii ulterioare, vezi Zmijewski, 560).

¹⁴ Vezi ZMIJEWSKI, 563, care sintetizează reflecțiile lui G. Schneider și A. Weiser.

¹⁵ Dublări: grupul delegaților Iuda și Sila lângă cel al lui Paul și Barnaba (vv. 22.25-27); trimiterarea unei scrisori (v. 23) și informarea „cu glas tare” (vv. 27.32); menționarea Antiohiei lângă Siria (tautologia: v. 23); întoarcerea lui Sila la Ierusalim (v. 33), în contradicție cu prezența sa la Antiohia în v. 40.

¹⁶ E dificil ca Sila să fi aparținut *entourage*-ului lui Iacob (vezi WEISER, *art. cit.*, 155).

¹⁷ Menționarea lui Iuda și Sila împreună cu cea a lui Paul și Barnaba; menționarea Duhului Sfânt, tipică lui Luca; interesul pentru deciziile „unanime” (v. 25). Conținutul scrisorii rezumă rezultatele din *Fap* 15.

Care e problematica pe care o înfruntă Luca în *Fap* 15? Nu e problema primară a primirii sau nu a neamurilor în Biserică, problemă pe care autorul sacru o consideră rezolvată în capitolele precedente. Este vorba acum de a rezolva problemele apărute drept consecință a acestei intrări a păgânilor convertiți în poporul lui Dumnezeu: e necesar ca ei să se supună circumciziei (semn al apartenenței poporului ales) și Legii? Cum să rezolve apoi problema conviețuirii dintre păgânocreștini și iudeo-creștini în comunitățile mixte, problemă care privește în esență o altă problemă, pe cea a purului-impurului, fundamentală în viața unui iudeu?

Compunând *Fap* 15 și punându-l în centrul operei sale, Luca demonstrează că știe despre importanța soluției problemei circumciziei și a Legii pentru viitorul Bisericii; în cartea însăși, această soluție deschide poarta spre marea misiune a Bisericii în lume.

Subliniind importanța deciziilor „Conciliului din Ierusalim”, Luca, aproape în manieră contradictorie, pare să nu-și mai dea seama de seriozitatea și de mărirea pe care o avea problema libertății față de Lege pentru ne-iudeii în comunitățile iudeo-creștine pe timpul lui Paul. Fără nicio ezitare, toată Biserica din Ierusalim, Petru și Iacob primii și în plină sintonie, sunt de partea lui Paul și Barnaba! Că problema circumciziei și a observării Legii lui Moise a fost agravată de o minoritate intransigentă din Ierusalim (*Fap* 15,1-2; *Gal* 2,4-5) e indubitabil, istoric¹⁸; dar că acesta a fost doar un caz particular, rezolvat mai apoi fără criză, dubii, divergențe și ezitări din partea responsabililor de atunci, aparține gândirii lui Luca autorul, care scrie când deja problema era depășită... E evident pentru el că ne-iudeii pot să intre în Biserică fără să se supună circumciziei și Legii: doar „harul Domnului Isus” salvează (v. 11); mântuirea e obținută în virtutea credinței înseși (v. 9), și nu pentru supunerea sub *jugul apăsător* al Legii, după părerea pe care un credincios elenist ca Luca și-o făcea despre Legea lui Moise.

Luca începuse capitolul atingând problema mântuirii (v. 1) și o concluzionează cu un „veți face bine” (v. 29), care nu se mai referă la mântuirea însăși, ci privește atitudinea oportună de adoptat pentru conviețuirea în interiorul Bisericii. Legea nu mai exprimă condițiile pentru a fi admiși la a constitui poporul lui Dumnezeu și a fi salvați, ci regulile de viață în poporul lui Dumnezeu deja constituit¹⁹.

Se explică deci tendința redactorului de a minimaliza tensiunile care existau istoric în Biserică despre problemă (cf. *Gal* 2); trecutul este idealizat ca timp al unității depline... sau aproape²⁰.

¹⁸ Luca tinde să „izoleze” unii contestatari (*Fap* 15,1.5), evitând să-i arate în acord cu autoritatea și comunitatea (v. 24).

¹⁹ W. RADL, *Das Gesetz in Apg 15*, în *Das Gesetz im Neuen Testament*, QD 108, Herder, 1986, 174.

²⁰ A. WEISER, *art. cit.*, 165. Ca întotdeauna, Luca subliniază unanimitatea în decizie (v. 25), rolul Duhului Sfânt ca expresie a conformității cu voința divină (v. 28), participarea activă a întregii comunități la decizii (v. 22), *continuitatea* dintre timpul apostolic și cel post-apostolic („apostoli și bătrâni”); decretul însuși stabilește continuitatea dintre Israel și Biserica eliberată de greutatea Legii (G. SCHNEIDER II, 190).

1. Introducere: *Fap* 15,1-5

¹ Unii dintre cei care coborâseră din Iudeea îi învățau pe frați: „Dacă nu primiți circumcizia, după obiceiul care vine de la Moise, nu puteți să vă mântuiți”. ² Întrucât s-a ivit o divergență și o discuție aprinsă între Paul și Barnaba și aceștia, au hotărât ca Paul și Barnaba, împreună cu alți câțiva dintre ei, să urce la apostoli și la prezbiterii din Ierusalim în legătură cu această dispută. ³ Așadar, trimiși fiind de comunitate, ei au străbătut Fenicia și Samaria, povestind despre convertirea păgânilor, și au făcut o mare bucurie tuturor fraților. ⁴ Când au ajuns la Ierusalim, au fost primiți de comunitate, de apostoli și de prezbiteri și au povestit tot ce a făcut Dumnezeu cu ei. ⁵ Dar unii din gruparea fariseilor, care crezuseră, s-au ridicat și au spus: „Trebuie să primească circumcizia și să li se poruncească să țină Legea lui Moise”.

15,1. Versetul expune în mod clar problematica: este absolut necesară circumcizia pentru mântuire?²¹ Cititorul simte contrastul cu atitudinea lui Petru din episodul cu Corneliu, aprobată de Biserica din Ierusalim (*Fap* 11,18), și practica misionară a lui Paul (*Fap* 13–14). Luca prezintă deci extremiștii iudei ca o minoritate anonimă²², evitând să spună că provin din Ierusalim („coborâți din Iudeea”) și că reprezintă deci convingerile Bisericii apostolice.

Circumcizia devenise un semn distinctiv fundamental al apartenenței la poporul lui Dumnezeu, deci acceptarea sa dădea posibilitatea de a avea parte la alianță și la privilegiile și îndatoririle sale (primirea Torei). A cere ne-iudeilor convertiți circumcizia putea să exprime buna intenție de a-i face membri ai lui Israel pe deplin, și nu doar creștini de mână a doua. Dar, în perspectiva acestor convertiți, era vorba de o neplăcută iudaizare. Pusă în raport cu mântuirea, problema circumciziei ajunge să fie tot mai încinsă și devine problema validității înseși a Legii lui Moise pentru păgâno-creștini. Luca a știut să surprindă problematica lui Paul cu inteligență, chiar dacă nu în întreaga sa profunzime și în întregul său dramatism: de la cine vine mântuirea, de la Lege sau de la Cristos?²³ Cititorului i-a fost sugerat răspunsul de-a lungul cărții; deja în *Fap* 4,12, Petru afirmă: „Nu este mântuire în nimeni altul” (adică doar în Isus); și mai explicit în casa lui Corneliu: „Toți profeții dau această mărturie despre el: oricine crede în el are iertarea păcatelor prin numele său” (*Fap* 10,43); și puțin mai departe: „Se poate refuza Botezul celor care au primit pe Duhul Sfânt ca și noi?” (v. 47) În discursul din Antiohia Pisidiei, Paul lucan expune doctrina: „Oricine crede primește justificarea de tot ceea ce nu a fost posibil să fie justificat prin Legea lui Moise” (*Fap* 13,39).

²¹ Prop. e la condițional; textul occidental adaugă: „și mergeți după practica lui Moise”, pentru a aminti că nu este vorba doar de o poruncă (Haenchen) sau de a ajunge la o dimensiune etică (L.T. Johnson).

²² *tines* („unii”) amintește de *Gal* 2,12: „unii de la Iacob”; dar contactul e pur casual. În v. 24, Luca face să se înțeleagă că veneau din Ierusalim.

²³ A se întreba dacă mântuirea despre care vorbește Luca este cea prezentă deja sau cea escatologică, după moarte sau la sfârșitul timpurilor, e în afara locului: ceea ce interesează e modul împlinirii sale, după cum bine observă A. George, *Etudes sur l'oeuvre de Lue*, cit., 316.

Exigența iudaizanților apare deci cu totul inacceptabilă, dar introduce bine și în maniera lui Luca autorul²⁴ „Conciliul” din Ierusalim.

15,2. Luca vorbește de agitație, discuții tensionate, de controverse²⁵: totul stă să vorbească despre importanța problemei înfruntate. Paul, Barnaba și „alții” constituie „delegația solemnă” (Haenchen) care este trimisă de Biserica din Antiohia la Ierusalim, sediu al colegiului apostolic, după Luca, dar unde există și un guvern de „bătrâni” (cf. *Fap* 11,30), după modelul sinagogii; „apostolii și bătrânii” sunt mereu numiți împreună în acest capitol pentru a sublinia unitatea, continuitatea și concordanța deciziilor²⁶. La Ierusalim sunt rezolvate în mod definitiv problemele grave ale Bisericii²⁷.

15,3. Despărțirea de comunitatea din Antiohia e solemnă și amintește de *Fap* 13,3²⁸. Călătoria are loc în etape, reparcuregând zone deja evanghelizate: Fenicia (*Fap* 8,40; 9,32-43) și Samaria (*Fap* 8,4-25)²⁹, care sunt astfel actualizate despre succesul misiunii în ambient păgân. Luca creează astfel o legătură între Conciliu și capitolele precedente.

²⁴ Prezentarea problemei în v. 1 aparține redactorului, care se inspiră din tradiție (v. 5) și formulează ca introducere (v. 1) informația conținută acolo, astfel încât să lege *Fap* 14,28 de scena succesivă a Conciliului din Ierusalim. Din punct de vedere istoric, această viziune a lucrurilor nu e greșită; problema referitoare la circumcizie e, într-adevăr, apărută între Antiohia și Ierusalim. Paul, totodată, în *Gal* 2,1-10, nu menționează conflicte despre argument în aceeași Antiohie. Vocabular lucan: *katerchesthai* („a cobori”): *Lc*: 2; *Fap*: 12; și doar în *Iac* 3,15 în Noul Testament; *ethos* („obicei, practică”): *Lc*: 3; *Fap*: 7; doar încă în *In* 19,40 și *Evr* 10,25; *ethos* poate avea un sens larg: mod obișnuit de a se comporta (*Înț* 14,16; *IMac* 10,89) sau un sens mai tehnic: o obișnuință, o practică ce devine lege (așa, de 9 ori din 10 în opera lucană); vezi J. Dupont, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 531. După Scripturi, circumcizia aparține timpului lui Abraham (*Gen* 17 = *P*), dar în optica iudaică e legea lui Moise care o validează?; vezi, despre circumcizie, Kliesch, 161s.

²⁵ Versetul e redaccional: „o tradiție precisă nu e de găsit” (Haenchen), în afară de informația despre trimiterea lui Barnaba și Paul la Ierusalim. Luca menționează și „alții” pentru a da importanță delegației. Paul, în *Gal* 2,1, îl menționează doar pe Tit, pe care Luca, curios, îl ignoră complet în carte; *stasis* („dezordine, conflict”): de 7 ori în opera lucană, din 9 în Noul Testament; *zētēsis*: („controversă, discuție”): *Fap*: 3; *In*: 1 și o dată în scrisorile pastorale; *zētēma* („controversă”): se întâlnește doar în *Fapte*: *Fap* 15,2; 18,15; 23,29; 25,19; 26,3. De notat litota: *ouk oligēs* („nu puțin” = vivace), ca în *Fap* 12,18; 14,28; 19,23.24 ecc. Subiectul verbului *tassein* („a stabili”) e comunitatea (v. 3), și nu „unii”, cum se citește, în schimb, în textul occidental care creează o lungă adăugire în interiorul versetului: „Paul, de fapt, spunea că rămâne așa cum au crezut și cu insistență; dar cei care erau veniți de la Ierusalim le-au poruncit lui Paul și lui Barnaba și altora să urce... pentru a fi judecați despre lucrurile controverselor”.

²⁶ După Paul (*Gal* 2), erau prezenți doar Petru și Ioan, ca apostoli în sens strict.

²⁷ Care e funcția Bisericii din Ierusalim în cazul nostru, pentru Luca? A decide cine are dreptate? A restabili liniștea? Oricum, Biserica-mamă are ultimul cuvânt. Pentru Paul (*Gal* 2,1-10), venirea sa în orașul sfânt e esențial o problemă de unitate: a predica unica evanghelie recunoscută și la Ierusalim, chiar dacă e adaptată la cultura respectivă; Paul nu are dubii despre ortodoxia evangheliilor sale primite direct de la Cel Înviat (*Gal* 1,12).

²⁸ Verbul *propempein* poate însemna „a însoți pentru o parte” (cum era obiceiul în comunitățile epocii: *Fap* 20,38; 21,5), sau „a prevedea cele necesare pentru călătorie”: bani, hrană (*Rom* 15,24; *1Cor* 16,6.11; *2Cor* 1,16; *Tit* 3,13).

²⁹ Verbele *dierchesthai* („a traversa”) și *poiein* („a face”) sunt la imperf.: pentru a descrie în desfășurarea lor o acțiune trecută (Blass, n. 327).

Reacția – obișnuită în opera lucană – e bucuria fraților³⁰: trimișii din Antiohia găsesc deci sprijinul tuturor Bisericilor; iudaizantii, în schimb, apar tot mai mult ca o minoritate izolată.

Versetul e redacțional fie din punct de vedere al stilului³¹, fie al conținutului, care presupune relatările precedente.

15,4. Primirea trimișilor la Ierusalim e solemnă³². Întreaga Biserică a locului, împreună cu capii³³, se întâlnește pentru a asculta ceea ce Dumnezeu a împlinit prin ei³⁴.

Paul și Barnaba nu vorbesc despre motivul venirii lor: cititorul cunoaște aceasta din v. 1 (Mussner, *in loco*). A se aminti că misiunea împlinită la păgâni e lucrarea lui Dumnezeu subliniază din nou nedreptatea iudaizantilor și conformitatea deciziilor Conciliului cu voința divină.

15,5. Problema circumciziei păgâno-creștinilor se pune din nou în mod independent (și paralel) cu v. 1³⁵: acum servește la a delinea scenariul Conciliului.

Gal 2,4-5 confirmă că Luca dispunea de o tradiție, chiar dacă probabil e același Luca, dată fiind ideea sa despre farisei ca zeloși observatori ai Legii, ce identifică „unii” cu membrii sectei fariseilor deveniți creștini³⁶. Ei nu contestă intrarea etnico-păgânilor în Biserică, ci cer observarea Legii, inclusiv circumcizia, pentru a putea fi creștini pe deplin. Luca nu pune această exigență direct în raport cu mântuirea (ca în v. 1), ci *dei* sugerează că în ochii ex-fariseilor ea face parte din planul lui Dumnezeu³⁷.

³⁰ Cf. *Fap 8,8*; *chara megalê*: *Lc 2,10*; *24,52*; *Fap 15,3*. Lit.: „făceau mare bucurie”; pentru uzul verbului *poiein* la activ, unde s-ar fi așteptat mediul, vezi ZERWICK, n. 227.

³¹ Inițialul *men oun* pentru a introduce ceea ce urmează: *Fap 1,6*; *2,41*; *5,41*; *8,4.25* etc.; *ekklêsia* cu sensul de comunitate locală, „frați” ca sinonim pentru creștini, „bucurie mare”; și *dierchesthai* (frecvent în opera lucană: de 31 de ori din 42 în Noul Testament), când este vorba de călătorii pe uscat, adesea în context misionar: *Fap 8,4.40*; *10,38* etc.;

ekdiêgeisthai („a relata”): doar în *Fap 13,41* (citât din *Hab 1,5*) în Noul Testament; *epistrophê* („convertire”): substantivul e un *hapax* în Noul Testament.

³² Textul occidental o subliniază adăugând adverbul *megalôs* („grandios”).

³³ Menționarea *Biserică-apostoli-bătrâni* se găsește și în v. 22. Luca, natural, nu se întreabă în ce loc putea să se adune o comunitate atât de numeroasă precum cea din Ierusalim!

³⁴ Luca reia, chiar dacă nu literal, formularea din *Fap 14,27*, cf. *15,12*. Versetul e deci redacțional; verbe lucane *paragineshai* („a sosi”: de 28 de ori în opera sa din 36 în Noul Testament) și *paradechesthai* („a primi”): de 3 ori în *Fapte* din 6 în Noul Testament;

met'autôn („cu ei”) ar putea însemna „prin intermediul apostolilor” sau și „în favoarea păgânilor” (vezi J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 356).

³⁵ Luca anticipase problema în v. 1 pentru a informa cititorul despre problematica ce îi conduce pe Paul și Barnaba la Ierusalim. *D* începe: „Cei care le porunciseră să urce la bătrâni s-au ridicat spunând...”: textul identifică „unii” ex-farisei din v. 5 cu „unii” din v. 1.

³⁶ Vezi *Fap 26,5* cf. *21,20*; *hairesis*: „sectă”, în Luca e sinonim cu „partid, școală”; *pepisteukotes* („deveniți credincioși”) e lucan: *Fap 15,5*; *18,27*; *19,18*; *21,20.25*; și *Tit 3,8* în Noul Testament; *têrein ton nomon* („a observa Legea”) și în *Iac 2,10*.

³⁷ Pentru Luca, problemele circumciziei și observării Legii sunt unite: a combinat două tradiții diverse, după cum crede A. Weiser? (vezi *art. cit.* în *Introducere*; și Weiser II, 370.378); *autous* („a-i circumcide”) nu are referință: în logica narativă s-ar putea gândi la „alții” (v. 2) care îi însoțesc pe

2. Discursul lui Petru: *Fap* 15,6-11

⁶ Apostolii și prezbiterii s-au adunat să analizeze acest lucru. ⁷ După o discuție îndelungată, Petru s-a ridicat și le-a zis: „Fraților, voi știți preabine că din primele zile, Dumnezeu m-a ales între voi, pentru ca, prin gura mea, păgânii să asculte cuvântul evangheliei și să creadă. ⁸ Iar Dumnezeu, care cunoaște inimile, a dat mărturie în favoarea lor, dându-le pe Duhul Sfânt ca și nouă ⁹ și nu a făcut nicio deosebire între noi, căci le-a curățat inimile prin credință. ¹⁰ Așadar, de ce îl ispitiți acum pe Dumnezeu punând pe umerii discipolilor un jug pe care nici părinții noștri și nici noi nu l-am putut duce? ¹¹ Dar noi credem că suntem mântuiți în același fel ca și ei prin harul Domnului Isus”.

Petru a fost numit pentru ultima oară în *Fap* 12,17, în drum „spre un alt loc” (sau destin) misterios. Reapariția sa cu ocazia adunării din Ierusalim e, totodată, istorică (cf. *Gal* 2,1-10), chiar dacă nu se poate spune același lucru despre discursul ținut de el, care aparține integral mâinii redactorului.

Prima parte (vv. 7-9) se leagă de episodul convertirii lui Corneliu, dar referindu-se direct la interpretarea centrală a evenimentului: darul Duhului Sfânt revărsat păgânilor în același fel ca apostolilor în ziua de Rusalii (vv. 8-9); episodul lui Corneliu apare deja normativ (v. 7) și nu are nicio referire la cum s-a desfășurat: compunerea discursului lui Petru presupune din partea cititorului cunoașterea evenimentului relatat în *Fap* 10, ca și interpretarea sa lucană.

După cum remarcă pe bună dreptate J. Dupont, această referire la convertirea lui Corneliu are ceva artificial³⁸. În fond, Petru repetă o argumentare deja dezvoltată în *Fap* 11,1-18 în fața aceleiași Biserici din Ierusalim și primită de către aceasta (*Fap* 11,18): cum se explică atunci venirea „unora” de la Ierusalim la Antiohia pentru a proclama necesitatea circumciziei și problema ridicată de ex-farisei în același Ierusalim? Desigur, doar cititorul cunoaște episodul lui Corneliu și valoarea sa normativă!³⁹

Cea de-a doua parte (vv. 10-11) afirmă concluzia scoasă din experiență: libertatea față de Lege pentru păgâno-creștini. Din moment ce Dumnezeu a manifestat clar voința sa față de neamuri, circumcizia și Legea nu pot fi impuse fără „a ispiti pe Dumnezeu”⁴⁰.

Mereu a surprins limbajul paulin al acestor versete: Petru vorbește ca Paul atât de mult, încât recent M.-E. Boismard nu a ezitat să susțină ipoteza că Luca⁴¹ a

Paul și Barnaba la Ierusalim; dar, gramatical, v. 2 e prea departe de v. 5 pentru a permite legătura; din punct de vedere istoric, era vorba doar de Tit (*Gal* 2,3-4), dar Luca îl ignoră; probabil, se gândește la creștini în general; oricum, *autous* ar putea fi un reziduu al izvorului (Weiser II, 370).

³⁸ *Les discours de Pierre*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 107.

³⁹ Alte indicii ale unei compoziții lucane:

- lui Luca îi place să compună discursuri, ca un istoriograf al epocii;
- conceptul de „Lege” văzut ca un jug apăsător (v. 10) nu e iudaic, ci al unui creștin elenist deja distant de sinagogă: Luca nu trage consecința rațională care ar trebui să îndepărteze acest jug apăsător și de pe spatele iudeo-creștinilor! (CONZELMANN, 91);

- folosirea expresiilor din LXX, caracteristic redactorului: „încă din timpurile antice” (*Is* 37,26; *Lam* 1,7; 2,17); „a ispiti pe Dumnezeu”: *Ex* 17,2; *Is* 7,12 (ZIMJEWSKI, 560s).

⁴⁰ Vezi J. DUPONT, *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 105.

⁴¹ Pentru Boismard, ar fi redactorul lui *Act II*.

compus v. 11 pornind de la *Gal* 5,1-6 și *Ef* 2,8⁴². Dar nu se poate crede că autorul *Faptelor* a știut *Scrisoarea către Galateni*: sunt prea multe diferențe, tăcerile, contradicțiile cu datele biografice conținute acolo, și nu doar cu privire la adunarea din Ierusalim din *Fap* 15.

În realitate, paulinismele discursului lui Petru sunt preluate din *Fap* 10 – 11,18, și nu direct dintr-o scrisoare a lui Paul. Luca expune în cartea sa o doctrină a justificării prin credință, și nu în virtutea Legii, și o propune pe cea care putea să fie cunoscută în comunitățile pauline din epoca sa, după cum dă mărturie *Ef* 2,8s.

După cum s-a spus deja, Luca reia în discursul lui Petru temele afirmate în episodul lui Corneliu și în altă parte, în special tema revărsării Duhului Sfânt asupra păgânilor și asemănarea sa cu revărsarea din ziua de Rusalii (*Fap* 15,8s, cf. *Fap* 10,44-47; 11,15.17); ideea că Legea e un jug pe care nici iudeii nu au reușit să-l poarte (*Fap* 15,10, cf. *Fap* 7,53; 13,38s); justificarea prin har și în virtutea credinței, și nu a Legii (*Fap* 15,9.11), idee care se regăsește în *Fap* 10,43; 11,17; 13,38s; a „ispiti pe Dumnezeu”, care amintește de justificarea finală a lui Petru: „Cine sunt eu, ca să mă pot opune lui Dumnezeu?” (*Fap* 11,17) Și ca în *Fap* 10–11, deplina primire a neamurilor în Biserică e legată de problema purității, cu așa mare importanță în lumea iudaică (*Fap* 15,9, cf. *Fap* 10,11-15.28; 11,3.5-9): prin credința care a șters mizeria interioară, adică păcatul, Dumnezeu a anulat distanța dintre iudeu și păgân⁴³.

15,6. Începe adunarea propriu-zisă (distinctă de cea descrisă în vv. 4-5). Sunt unii care tind să armonizeze aceste date cu cele din *Gal* 2,1-10⁴⁴, gândindu-se la mai multe ședințe: prima – restrânsă –, ținută cu cunoscuții, adică cu apostolii și

⁴² E. BOISMARD – A. LAMOUILLE, *Les Actes des deux Apôtres*, cit., 281ss.

Teza lui Boismard e văzută cu simpatie și urmată de F. Refoulé (*Le discours de Pierre à l'assemblée de Jérusalem*, în RB 100/2, 1993, 239-251). După acest exeget, reiese și în *Fap* 15 intenția lui Luca de a-l disculpa pe Paul de acuza de trădare provocată de iudeo-creștinii care au întreprins o campanie anti-paulină în Biserici păgâno-creștine. Aceasta ar explica de ce Luca îi face să vorbească pe Petru și pe Iacob, și nu pe Paul, de ce Petru se exprimă cu concepte pauline și de ce el e prezentat ca primul apostol al neamurilor: Luca vrea să-l prezinte pe Paul nu ca inițiator, ci drept *continuator* al activității și doctrinei lui Petru despre libertatea față de Lege pentru păgâno-creștini, atribuind inițiativa personalităților marcante din Biserică, precum Petru și Iacob. Paul deci nu ar fi făcut altceva decât să-i urmeze pe aceștia.

Refoulé, diferit de Boismard, relevă problemele rămase deschise: de ce, dacă Luca cunoștea *Scrisoarea către Galateni*, nu a armonizat *Fap* 15 cu *Gal* 2,1-10?

Despre poziția lui Petru în *Fap* 15 (și *Gal* 2), vezi și Panimolle, *L'autorité de Pierre en Gal 1 – 2 et At 15*, în *Paul de Tarse, Apôtre de notre temps*, Roma 1979, 269ss; exegetul se ocupă de autoritatea lui Petru într-o perspectivă care astăzi este depășită. De același autor, monografia în trei volume *Il discorso di Pietro all'assemblea apostolica*, Bologna 1976.1977.1978.

⁴³ Vezi J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 104ss; *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, cit., 36s.

⁴⁴ *Gal* 2,2: „... expuse lor (*autois*) evanghelia pe care a vestit-o printre păgâni, în particular însă, (*kat'idian de*) (o expuse) cunoscuților...”. Înțelegerea textului depinde mult de sensul dat particulei *de*: dacă e adversativă („dar, însă”), Paul ar distinge o întâlnire cu comunitatea (*autois*) și una ulterioară cu responsabili; dacă e explicativă („adică”), Paul ar identifica *autois* cu cunoscuții și ar vorbi de o singură reuniune. Prima soluție e de preferat.

bătrânii (v. 6), o a doua, în prezența comunității (vv. 12.22)⁴⁵. Totodată, e mai conform cu viziunea lui Luca a gândi o unică adunare compusă din apostoli-bătrâni împreună cu comunitatea de credincioși. Luca nu scrie un jurnal și nu pare să urmărească informații precise; el creează o scenă ideală unde importanța deciziei e subliniată de prezența celor care reprezintă autoritatea de la origini – colegiul apostolic – și autoritatea post-apostolică a Bisericii-mamă⁴⁶; în Luca autorul, comunitatea e, oricum, prezentă mereu. Pe de altă parte, printre obiceiurile narrative ale redactorului este acela de a lăsa mereu în umbră personajele care nu sunt direct interesate: în v. 6 el nu spune nimic despre prezența (silențioasă, dar real presupusă: vv. 12.22) a comunității, ca și despre Paul și Barnaba.

15,7. În jurul problemei obligativității observării Legii de către ne-iudeii convertiți, discuția⁴⁷ se animă. Chiar dacă logica gramaticală sugerează că o asemenea discuție are loc între apostoli și bătrâni (v. 6), totodată, e mai conformă cu intenția lui Luca de a se gândi la ex-farisei. V. 7a servește la a introduce discursul lui Petru. E ultima intervenție a apostolului: Petru nu mai este citat în carte. În consecință, tonul e solemn⁴⁸ și conținutul e relevant.

⁴⁵ Așa, Stählin, Kürzinger, Roloff, R. Pesch, Zmijewski. Majoritatea exegeților se gândesc la o unică adunare mare (în optica lui Luca): așa, Bauernfeind, Conzelmann, Haenchen, Schille, Schmithals, G. Schneider, A. Weiser, Mussner, Kliesch. Rămâne deschisă problema dacă această comunitate participa activ la discuțiile și la deciziile autorităților sau dacă era un fond silențios, sau dacă dădea doar consensul său la decizia finală. Schille notează (în folosirea verbelor) cele trei etape ale desfășurării oficiale pentru a ajunge la acordul final: „a vedea” (*idein: Fap 15,6; cf. Gal 2,7*), „a cunoaște” (*ginôskēin: Gal 2,9*); și „a da dreapta” (*Gal 2,9*). Zerwick amintește expresia latină: „viderint consules!” (*Analysis Philologica, in loco*);

synagēsthai („a se întâlni, a se aduna”), în *Fapte* adesea când e vorba de întâlniri creștine: *Fap 4,31; 11,26; 14,27; 15,10; 20,7,8*; lui Luca îi plac verbe compuse cu prefixul *syn-*. Inf. *idein* introduce o finalitate: motivul întâlnirii; expresia *idein peri* ar putea fi un latinism: așa, J.L. North, care a găsit doar două exemple în literatura greacă, în timp ce rezultă mai frecvent în cea latină (în NTS 29,1983,264s);

logos („cuvânt”) are sensul ebraic de *dabar*: lucru, chestiune (imitare a Septuagintei).

⁴⁶ Weiser atribuie expresia „apostoli și bătrâni” tradiției: s-ar fi născut când Biserica din Ierusalim era guvernată de bătrâni, dar exista încă interesul pentru originea sa apostolică; în vv. 12.22 redacția ar fi lărgit cercul participanților (Weiser II, 376.379s). E mai probabil, totodată, ca expresia „apostoli și bătrâni” să fie redacțională: corespunde bine intenției generale a lui Luca de a uni autoritățile la timpul începuturilor.

Contra observației lui Haenchen că nu exista un loc capabil să adune toată comunitatea, Marshall notează că Luca nu intenționa să spună că *toți* creștinii din Ierusalim erau prezenți, ci că întâlnirea era deschisă tuturor (p. 347, nota 26); și Marshall rămâne, totodată, într-o perspectivă de cronicar.

⁴⁷ *zētēsis* („discuție”) ca în v. 2. Fraza e redacțională: *anastas Petros eipen pros autous: andres adelphoi...* : vezi *Fap 1,15s*; cf. 9,39; 13,16. Deosebit de frecventă în opera luciană folosirea pleonastului lui *anastas* (*Lc: 17; Fap: 19; Mt: 2; Mc: 6*) și a lui *pros* + ac. după un verb *dicendi* (în loc de dativ simplu): *Lc: 100; Fap: 49; In: 14; Evr: 6*. Textul occidental scrie: „Petru s-a ridicat în Duh și a spus”.

⁴⁸ Imitarea LXX: *aph'hēmerōn archaiōn* („din zilele antice”): *Is 37,26; Lam 1, 7; 2,17; eklegesthai en* („a alege între”): *ISam 16,9s; 1Rg 8,16.44; 11,32; 1Cr 28,4* etc. Verbul *eklegesthai* fără complement are sensul de: a dispune, a decide; Fabris îl traduce cu „din (divină) dispoziție”. Expresia *ho logos tou euaggeliou* e unică în Noul Testament; substantivul *ho euangelios*, frecvent în Paul (și Marcu), se întâlnește și în *Fap 20,24*.

Petru, totodată, nu atinge explicit problema circumciziei, ridicată de ex-farisei, ci, mai general, problema observării Legii. Făcând astfel, el răspunde problematicei circumciziei și pune și bazele pentru ulterioara decizie a lui Iacob. Discursul acestuia din urmă e pregătit deci de cel al lui Petru: împreună formează o unitate teologico-narativă.

Contrar la ceea ce s-ar aștepta, Petru nu se referă la experiența misionară a lui Paul și Barnaba sau a Bisericii din Antiohia, ci la propria sa experiență la Cezareea: desigur, nu din indiferență față de munca lui Paul și a însoțitorilor săi, ci din cauza rolului întemeietor și normativ pe care redactorul *Faptelor* îl atribuie evenimentului convertirii lui Corneliu. Acest episod e cel care legitimează misiunea spre lumea păgână⁴⁹ și o confirmă și pe cea a lui Paul; Petru, mai mult, e instrumentul lui Dumnezeu pentru a inaugura această misiune.

Se discută încă despre semnificația exactă a începutului discursului lui Petru⁵⁰, chiar dacă Luca afirmă clar că venirea păgânilor la credință și, în consecință, alegerea mijloacelor pentru a actualiza acest plan fac parte dintr-un plan evident al lui Dumnezeu.

Cu „voi știți”, Luca prezintă acest plan ca un punct sigur al tradiției Bisericii (referire la *Fap* 10–11?), întărit de expresia „din zilele de demult”.

15,8. Dumnezeu cunoaște interiorul omului și nu se oprește la aparențe. Adică el nu face diferențe între un păgân necircumcis și un iudeu circumcis, atunci când e vorba de proclamarea evangheliei⁵¹. Pentru aceasta, Dumnezeu a ales de mult să ofere mântuirea păgânilor și arată această dispoziție revărsând asupra lor pe Duhul Sfânt așa cum îl revărsase asupra iudeo-creștinilor încă din ziua de Rusalii.

⁴⁹ Vezi Roloff, *in loco*.

⁵⁰ Ce sens trebuie atribuit expresiei *aph'hêmerôn archaiôn*? Se poate da o valoare cronologică și traduce „din zilele antice”, referindu-se la episodul lui Corneliu, considerat deja distant în timp; se poate traduce „din zilele inițiale”, cu referire la Rusalii. Explicația nu convinge. B. Prete propune o interpretare teologică: expresia „consideră planul lui Dumnezeu în sine, adică planul lui Dumnezeu așa cum a fost voit de el încă de la începutul istoriei mântuirii” (p. 498). Textul deci „nu afirmă că Dumnezeu l-a ales pe Petru, ci că Dumnezeu, care încă de la început a vrut mântuirea oamenilor, a ales, adică a dispus că păgânii vor fi ascultat mesajul mântuirii prin predica lui Petru” (*ibid.*) (*Valore dell'espressione aph'hêmerôn archaiôn in Atti 15,7, in L'opera di Luca, cit., 494-508*). Interpretarea lui Prete nu ține cont însă de *hymîn* („între voi”) care urmează și care, la rândul său, e dificil de amplasat: Petru e cel care a fost ales „între voi” (Fabris, Dupont, Martini etc.), sau dispoziția divină de a salva păgânii s-a verificat „între voi”? (Kliesch, Roloff, Weiser, Schneider, Zmijewski etc.) Această explicație din urmă e de preferat (verbul nu are compl. direct).

Codex Bezae (D) interpretează „între noi”, adică între apostoli. În Noul Testament, *dia tou stomatos tinos* se întâlnește doar în opera luciană: *Lc*: 1; *Fap*: 5; *pisteueîn* („a crede”): inf. aor. cu valoare ingresivă; în relație cu „a asculta”: *Rom* 10,14,17; *Gal* 3,2,5.

⁵¹ *kardiognôstês* („care cunoaște inima”; și *Fap* 1,24) reia ideea din *Fap* 10,34: „Dumnezeu nu are preferințe de persoane” și se înțelege în lumina v. 9: Dumnezeu abolește diferențele dintre păgâni și iudei. J.B. Bauer (în BZ 1, 1988, 114-117) dă sensul: Dumnezeu e cel care dintotdeauna a pus în inima fiecăruia vocația proprie; exegetul pune expresia în raport cu versetul precedent care vorbește despre alegerea făcută de Dumnezeu față de păgâni;

martyrein + dat.: „a da mărturie pentru cineva”, ca în *Lc* 4,22; *Fap* 10,43; 13,22; 22,5; *to pneuma to hagion* (articol dublu), frecvent în *Fapte*: *Lc*: 4; *Fap*: 16.

Petru se leagă direct de episodul cu Corneliu și de discursul său în *Fap* 11,1-18, pe care cititorul îl cunoaște. Îi sunt de ajuns, de aceea, câteva trimiteri: darul Duhului Sfânt păgânilor (*Fap* 10,44-47; 11,15), analogia cu primele Rusalii (*Fap* 11,15.17a).

15,9. Continuă referirile la episodul convertirii lui Corneliu. Darul Duhului Sfânt tuturor convertiților arată că Dumnezeu nu face deosebire între iudei și păgâni⁵².

Comunicându-l pe Duhul Sfânt, Dumnezeu a demonstrat deci că a purificat inima omului, că a dat iertarea păcatelor (*Fap* 2,38), și aceasta, printr-un alt dar: credința (și nu prin Lege)⁵³. Afirmatia o completează pe cea din v. 8, unde expresia „Dumnezeu cunoaște inimile” ar putea trimite cu gândul că există oameni purificați prin lucrarea proprie; ceea ce îi face plăcuți lui Dumnezeu însă este credința, și ea dar al său⁵⁴.

Luca modelează gândirii sale semnificația de „purificare”: pe aceea rituală, atât de importantă pentru iudeu, el o declară depășită de Dumnezeu însuși (*Fap* 10,15). Acum este vorba de o purificare interioară – iertarea păcatelor – datorată credinței⁵⁵.

Făcând aluzie la „purificare”, redactorul orientează deja atenția la problema mesei comune, deci la decretul lui Iacob.

Comuniunea cu Dumnezeu, care derivă din purificarea inimii, implică în același timp depășirea diviziunilor dintre iudei și păgâni creată de Lege și deci depășirea Legii înseși cu exigențele sale de puritate.

15,10. Petru trage concluzia⁵⁶ și reia sub formă de întrebare retorică gândirea exprimată în *Fap* 10,47 și 11,17: nu se poate „ispiti pe Dumnezeu”, adică a se opune evident voinței divine refuzând mărturia pe care Dumnezeu a dat-o prin darul Duhului Sfânt⁵⁷. Pentru Luca, experiența Duhului în Bisericile eleniste e dovada cea mai convingătoare a libertății păgâno-creștinilor față de Lege.

Totodată, prezentarea sa despre Lege ca întreg de precepte nepracticabile nu corespunde nici gândirii lui Isus, nici a lui Paul, nici a iudaismului în general⁵⁸: este viziunea unui elenist convertit care judecă din afară.

⁵² *Fap* 10,20 (*mēden diakrinomenos*); *Fap* 11,12 (*mēden diakrinanta*); *Fap* 15,9: *outhen diekri-nen*. Verbul *diakrinein* semnifică „a face distincție”, în contextul nostru; dar poate avea sensul de „a judeca, a indica, a dubita” (vezi în EWNT, *in loco*).

⁵³ Vezi *Fap* 10,35.43; cf. 10,15; 11,17. Darul Duhului presupune, în Luca, momentul consecutiv iertării păcatelor: *Fap* 2,38.

⁵⁴ Vezi HAENCHEN, *in loco*.

⁵⁵ *tē(i) pistei*: e un dativ instrumental. Redactorul așază expresia în fruntea propoziției pentru a sublinia noutatea credinței (față de Lege) ca mijloc de salvare.

⁵⁶ *nyn oun*: *Fap* 10,33; 16,36; 23,15.

⁵⁷ L. Tosco, *op. cit.*, 180. Pentru expresia „a ispiti pe Dumnezeu” ca act de rebeliune: *Ex* 17,2.7; *Num* 14,22; *Dt* 6,16s etc.

⁵⁸ Pentru toți, Legea e dar al lui Dumnezeu, expresie a voinței sale; ceea ce se critică e folosirea rea a acesteia de către om (o practică doar externă sau o tradiție a părinților care sufocă autentică voință divină: cf. *Mc* 7,6ss; în Paul, e pusă în evidență neputința unei Legi care întâlnește păcatul în om și este deviată de la finalitatea sa); vezi Roloff, *in loco*. „Jugul”, cel puțin în rabinism, nu are sensul negativ de opresiune, ci de sarcină; așa, în expresia „jugul Legii” sau „jugul împărăției cerurilor” (vedi BILL I, 608s). Expresia lucană amintește *Mt* 23,4 și *Gal* 5,1 (sens negativ).

Constatarea impracticabilității Legii surprinde pe buzele lui Petru, care declară cu putere fidelitatea sa față de Legea însăși în *Fap* 10,14. În optica lukană, Petru confirmă acum „evanghelia” lui Paul (*Fap* 13,38s): doar din credință vine mântuirea⁵⁹. De notat, oricum, cum poate redactorul, fără să-și facă prea multe probleme, să insiste pe fidelitatea față de Lege a protagoniștilor (Petru, Paul, Cei Doisprezece, iudeo-creștinii în general: *Fap* 21,20), atunci când cazul o cere; și viceversa, să afirme cu aceeași liniște incapacitatea Legii de a salva și deci depășirea ei în declarațiile unui Petru și ale unui Paul⁶⁰.

15,11. Ultimul cuvânt al lui Petru în carte apare ca o mărturisire de credință – Dumnezeu mântuiește prin har – în care el manifestă acordul său deplin cu Paul lukan (*Fap* 13,38s) și legitimează astfel fie prima călătorie misionară (*Fap* 13–14; cf. 15,12), fie viitoarele călătorii ale apostolului⁶¹.

În această frază, Luca răstoarnă perspectiva: nu păgânii sunt salvați ca și iudeii, ci iudeii sunt salvați ca și păgânii. Declarația ia aspectul unei revelații: Dumnezeu se folosește de modul de a salva păgânii pentru a-i face pe iudeo-creștini să înțeleagă ceea ce stă cu adevărat la baza mântuirii lor: gratuitatea, și nu observarea Legii⁶².

Gratuitatea mântuirii e, indubitabil, un concept paulin, totodată, perspectiva e lukană: adică aceea a unui paulinism post-paulin (*Ef* 2,7-9)⁶³.

3. Discursul lui Iacob și decretul: *Fap* 15,12-21

¹² Atunci toată mulțimea a tăcut și-i asculta pe Barnaba și pe Paul care explicau câte semne și minuni a făcut Dumnezeu prin ei între păgâni. ¹³ Când au terminat ei, a luat cuvântul Iacob și a zis: „Fraților, ascultați-mă! ¹⁴ Simon a explicat cum de la început Dumnezeu a avut grijă să-și aleagă dintre păgâni un popor pentru numele său. ¹⁵ Cu acest fapt se potrivesc cuvintele profeților, după cum este scris: ¹⁶ «După acestea mă voi întoarce și voi înălța cortul lui David care căzuse; voi reclădi ruinele sale și îl voi reînălța. ¹⁷ Pentru ca să-l caute pe Domnul cei care vor rămâne dintre oameni și toate națiunile asupra cărora este invocat numele meu, zice Domnul care face ¹⁸ cunoscute aceste lucruri din veșnicie». ¹⁹ De aceea, eu jduec că nu trebuie să-i tulburăm pe aceia dintre

⁵⁹ A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 119.

⁶⁰ Primul caz reflectă ideea pe care Luca și-o face despre o Biserică iudeo-creștină palestiniană, dar poate avea și un motiv apologetic: fidelitatea primilor martori și „fondatori” ai Bisericii o pune pe aceasta din urmă în istoria salvifică a lui Israel; Biserica actuală nu e născută din apostazi! E tema continuității. În al doilea caz, Luca intenționează să justifice intrarea păgânilor în Biserică și vrea deci să înfrunte problema libertății față de Lege: e tema noutății.

⁶¹ Versetul face incluziune de contrast cu v. 1 (*sôthênai*): mântuirea prin circumcizie (și Legea) – mântuirea prin har (credință).

⁶² Vezi L.T. JOHNSON, *in loco*;

(*kath'*) *hon tropon* („în același fel”): *Lc* 13,34; *Fap* 1,11; 7,28; 27,25.

⁶³ Luca nu opune, ca Paul, justificarea prin har și faptele Legii: fapte pe care omul, după Paul, e capabil să le îndeplinească, contrar cu ceea ce crede Luca. Pentru acesta din urmă, de la harul lui Dumnezeu (adică de la credința în Isus Cristos) vine mântuirea pe care Legea nu putea să o ofere din cauza incapacității omului de a o observa și din cauza exigențelor de puritate ale Legii înseși, în contradicție cu exigența unității comunității creștine constituite de iudei și păgâni convertiți.

păgâni care se întorc la Dumnezeu,²⁰ ci să li se scrie atât: să se ferească de contaminările cu idoli, de desfrânare, de animale sufocate și de sânge.²¹ Căci Moise, din generațiile de demult, are în fiecare cetate predicatori care îl citesc în sinagogi în fiecare sâmbătă”.

După v. 12 care face trecerea – reacția celor prezenți și relatarea lui Barnaba și a lui Paul –, începe discursul lui Iacob, care rezumă gândirea lui Petru, pe care îl sprijină pe un citat scripturistic complex și trage o aplicație concretă: așa-zisul „decret apostolic”.

Conform cu ideea pe care el și-o face despre Iacob, Luca reproduce acest discurs cu un ton mai degrabă „iudeo-creștin”⁶⁴.

În centrul discursului aflat în mijlocul c. 15, care, la rândul său, e în centrul cărții, este citarea din *Am* 9,11-12, reelaborată și adaptată din punctul de vedere al redactorului (*Fap* 15,16-18). Evident, acest citat este important în ochii lui Luca. În planul divin, care este descris în promisiunea făcută lui David și descendenței sale, Dumnezeu vrea să intre toate neamurile⁶⁵.

Luca se poate să fi găsit textul scripturistic în comunitatea de limbă greacă⁶⁶, dat fiind faptul că doar textul grec al LXX permite o interpretare universală⁶⁷.

Citatul provine deci de la tradiție, dar introducerea sa în discursul lui Iacob elaborat de Luca e redacțională⁶⁸.

Discursul se încheie cu decretul. Iacob le cere etnico-creștinilor să se abțină de la:

- contaminările cu idoli (*Lev* 17,8-9);
- *porneia* (*Lev* 18,6-18);
- animale sufocate (*Lev* 17,13-14);
- sânge (*Lev* 17,10-12).

Cele patru reguli se bazează pe exigențele „codului sfințeniei”, precizate în *Lev* 17–18, obligatorii pentru evreu ca și pentru „străinul care locuiește în țară”⁶⁹.

⁶⁴ Imitație accentuată a stilului biblic în v. 14 (*Dt* 14,2; 2,6; *Zah* 2,15); numele de Petru în forma ebraicizată de *Simon*; în vv. 16-18, o combinație de citate reluate global din LXX.

⁶⁵ Legătura cu v. 14 îi sugerează lui Dömer semnificația următoare: Luca declară curajos că misiunea către păgâni e voită de Dumnezeu, pentru că tocmai cu intrarea păgânilor în Biserică va avea loc reconstruirea lui Israel! (*Das Heil Gottes*, cit., 185)

⁶⁶ Sau ca o unitate tradițională de sine stătătoare (Dömer, Schille, etc.) sau într-o culegere de *testimonia* (Conzelmann).

Poate fi înțelesă ca o *Mischzitation* (o combinație de texte), date fiind reminiscențele din *Zah* 1,16; *Ier* 12,14s (în v. 16); și din *Is* 45,21 (în v. 18). E mai probabil ca Luca să fi lucrat la *Am* 9,11-12 utilizat deja în tradiție.

⁶⁷ *Am* 9,12 în TM: „ca să cucerească restul Edomului și toate națiunile asupra cărora a fost pronunțat numele meu”. Profetul consideră cu toată probabilitatea națiunile supuse împărăției lui David. LXX a citit: „ca restul oamenilor (*Adam* în loc de *Edom*) să caute (în loc de *să cucerească*) Domnul...”.

⁶⁸ Citarea nu se încadrează bine în context, care privește problema observării Legii din partea păgânilor convertiți, și nu problema raporturilor Israel-Biserică discutate în comunitățile mixte (Weiser II, 373).

⁶⁹ LXX traduce „prozelit”. În *Fap* 15,29 și 21,25, ordinea e conformă celei din *Lev* 17–18: idolotii-idolotii – sânge – sufocați-sufocat – *porneia*. *Fap* 15,20 e deci o versiune variată. Prima regulă în textul din *Lev* 17 cere ca orice măcelărire de animale să aibă caracter sacrificial. Regulile despre sânge și sufocat sunt după așa-zisa regulă noahică din *Gen* 9,4.

Este vorba de reguli de tip ritual sau legal, inclusiv *porneia*⁷⁰, chiar dacă observarea lor va avea consecințe inevitabile pe plan moral. Scrie C.M. Martini: în decret

nu este vorba deci de exigențe morale universale, ci de precepte pozitive ale legii mozaice, de natură rituală și legală, față de care, din motive de unitate și caritate, se cere observarea și din partea păgânilor. Dar aceste interdicții nu au valoare pur legală, nu sunt acceptarea simplă a unui rit. Ele semnificau (...) voința de a evita orice contact cu idolatria, de a evita orice lezare a aproapelui și orice comportament sexual dezordonat. Distincția rigidă între precept ritual și normă morală e o distincție a noastră⁷¹.

Decretul conține deci exigențe practice (nu exigențe necesare pentru mântuire) care fac posibilă conviețuirea între iudeo-creștini și păgâno-creștini în Bisericile mixte. Li se cere păgâno-creștinilor un compromis minim indispensabil cu Legea, din respect față de iudeo-creștini, a căror viață era reglementată de Legea lui Moise; comuniunea de viață – și în special masa în comun – nu e de fapt posibilă dacă în partea iudaică a comunității există încă scrupule și neîncredere⁷².

Din punct de vedere istoric, nașterea acestui decret își găsește justa amplasare după incidentul de la Antiohia (*Gal* 2,11-14), care a făcut ca problema unității Bisericii în comunitățile mixte să fie mai arzătoare. El îl poate avea ca autor pe Iacob, a cărui autoritate era recunoscută și în afara Ierusalimului⁷³, și să fie destinat Bisericilor din Siria și Cilicia.

Paul nu a aplicat decretul în comunitățile sale (*1Cor* 8) și pare să-l fi ignorat⁷⁴.

Decretul era cunoscut în Biserica antică prin *Fapte* și aplicat în exigențele sale rituale; interpretarea morală are loc, mai ales, în tradiția latină⁷⁵.

⁷⁰ Textul occidental moralizează și se referă la idolatrie, la necurăție, la omucidere; omite sufocatul și adaugă regula de aur în formă negativă: a nu face altora ceea ce nu se dorește pentru sine. Pentru examenul manuscriselor, vezi F. VATTIONI, *Il significato di „sangue” nel decreto apostolico*, în *Sangue e antropologia biblica*, II, ed., F. VATTIONI, Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1981, 745ss, în special 752ss. Exegetul identifică prescrierea „sângelui” cu „sufocatul” și consideră că „sufocatul” e o glosă introdusă posterior pentru a explica valoarea termenului „sânge” (p. 770).

⁷¹ *Il decreto del concilio di Gerusalemme*, în *Fondamenti biblici della teologia morale*. Atti della XXII Settimana Biblica, Paideia, Brescia 1973, 350s.

⁷² Vezi A. STROBEL, *Das Aposteldekret als Folge des antiochenischen Streites*, în *Kontinuität und Einheit*. Fest, für F. Mussner, Herder, Freiburg 1981, 81ss. El pune bine în lumină poziția lui Paul față de cea a lui Iacob. Pentru Paul, „adevărul evangheliei” cere libertatea radicală a Legii, fără compromisuri. Iar masa comună trebuia să dea mărturie tocmai despre unitate ca depășire a Legii înseși. Exegetul e mai puțin convingător când identifică adversarii lui Paul în Bisericile din Galația și Corint cu delegații apostolici însărcinați să ducă decretul.

⁷³ Pentru F.F. Bruce, decretul poartă amprenta liberală a lui Petru, chiar dacă e făcut de Iacob. E un normal *modus vivendi* pentru Bisericile mixte, care l-au ajutat pe Petru să iasă din Antiohia, unde locuia (*The apostolic decree of Acts 15*, în *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments*. Fest, für H. Greeven, De Gruyter, Berlin 1986, 115ss.). Nu convinge O. Böcher care situează incidentul din Antiohia înainte de adunarea din Ierusalim (el contestă ordinea cronologică din *Gal* 2) și pretinde că Paul ar fi cunoscut și observat decretul pe care apostolul nu-l numește, din moment ce aplicația sa printre păgâno-creștini era sigură (*Das sogenannte Aposteldekret*, în *Vom Urchristentum zu Jesus*. Fest, für J. Gnllka, Herder, 1989, 325ss).

⁷⁴ Pentru unii exegeți, apostolul ar putea să facă aluzie în *Gal* 2,6: „mie, de la acele persoane mai de seamă, nu mi-a fost impus nimic mai mult”.

⁷⁵ Aplicația rituală: diferite mărturii pentru Biserica din Alexandria (Clement, Origene, Ciril); și Irineu (*Adv. haer.* 1,6,3); Eusebiu din Cezareea, cu privire la martirii din Lyon (*Hist. eccl.* 5,1,26).

Importanța pe care Luca însuși o atribuie se vede deja din tripla sa menționare (*Fap* 15,20.29; 21,25)⁷⁶. Linia e clară: de la convertirea lui Corneliu, discuția, prin discursurile lui Petru și Iacob, conduce la decretul considerat concluzie definitivă a problemei. Decretul a făcut posibilă conviețuirea și a rezolvat deci problema misiunii către păgâni; datorită lui, ca popor mixt, Biserica poate să crească în număr și în fervoare (*Fap* 15,31; 16,4s).

În ochii redactorului, decretul lui Iacob este, pentru păgânii convertiți, expresia libertății față de Lege (cf. 15,19), și nu o supunere parțială a lor⁷⁷. El nu face decât să confirme, alături de citatul scripturistic (vv. 16-18), misiunea îndreptată către păgâni fără impunerea Legii.

15,12. Un *intermezzo* (Ghidelli). „Marea discuție” care a provocat discursul lui Petru e urmată de tăcerea „mulțimii”⁷⁸; Luca nu precizează și, prin urmare, informațiile sunt diferite: o tăcere de consimțire, de respect pentru autoritatea lui Petru, sau buna dispoziție de a asculta relatarea lui Barnaba și Paul.

E a patra oară când Barnaba și Paul⁷⁹ informează despre prima lor călătorie misionară (*Fap* 14,27; 15,3.4), dar acum Luca pune în lumină „semnele și minunile” petrecute: un element mereu prezent în predicarea creștină, semn al prezenței și acțiunii Duhului Sfânt.

Dacă discursul lui Petru confirmă misiunea lui Paul și Barnaba, miracolele în această călătorie misionară confirmă contrariul, principiul expus de apostol: intrarea neamurilor în Biserică fără supunerea la Lege. Petru a dat adunării cheia de lectură pentru a asculta fără întrerupere relatarea lui Barnaba și Paul.

15,13. Ultimul cuvânt îl are Iacob, fratele Domnului și responsabilul principal al Bisericii din Ierusalim. Cititorul știe aceasta din *Fap* 12,17 și Luca era informat de tradiție despre autoritatea sa binecunoscută și despre prezența sa în adunare (*Gal* 2,9). După Conzelmann, Iacob e al doilea martor, necesar pentru validitatea mărturiei: libertatea față de Lege pentru păgânii convertiți⁸⁰.

În Noul Testament, aluzie în *Ap* 2,14.20. Se poate deduce că decretul era observat în Asia proconsulară, la Viena și la Lion (de-a lungul Rodanului), care aveau o strânsă legătură cu Asia (Irineu) și în provincia Africii (Tertulian). Interpretare morală, dincolo de textul occidental: *Ap* 9,20s; 21,8; 22,15; Tertulian (*De pudicitia* 12,3-5)... Vezi MARTINI, în *Fondamenti biblici...*, cit., 352-355; F. VATTIONI, în *Sangue e antropologia biblica*, II, cit., 752-765; O. Böcher, în *Vom Urchristentum zu Jesus*, cit., 333-336.

⁷⁶ Cum a făcut pentru convertirea lui Saul și Corneliu.

⁷⁷ Vezi M. DÖMER, *op. cit.*, 185.

⁷⁸ *plêthos* („mulțime sau adunare”): tipic lui Luca: *Lc*: 8; *Fap*: 16; de încă 7 ori în Noul Testament. Și verbul *signan* („a face liniște”) se întâlnește doar în Luca în Evanghelii (*Lc*: 3; *Fap*: 3); și de 4 ori în Paul; *pan to plêthos* se găsește doar în opera lucană: *Lc*: 4; *Fap*: 3; *exêgeisthai* („a povesti, a face exegeză”): *Lc*: 1; *Fap*: 4; și *In*: 1 în Noul Testament.

Textul occidental începe: „Pentru că bătrânii concordau cu Petru, tăcu...”.

⁷⁹ Barnaba e numit primul. E dificil ca acesta să fie indiciul unui izvor (contra R. Pesch, probabil Roloff); la Ierusalim însă, unde Barnaba e foarte apreciat, în gândirea redactorului, figura sa prevalează asupra celei a lui Paul (Martini). Binomul „semne și minuni”: *Fap* 4,30; 5,12; 14,3; cf. 2,22.43; 6,8; 7,36 etc. (Tosco, *op. cit.*, 175-77).

⁸⁰ *meta to* + ac. = după ce. Luca folosește adesea, ca sinopticii, verbul *apokrinesthai* („a răspunde”) și asociat cu *eipen*; dar cu part. *legôn* apare doar o singură dată în *Lc* 3,16 (M. DÖMER, *op. cit.*, 33,

15,14. Iacob se leagă explicit de discursul lui Petru și deci de evenimentul din Cezareea, fără să facă aluzie la relatarea lui Barnaba și a lui Paul. El rezumă prima parte a cuvintelor lui Petru (vv. 7-9) aprobând semnificația lor teologică⁸¹; *de mult timp*⁸² Dumnezeu a luat decizia sa față de popoarele pământului: constituirea unui popor care cu siguranță aparține istoriei Israelului și e compus din mulți israeliți convertiți, dar care, după cum putea constata și Luca în timpul său, e format în mare parte de etnico-creștini. Acest popor nou se identifică cu Biserica și e constituit din iudei și păgâni care cred în Isus⁸³.

Luca exprimă aceasta în stilul biblic care îl caracterizează⁸⁴, fără referire la un text precis din Vechiul Testament.

nota 71); *andres adelphoi*: *Fap* 1,16; 2,29.37; 7,2; 13,15.26.38; 15,7.13; 22,1.6; 28,17. Invitație la a fi atent, la începutul unui discurs: *Fap* 7,2; 13,16; 22,1; cf. 2,22; 24,4; 26,3.

⁸¹ De notat corespondențele: *proton* – *aph'hêmerôn archaiôn* (v. 7) „Dumnezeu s-a îngrijit să ia” – „Dumnezeu alesese” (v. 7); *ex ethnôn* – *ta etnê*. (Vezi J. DUPONT, *Un peuple d'entre les nations*, în NTS 31, 1985, 323).

⁸² *prôton* ar putea însemna „pentru prima oară”.

⁸³ Versetul a fost cal de bătaie pentru J. Dupont. În 1956 el a publicat un studiu scurt (în NTS 3, 1956-57, 47ss; vezi *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 361ss), unde demonstrează că v. 14 a suferit influența LXX: Luca ar fi reelaborat o formulă biblică (*Ex* 19,5; 23,22; mai ales *Dt* 14,2) deja modificată în LXX (care opune „popor” la „națiuni”, unde TM folosește același termen „*am*” = popor); expresia „un popor pentru Numele său” e folosită în loc de „un popor special”, pentru a pregăti *Am* 9,12 în v. 17. Exegetul s-a lăsat apoi impresionat de un articol al lui N.A. Dahl (în NTS 4, 1957-58, 319s), care a găsit legătura mai strânsă cu limbajul *targumim*, în special Targum la *Zah* 2,15: „Și popoare numeroase vor fi adăugate la poporul lui JHWH în acel timp și vor fi un popor înaintea mea”: deci influența aramaică în *Fap* 15,14; versetul ar releva „expresia unei învățături arhaice iudeo-creștine care interpretează faptul convertirii neamurilor în lumina lui *Zah* 2,14-17” (*Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 365). J. Dupont se întoarce asupra problemei la distanță de aproape 30 de ani (în *Teologia della Chiesa negli Atti degli apostoli*, cit., 51ss, din 1984; și într-un articol, *Un peuple d'entre les nations [Actes 15,14]*, publicat în NTS 31, 1985, 321ss). În interpretarea sa se simte influența *Redaktionsgeschichte*. În *Fap* 15,14 nu este influența LXX, nici cea aramaică, ci o imitare „arhaicizată” a stilului biblic din partea lui Luca. Dupont se întreabă mai ales cum a putut Luca să le aplice păgâno-creștinilor, în *Fap* 15,14 și 18,10, desemnarea de *laos*, pe care, normal, el o rezervă Israelului. Trebuie evitate două tendințe non-lucane (care puteau influența interpretările din 1957): a crede că poporul scos dintre neamuri ar fi luat locul Israelului sau a identifica poporul cu însuși Israelul, căruia i se adaugă națiunile dependente de el, în perspectiva pelerinajului popoarelor către Ierusalim (Targum *Zah* 2,15). J. Dupont propune să se dea termenului „popor” aplicat creștinilor o valoare partitivă (cf. *Fap* 5,37): persoane pe care inițiativa divină le face membre ale poporului său; *laos* indică mereu Israelul, dar alții pot fi adăugați, pentru că criteriul de apartenență nu mai e doar descendența, ci alegerea divină. J. Dupont a fost criticat pe bună dreptate de S. Zedda (*Teologia della salvezza negli Atti degli Apostoli*, EDB, 1994, 115s). În *Fap* 15,14 și 18,10, *laos* nu trimite la Israelul istoric, ci la realitatea nouă pe care noul popor al lui Dumnezeu, vestit de profeți și identificat cu Biserica: el e constituit de iudei și de păgâni; criteriul de apartenență e credința în Isus. „Neamurile cred, se adaugă celui nucleu de evrei și formează cu ei (nu cu evreii care au refuzat mesajul lui Cristos și al apostolilor) unicul nou popor al lui Dumnezeu” (p. 116). O gândire asemănătoare în DÖMER, *op. cit.*, 184; A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 123; și alții.

⁸⁴ „Simeon” (doar încă în *2Pt* 1,1): Luca vrea să facă cititorul să înțeleagă că Iacob vorbește în aramaică? (Haenchen); *epeskepsato labein* („a avut grijă să ia”) amintește de *epeiden aphelein* („a îndreptat privirea pentru a lua”) din *Lc* 1,25. Verbul *episkeptesthai* apare în Luca atunci când se vorbește despre intervenția divină în favoarea poporului său: *Lc* 1,68.78; 7,16 (19,44). *Tô(i) onomati autou* (și imitarea LXX): „pentru numele său” (Nume = persoană) = ca proprietate a sa.

15,15. Versetul servește la a introduce citarea lui *Am* 9,11-12: Luca ține să sublinieze sintonia care există între eveniment și cuvântul divin pe care îl vestește, cuvânt luat din „profeți”, un plural care, probabil, se referă la scrierile celor doisprezece profeți⁸⁵.

15,16. Dumnezeu, prin gura lui Amos, promite un viitor pozitiv „casei lui David”, redusă acum la starea mizerabilă a unui „cort” (se poate traduce și „baracă”). La ce se referă redactorul?

Două interpretări se mișcă în paralel:

– „Cortul lui David reconstruit” reprezintă Israelul sau, mai bine zis, restul lui Israel adunat de predica apostolică, deci constituirea Bisericii iudeo-creștine, după cum e relatat în primele capitole din *Fapte*: azilul care va primi popoarele păgâne⁸⁶.

– „Cortul lui David” privește regalitatea davidică reconstruită atunci când Dumnezeu l-a înviat pe Isus și l-a așezat la dreapta sa, după o viziune lucană care parcurge întreaga sa operă⁸⁷. „Nu se vede cum Luca poate să se gândească la altceva decât la promisiunea făcută lui David referitoare la fiul care va ședea pe tronul său”⁸⁸.

Luca modifică textul grec din *Am* 9,11⁸⁹, un text utilizat și în ambiente ale iudaismului⁹⁰.

⁸⁵ *symphoneîn* („a concorda”; vezi „simfonie”) se întâlnește doar în *Mt* 18,19; 20,2.13; și Luca (*Lc* 5,36; *Fap* 5,9; 15,15) în Noul Testament. Formularea „cuvintele (*logoi*) profeților” e modificată în *Lc* 3,4; *Fap* 13,27 (*phônai*); cf. *Fap* 7,42; 13,40; *kathôs gegraptai* e o formulă stereotipă: *Mt* 26,24; *Mc* 1,2 etc.; *Lc* 2,23; *Fap* 7,42 etc.; *Rom* 1,17; 2,24 etc.

⁸⁶ J. Dupont (*Je rebâtirai la cabane de David qui est tombée*, în *Glaube und Eschatologie*. Fest, für W.G. Kümmel, edd., E. Grässer, O. Merk, ed. J.C.B. Mohr, Tübingen 1985, 21s) numește Stählin, Michaelis, J. König, C. Perrot, Roloff, Fusco, cărora li se pot adăuga A. Weiser, R. Pesch, Zmijewski.

⁸⁷ Pe această linie, Haenchen, G. Schneider, J. Dupont (în *Glaube und Eschatologie*, cit., 19-32; *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, cit., 39-44). Doar Luca pune în raport venirea lui Isus cu promisiunea lui Natan către David: *Lc* 1,32.69; cf. 1,27; 2,4; și vede împlinirea acestei promisiuni în învierea lui Isus: *Fap* 2,30s; 13,32s. În acest sens, și alegerea verbului *anorthoun* („a îndrepta”) în *Fap* 15,16 (absent în *Am* 9,11, în LXX, dar caracteristic formulării profeției lui Natan: „casa lui David” nu trebuie confundată cu „casa lui Israel”: *Fap* 2,36; 7,42). Dar de ce Luca evită de două ori verbul sugestiv *anistanai* (a ridica, a învia), dacă vrea să facă aluzie la învierea lui Cristos? E suficient să spună că îl evită pentru că verbul are ca obiect „cortul” lui David?

⁸⁸ J. DUPONT, *Teologia della Chiesa...*, cit., 44.

⁸⁹ *Fap* 15,6

După aceasta

Mă voi întoarce (anastrepsô)

și voi reconstrui

cortul lui David,

care e căzut,

și voi reconstrui

ruinele sale

și o voi îndrepta (anorthôsô)

Am 9,11

În ziua aceea

Voi ridica (anastêsô)

cortul lui David,

care e căzut,

și voi reconstrui

ceea ce căzuse din ea

și voi ridica (anastêsô) ale sale

ruine și o voi reconstrui

ca în zilele de odinioară.

⁹⁰ Luca sintetizează; la început substituie „în acea zi” cu formula familiară *meta tauta*; simplifică finalul, alegând însă verbul „a îndrepta” (*anorthoun*). Luca dă și întregului citat o formă chiasmică:

a – mă voi întoarce

b – voi reconstrui

15,17-18. V. 17 corespunde cu *Am* 9,12 pe care Luca îl urmează acum fidel în versiunea greacă⁹¹, singura care putea să servească la argumentarea lui Iacob lucan, nu celui istoric.

Încă din v. 14 cititorul a fost pregătit să primească semnificația citatului: Dumnezeu revendică pentru sine stăpânirea tuturor națiunilor⁹²: primind kerygma învierii Domnului (dacă v. 16 face aluzie la învierea lui Isus), ele vor intra în noul popor al lui Dumnezeu care află împlinirea sa, după voința divină, doar cu intrarea lor în Biserică.

Succintul appendice al v. 18 (care substituie, probabil, „ca în zilele de odinioară”, omis în v. 16, cf. *Am* 9,11) e mai degrabă obscur⁹³: face parte din citat (aluzie la *Is* 45,21) sau e o reflecție a lui Iacob?

Oricum, sensul global e în sintonie cu gândirea lui Luca: totul e conform cu planul divin.

15,19. Iacob trage consecințele⁹⁴, o consecință logică și necesară în optica lui Luca. E adevărat, *Am* 9,11-12 vestește doar intrarea popoarelor în Biserică. Pentru Luca, totodată, aceasta comportă libertatea față de Lege. „Logica lucană a concluziei rezultă din înțelegerea lucană. Pentru Luca, venirea păgânilor semnifică *a priori* că ei sunt introduși liberi față de circumcizie și de Lege”⁹⁵.

Ea corespunde gândirii capului colegiului apostolic, e prevăzută din timp în gândirea divină, vestită de Scriptură, confirmată de „semne și minuni”.

Decretul care urmează (v. 20) nu e considerat de Luca autorul ca o supunere parțială la Lege, ci condiția pentru a trăi *koinonia*.

c – căderea

c' – ruine

b' – voi reconstrui

a' – voi îndrepta.

Dan 11,14 LXX; la Qumran: *CD* 7,14-19 în raport cu identitatea comunității; o interpretare mesianică a textului se găsește în *4Q174* (= *Flor.*) 1.10-13; în Targum și în Talmud (*Sanh.* 96b: ca. 300 d.C.) (vezi J. Dupont, *Je rebâtirai la cabane de David qui è tombée*, cit., 28ss).

⁹¹ Luca adaugă „Domnul” după verbul „a căuta” și dă deci o nuanță creștină citatului: adeziunea popoarelor la credința în Cristos.

⁹² „Numele pronunțat asupra unei realități” (v. 14) indică faptul că acea realitate a devenit proprietatea specială a lui Dumnezeu (așa, de exemplu, templul: *1Rg* 8,43; *Ier* 7,10.11.14 etc.; Ierusalim: *Dan* 9,18s; Israel: *Ier* 14,9; *Dan* 9,19 etc.) (J. Dupont, *Teologia della Chiesa...*, cit., 45s).

⁹³ Textul occidental vrea să îmbunătățească: „Opera Domnului le e cunoscută de mult timp”.

⁹⁴ *dio* („pentru aceasta”): ca în *Fap* 10,29; 20,31; 24,26 etc.;

krinein are sensul nostru dublu de „a judeca”:

– „a gândi, a reține”: sens probabil;

– a lua o decizie juridică (*Beg.* IV, 177);

parenochlein („a face probleme cuiva”): *hapax* în Noul Testament; *epistrephein*, cu sensul de a se converti e frecvent în *Fapte*: *Fap* 3,19; 9,35; 11,21; 14,15; 15,19; 26,18.20; 28,27; și *Lc* 1,16; 22,32; în Noul Testament doar *Mt* 13,15; *Mc* 4,12 (citat); *1Tes* 1,9; *Gal* 4,9; *1Pt* 2,25; expresia „a se converti la Dumnezeu” amintește de *Is* 45,22 (reminiscență din *Is* 45,21 în v. 18).

⁹⁵ A. WEISER II, 383.

15,20. Luca știe probabil că este vorba de un „decret” *scris*, trimis la Bisericiile din Cilicia și Siria⁹⁶: un compromis care face posibilă masa comună între iudeo-creștini și păgâno-creștini. Acestora din urmă li se cere:

– să nu se contamineze cu idoli⁹⁷, ceea ce echivalează cu a se abține de la idolotite (*Fap* 15,29; 21,25), adică de la carnea jertfită în temple păgâne și apoi consumată în prânzuri culturale sau pusă în vânzare. O invitație deci de a nu participa la aceste banchete și de a cumpăra carne doar din punctele de vânzare ale iudeilor;

– *porneia* se referă cu toată probabilitatea la căsătoriile incestuoase (cf. *Lev* 18,6-18), și nu, în general, la acte imorale din punct de vedere sexual, care făceau parte din cataloagele de vicii ce trebuiau evitate, evident, de către toți creștinii⁹⁸;

– a se abține de la animalele sufocate, adică de la a mânca animale ucise fără să le fi luat sângele: o referire la cărnurile care nu erau tăiate în mod ritual și o invitație la a cumpăra carne din negoțurile gestionate de iudei;

– a se abține de la sânge, adică de la a bea sau de la a mânca sânge⁹⁹. Poate fi interpretat și ca prohibiție de a mânca carne în care a rămas sânge: în acest caz, ultima clauză ar coincide cu abținerea de la „animale sufocate” (așa, Vattioni, L.T. Johnson).

„Este vorba, în aceste *clausole*, de un ajutor pentru un *modus vivendi*, nu de un principiu fundamental soteriologic”¹⁰⁰.

15,21. Iacob justifică (*gar*) clauzele impuse păgânilor convertiți cu o frază considerată printre cele mai enigmatice din Noul Testament (Dibelius).

Ipoteza cea mai convingătoare e aceea care o pune în raport cu v. 20¹⁰¹:

– În perspectiva păgâno-creștinilor: clauzele sunt atât de universal cunoscute și validate de autoritatea lui Moise, încât impunerea lor nu trebuie să surprindă, cu atât mai mult cu cât, în toate sinagogile, sunt prescrise frecventatorilor păgâni. „Semnificația lor, cu această observație, este mai mult relativizată decât

⁹⁶ *epistellein* („a trimite pe cineva, a scrie o scrisoare”) se referă, fără îndoială, la scrisoare, redacțional, la vv. 23ss; dar, pe de altă parte, Luca, în opera sa, folosește acest verb doar în *Fap* 15,20 și 21,25, deci în raport cu decretul.

⁹⁷ *aligêma* („contaminare, mizerie”), substantivul e un *hapax* în toată literatura greacă.

⁹⁸ Decretul emite prohibiții de tip ritual, nu moral (chiar dacă cu efect asupra acestuia din urmă), dată fiind proveniența sa din *Lev* 17–18 (vezi ordinea în *Fap* 15,29; 21,25), și finalitatea: raporturile dintre iudei și păgâni. Nu se vede de ce păgânii convertiți ar trebui să li se interzică explicit fapte care erau recunoscute de toți ca imorale! Luca evită termeni de genul *porneia* (*porne*, *porneuein*, *pornos*) în opera sa; *porneia* se întâlnește doar în cele trei versiuni ale decretului (*Fap* 15,20.29; 21,25) și e deci tradițional; ca și termenul *pniktos* („sufocat”).

⁹⁹ „Sânge” nu e deci sinonim cu „omucidere” (a vărsa sânge). Nu s-ar înțelege, de fapt, cererea pentru etno-creștini de a nu uide pentru a putea conviețui cu iudeo-creștinii!

¹⁰⁰ Weiser II, 384.

¹⁰¹ Și nu cu v. 19: pentru a face cunoscută legea lui Moise comunităților păgâno-creștine, era de ajuns să se adreseze sinagogilor, fără să fie necesar să trimită mesageri iudei (E. TROCMÉ, *Le livre des Actes et l'histoire*, Paris 1957, 160s); nici cu vv. 16s (citât din *Amos*): orice lectură din Vechiul Testament în sinagogi implică o vestire a Domnului și pentru păgâni (Stählin); dar *Amos* nu face parte din Legea lui Moise. Despre problemă, vezi HAENCHEN, 391, nota 1; *kata polin*: în fiecare oraș.

subliniată. Pretențiile par astfel împărțite, încât nu trebuiau considerate ceva special”¹⁰².

– În perspectiva iudeului: clauzele sunt necesare pentru că pretutindeni sunt sinagogi și deci iudei care nu trebuie să fie scandalizați; sau pentru că nu se poate pretinde ca iudeul, dintotdeauna hrănit de Lege, să facă abstracție de aceasta în raportul său cu păgâno-creștinii.

4. Delegații cu scrisoarea: *Fap* 15,22-29

²² Atunci apostolii și prezbiterii, împreună cu toată comunitatea, au hotărât să aleagă câțiva oameni dintre ei și să-i trimită la Antiohia împreună cu Paul și Barnaba, pe Iuda, numit Barsaba, și pe Sila, bărbați de frunte printre frați. ²³ Au trimis prin ei [o scrisoare]: „Apostolii și prezbiterii, frații [voștri], către frații din Antiohia, Siria și Cilicia, care [provin] dintre păgâni: Salutare! ²⁴ Deoarece am auzit că unii dintre noi care au plecat fără le fi poruncit noi, v-au tulburat sufletele prin cuvintele lor, ²⁵ am hotărât în unanimitate să alegem câțiva oameni și să-i trimitem la voi împreună cu iubiții noștri Barnaba și Paul, ²⁶ oameni care și-au închinat viața pentru numele Domnului nostru Isus Cristos. ²⁷ Totodată, vi i-am trimis pe Iuda și pe Sila, ca și ei să vă vestească acestea prin cuvânt. ²⁸ Căci Duhul Sfânt și noi am hotărât să nu vă impunem nicio povară în afară de acestea care sunt necesare: ²⁹ să vă feriți de carnea jertfită idolilor, de sânge, de [animale] sufocate și de desfrânare; dacă vă veți feri de acestea, bine veți face. Cu bine!”.

Vv. 22-29 constituie o unitate literară distinctă, în care intră (vv. 28-29) fie convingerea lui Petru (v. 10), fie decizia lui Iacob (v. 20)¹⁰³.

Scrisoarea dă caracter oficial argumentării lui Petru și Iacob și concluziei lor, și toate acestea, o dată cu consensul general al întregii Biserici.

Luca oferă o imagine idealizată unde sintetizează problematica, foarte serioasă din punct de vedere istoric, a Bisericii primare față de condițiile admiterii păgânilor în comunitatea creștină, condiții necesare să salveze chiar unitatea Bisericii. Compoziția literară, de formă elenistă, e redacțională. Luca, totodată, pare să știe, cel puțin din auzite, despre un document circular adresat comunităților din Siria și din Cilicia; el îl reelaborează potrivit cu punctul său de vedere pentru cititor, ca ultim cuvânt despre problema libertății față de Lege, un cuvânt definitiv care este motiv de „bucurie și consolare” (v. 31) pentru păgânii convertiți.

La acest punct, Luca poate legitim să se concentreze asupra misiunii universale a lui Paul.

15,22. Decizia de a trimite delegați cu o scrisoare oficială e luată împreună cu toată adunarea¹⁰⁴.

¹⁰² Kliesch, 165.

¹⁰³ Vezi J. Dupont, *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 383s.

¹⁰⁴ *Edoxe* + dat. de persoană + inf.: *Lc* 1,3; *Fap* 15,22.25.28 în Noul Testament. În cazul nostru, spre deosebire de *Lc* 1,3, este vorba de o decizie oficială (Haenchen); vezi Iosif Flaviu, *Ant.* 6,321; 16,163. De notat și repetiția articolului: „(tois) apostolilor și (tois) bătrânilor și întregii (têi) Biserici”, pentru a sublinia distincția în ordinea importanței (Zerwick, n. 184). În Luca, Biserica, într-un

Persoanele alese sunt Iuda Barsaba, numit doar în acest context (vv. 22.27.32)¹⁰⁵, și Sila, cunoscut cu numele latin de *Silvanus* în scrisorile lui Paul (1Tes 1,1; 2Cor 1,19; 2Tes 1,1; 1Pt 5,12)¹⁰⁶. Din punct de vedere istoric, acesta din urmă nu putea să facă parte din delegație, pentru că, atunci când decretul a fost dus la Antiohia, era probabil în călătorie cu Paul (a doua călătorie misionară).

Iuda și Sila reprezintă Biserica din Ierusalim; trimiterea propriilor delegați onorează Biserica din Antiohia și subliniază autoritatea celei din Ierusalim (Haenchen, 392, nota 2). Cei doi, considerați *hégoumenoi*¹⁰⁷, îi însoțesc pe Paul și pe Barnaba¹⁰⁸.

15,23. Construcția frazei e plină de surprize. Începutul versetului se referă la Iuda și Sila ca însărcinați să ducă scrisoarea¹⁰⁹.

Epistola e scrisă după obiceiul elenist: numele expeditorului, al destinatarului și un scurt salut¹¹⁰.

Expeditorii sunt apostolii și bătrânii, cărora Luca, în mod neobișnuit, le atribuie titlul de „frați”¹¹¹. Luca vrea, probabil, să pună în lumină realitatea fraternității care există între autoritatea din Ierusalim și „frații” Bisericii din Antiohia (Mussner).

Menționarea Antiohiei apare normală, dat fiind că Paul și Barnaba se întorc acolo după Conciliu împreună cu delegații, dar superfluă alături de menționarea Siriei.

Surprinde și că Luca vorbește despre Bisericele din Siria și Cilicia, pe care nu le-a mai numit până acum¹¹².

fel sau altul, participă mereu la deciziile autorității. „Iacob vorbește ca un om a cărui părere este autoritate, dar care nu va putea prevala fără consimțământul adunării (*edoxe*: vv. 22.25.28)”, scrie J. Dupont în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 161, nota 85.

¹⁰⁵ În *Fap* 1,23 se vorbește de un Iosif Barsaba (probabil fratele său?, C.S.C. Williams). Barsaba poate însemna fiul lui Saba sau fiul sabatului (= născut sâmbăta). Numele, prin asonanță, e asemănător cu Barnaba.

¹⁰⁶ Sila = aramaic *Sheila*: aceeași rădăcină a numelui Saul.

¹⁰⁷ În Luca, termenul nu are încă o valoare tehnică fixă (*Fap* 14,12) și poate deci să fie înțeles ca titlu onorific („de mare considerație”) sau pentru a indica o funcție de responsabilitate („cap”) (*Evr* 13,7.17.24).

¹⁰⁸ A se nota ordinea celor două nume față de *Fap* 15,12 și 25: pentru care motiv?

¹⁰⁹ *grapsantes dia cheiros autôn*, lit.: „scris prin mâinile lor” (*dia cheiros* + gen. = „prin intermediul a”: un semitism: *Fap* 2,23; 7,25; 11,30). Se poate înțelege că scrisoarea a fost scrisă de delegați (1Pt 5,12). Dar subiectul logic al part. se găsește în v. 22: apostolii și bătrânii au scris scrisoarea ai cărei mesageri sunt Sila și Iuda.

¹¹⁰ *chairein* e un inf. cu valoare imperativă (BLASS, n. 389): și *Fap* 23,26 și *Iac* 1,1 în Noul Testament; cf. 1Mac 10,18.25; 11,30; 2Mac 1,1 etc.

¹¹¹ Lit.: „Apostolii și bătrânii frați”. Unele mss. normalizează adăugând un *kai*: „bătrânii și frații” și face astfel toată comunitatea părtaşă la decizia scrisă în scrisoare. Probabil, trebuie citit *adelphoi* ca apozitie pentru „apostoli” și „bătrâni”: „apostolii și bătrânii, frații voștri”. Construcția curioasă „frați bătrânii” a putut să servească drept model al expresiei *andres adelphoi* (Haenchen, Conzelmann).

¹¹² *kata* + ac. de loc, în locul genitivului (spațiul geografic în care se află diferitele Biserici); Paul în *Gal* 1,21 confirmă indirect existența acestor comunități și deci exactitatea tradiției urmate de redactor.

15,24. După salutări, urmează prezentarea faptelor care au ocazionat scrisoarea. Tonul e solemn, adecvat circumstanței¹¹³.

Apostolii și bătrânii au aflat¹¹⁴ – subînțeles: de la delegația din Antiohia (Fap 15,2) – că unii iudeo-creștini din Ierusalim, fără știrea responsabililor, au venit la Antiohia (Fap 15,1) să spună discursuri care tulburau sufletele¹¹⁵.

Responsabilii Bisericii din Ierusalim se distanțează față de iudaizanți, așa cum, în contrast, îi laudă pe Paul și pe Barnaba (v. 25). E punctul de vedere al lui Luca.

15,25-26. Urmează decizia¹¹⁶: alegerea unor delegați pentru a-i trimite împreună cu Barnaba și Paul.

Luca subliniază acum aspectul pozitiv: o alegere unanimă¹¹⁷ și elogiul lui Barnaba și Paul care îi legitimează pe deplin¹¹⁸: ei au ales ca viața lor¹¹⁹ fie să aparțină total lui Cristos, fie evangheliei. Stilul rămâne oficial¹²⁰.

15,27. Abia acum, după lauda lui Barnaba și Paul, sunt numiți delegații Iuda și Sila, fără să fie prezentați, dar spunând simplu că spusa lor va confirma și va completa „aceste lucruri”, adică conținutul decretului care nu a fost încă menționat¹²¹. Totul pare „construit”, adică redacțional.

¹¹³ *epeidê* (Lc 1,1)... *edoxen* (Lc 1,3). Vv. 24-26 formează o „perioadă” literară, ca Lc 1,1-4; construcția e rară în Noul Testament (și în *Evr*).

¹¹⁴ Deci incizia finală a versetului nu trebuie să fie tradusă: „cărora nu le dădusem ordinul” (subînțeles: „de a crea confuzie”), ci „cărora nu le dăduserăm nicio sarcină”: adică iudaizanții au acționat pe cont propriu; *diastellein* (la mediu: „a defini, a comanda; a fi în dezacord”).

¹¹⁵ *logois* („prin cuvinte, discursuri, învățături”) se acordă cu *tarassein* („a perturba”), dar ar putea să se acorde și cu *anaskeuazein* („a perturba, a crea confuzie”); acest verb din urmă e un *hapax* în Biblia greacă. De notat afinitatea (cazuală?) cu Gal 1,7: *tines... hoi tarassontes hymas* (Fap 15,24: *tines etaraxan hymas*). După *psychas hymôn*, unele mss. citesc: „spunând a fi circumciși și a observa legea” (C.E. etc.).

¹¹⁶ *edoxen* face parte din stilul oficial și se poate traduce: „plăcu să, fu decis de, păru bine să”.

¹¹⁷ *genomenois homothymadon* ar putea să se traducă: „după ce s-au pus de acord”, ceea ce presupune un eventual dezacord anterior. De preferat: „fiind de acord unanim” = „de comun acord”; *homothymadon* e caracteristic *Faptelor* (de 10 ori; și Rom 15,6 în Noul Testament);

eklexamenois (la dativ: P45 probabil, A.B.L..., minuscule importante: 33. 81. 614. 945 etc.): dativul (acordat cu dat. *hêmin*) e de preferat ac. *eklexamenous* (C.D.E., *Sinaiticus*).

¹¹⁸ *agapêtos* („iubit, drag”): unică folosire, în *Fapte*, a unui termen din familia *agape*. Adjectivul e frecvent drept calificativ onorific și afectuos dat creștinilor în scrisorile Noului Testament; împreună cu un nume propriu: Rom 16,12; Flm 1; 3In 1.

¹¹⁹ Expresia amintește de Rom 16,4; verbul *paradidonai* (la part. perf.), lit. „a da”, poate face aluzie la darul vieții făcut de Isus. Cine îi laudă astfel pe Paul și Barnaba cunoaște întreaga viață a celor doi apostoli (A. STROBEL, în *Kontinuität und Einheit*, cit., 92). Textul occidental presupune traducerea „a risca”, pentru că adaugă: *eis panta peirasmon* („prin orice fel de încercare”).

¹²⁰ Vezi și expresia: „în numele Domnului nostru Isus Cristos”.

¹²¹ *dia logon* („prin cuvântul” = „oral”);

apestalkamen la perf. (*apostellein*: „a trimite”): e punctul de vedere al expeditorilor care își imaginează momentul în care destinatarii vor cunoaște scrisoarea;

apaggellontas, part. prez. cu valoare finală, în loc de viitor: vezi ZERWICK, n. 284;

ta auta („aceste lucruri”), cititorul (dar nu încă destinatarii) știe despre conținutul decretului: confirmă că scrisoarea e o compoziție lucană (Haenchen).

15,28. Decizia cea mai importantă este concluzia scrisorii introduse de un *gar* („căci”) care are valoare de coordonare. Urmează expresia cunoscută: „Duhul Sfânt și noi”; formal, ea aparține stilului „imperial”, stilul deciziilor oficiale¹²²; prin conținut, ea corespunde concepției lucane: Duhul Sfânt inspiră deciziile autorităților luate în unire cu Biserica. Afirmția lui Luca nu trebuie să fie absolutizată: cartea *Faptelor* dovedește suficient că, pentru autor, Duhul Sfânt acționează liber și nu este monopolizat de ierarhie. În afară de aceasta, afirmația nu vrea să spună că autoritatea dispune de Duhul Sfânt ci, din contră, că ea nu decide pe cont propriu, ci supunându-se voinței divine¹²³.

Iar voința divină e aceea de a nu impune păgânilor convertiți jugul Legii¹²⁴, ci doar ceea ce e necesar¹²⁵, nu pentru mântuire, ci pur și simplu pentru *koinonia* dintre iudeo-creștini și păgâno-creștini.

15,29. Scrisoarea se încheie reproducând decretul deja formulat în v. 20, dar aici ordinea corespunde mai bine celei din *Lev* 17–18 și pare deci mai originală¹²⁶.

Finalul e convențional: o invitație la a accepta deciziile sau o urare-promisiune de prosperitate dacă decretul va fi primit¹²⁷.

5. Finalul: *Fap* 15,30-35

³⁰ Așadar, după ce și-au luat rămas-bun, au coborât la Antiohia și, adunând mulțimea, le-au dat scrisoarea. ³¹ Când au citit-o, s-au bucurat de această încurajare. ³² Iuda și Sila, care erau și ei profeți, i-au încurajat pe frați și i-au întărit prin multe cuvinte. ³³ După ce au rămas câțva timp acolo, au fost lăsați de către frați să plece la cei care îi trimiseseră, cu [urări de] pace. ³⁴ ³⁵ Iar Paul și Barnaba au rămas la Antiohia, învățând și predicând vestea cea bună a cuvântului Domnului, împreună cu mulți alții.

¹²² Vezi Iosif Flaviu, *Ant.* 16,163: scrisoarea lui Cezar către iudeii din Asia.

¹²³ Vezi Roloff, *in loco*. „Duhul Sfânt”, cu articol dublu, ca în *Fap* 1,16; 2,33; 5,3.32; 7,51 etc.

¹²⁴ *mēden pleon* („nu mai, nu mai mare de”) nu semnifică însă că le este impusă păgâno-creștinilor o povară mai lejeră în locul jugului apăsător, ci *nicio* povară, cum indică contextul (cf. v. 19) (Conzelmann, Haenchen). Dacă aceasta este cerută păgâno-creștinilor, corespunde unei necesități, nu e o povară;

epitithesthai poate fi un inf. pasiv („a fi impus cuiva”) sau un inf. mediu („a impune ceva sau cuiva”); vezi *Gal* 2,6 (cu verb compus *prosanatithesthai*, sinonim).

¹²⁵ Adverbul *epanaghes* („necesar”) e un *hapax* în Noul Testament; cu articol (anormal): „lucrurile necesare”.

¹²⁶ Scrie „idolotite” la pl. (= lucruri sacrificate idolilor) în loc de „contaminări cu idoli”, care e sinonim; și „sufocate” la pl.;

eidōlōthyton e termenul peiorativ dat de iudaismul elenistic substantivului *hierothyton* al cultului păgân. Textul occidental face ca în v. 20 și adaugă la final, după „faceți bine”: „duși în Duhul Sfânt”.

¹²⁷ *diatêrein* („a se păzi de, a se abține de la”): și în *Lc* 2,51 în Noul Testament. Verbul apare în LXX în context de alianță și porunci: *Gen* 17,10; 37,11; *Num* 18,7; *Dt* 7,8; 33,9; *Sir* 1,25) (L.T. Johnson);

ex în loc de *apo* („de la aceste lucruri”);

eu praxete („bine veți face”): poate fi și o formulă de urare sau de binecuvântare; în cazul nostru, servește de concluzie epistolară, ca în *2Mac* 11,26; Ignățiu, *Ef* 4,2; *Smirn.* 11,3;

errōsthe (de la *rhōnnysthai*): „salutări, rămâneți cu bine”: final obișnuit în scrisorile epocii eleniste: *hapax* în Noul Testament (unele mss. îl folosesc și în *Fap* 23,20); vezi *2Mac* 11,21.33.

Luca încheie partea centrală a *Faptelor* insistând pe efectul decretului la Antiohia, prima destinatară a deciziilor din Ierusalim: produce bucurie, consolare, confort; revine unitatea intra-ecclesială.

Insistența lui Luca asupra acestor efecte e de înțeles: decretul pune capăt seriei de probleme născute cu misiunea în afara Ierusalimului (*Fap* 8 în continuare); în același timp, Conciliul constituie un punct de plecare datorită libertății recunoscute față de Lege pentru comunitățile păgâno-creștine. Cu Paul, Biserica se deschide decisiv și pe bază teologică (exprimată în Conciliu de Petru și de Iacob) la vocația sa universală.

15,30. Pentru a descrie plecarea delegației, Luca rămâne în generalități, conform cu stilul de edificare care caracterizează adesea concluzia relatărilor: nu spune de către cine au fost trimiși, cine a adunat comunitatea din Antiohia, cui i-a fost încredințată scrisoarea¹²⁸.

15,31. Lectura publică a scrisorii provoacă bucurie: temă dragă lui Luca apostolul, care pune astfel această etapă a istoriei mântuirii în continuitate cu acțiunea salvifică a lui Dumnezeu inaugurată cu venirea Mesiei.

Reacția pozitivă din partea comunității din Antiohia¹²⁹ confirmă perceperea pozitivă a decretului ca eliberare de o existență în stil „iudaic” pentru păgânii convertiți, rămânând totuși creștini pe deplin.

15,32. Iuda și Sila împlinesc obligația încredințată lor: de a însoți conținutul scrisorii cu cuvântul¹³⁰; dar verbul *parakalein* indică mai mult: exprimă funcția profetului: a exorta, a încuraja și a întări comunitatea¹³¹.

15,33. Prin încredințarea decretului la Antiohia, Luca autorul consideră împlinită misiunea delegaților Iuda și Sila.

¹²⁸ Începutul frazei e tipic stilului lui Luca pentru a introduce o nouă scenă: *hoi + men oun + part.*; *men oun* („deci”) se întâlnește de 27 de ori în *Fapte*; și de 5 ori în Noul Testament; *apolyein* („a dezlega, a elibera”), aici cu sensul de a da drumul;

katerchesthai („a coborî”: când se pleacă de la Ierusalim); verbul se întâlnește doar în opera lukană (*Lc*: 2; *Fap*: 12), în afară de *Iac* 3,15;

plêthos („mulțime”) are sensul de adunare în contextul nostru;

epididonai (*Mt*: 2; *Lc*: 6; *Fap*: 2 în Noul Testament) are, probabil, sensul tehnic de „a încredința o scriere”.

¹²⁹ *paraklêsis* (frecvent în Paul; între evangheliști, doar Luca: *Lc*: 2; *Fap*: 4): „exortatie”; mai bine zis, „consolare”, în contextul nostru.

¹³⁰ *dia logou* (v. 27) *pollou*: se poate traduce:

– (a exorta) oral (cu multe cuvinte);

– cu discursuri multe;

– cu un lung discurs.

¹³¹ Cf. *Fap* 11,23s; *1Cor* 14,3.31;

kai autoi: *kai* = „și”.

Textul occidental adaugă după „profeți”: „plini de Duhul Sfânt”;

epistêrizein („a întări”) se citește doar în *Fap* 14,22; 15,32.41 în Noul Testament. Luca cunoaște și verbul simplu *stêrizein*, mai comun în scrierile Noului Testament.

Fap 14,22 prezintă același cuplu în ordine inversă: a întări și încuraja.

După o ședere neprecizată în comunitate, cei doi își iau rămas-bun solemn de la Biserică cu salutul de pace¹³² obișnuit în Orient, dar care, în context, are valoare specifică: unitatea dintre Bisericele din Antiohia și din Ierusalim e consolidată.

Întoarcerea lui Sila la Ierusalim creează dificultate, pentru că îl găsim în *Fap* 15,40, fără preaviz, împreună cu Paul la plecarea în cea de-a doua călătorie misionară. Soluțiile propuse sunt diferite¹³³.

Din partea sa, textul occidental adaugă v. 34, vizibil secundar (în contradicție cu v. 33).

15,35. Concluzia, tipic lucană, are caracter de sumar¹³⁴: cu *Fap* 14,28 formează incluziune și prezintă deci relatarea Conciliului ca o unitate literară care se poate considera închisă¹³⁵.

Versetul, în același timp, folosește ca trecere. Paul și Barnaba desfășoară dubla activitate de doctori și misionari: o învățătură *ad intra* și evanghelizarea pentru cei din afară¹³⁶.

În această funcție nu sunt singuri: mulți alții la Antiohia sunt în slujba „cuvântului Domnului”, adică a mesajului evanghelic (referire la *Fap* 13,1?); plecarea lui Paul și Barnaba nu va crea deci un gol în comunitate.

¹³² Cf. *Lc* 7,50; 8,48 etc.; *1Cor* 16,11; *Iac* 2,16; cf. *Gen* 26,29; *1Sam* 1,17; *2Sam* 15,9 etc.;

poiein („a face”), în elenism poate avea și sensul de „a trece, a rămâne (un anumit timp)”.

¹³³ Introducere stângace a relatării Conciliului în izvor (vezi J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 205ss); în *Fap* 15,35, Luca pare să se întoarcă la firul narativ al izvorului său, fir abandonat în *Fap* 14,28 (Schmithals). Tensiunea între v. 33 și v. 40 este rezolvată la nivel redacțional (cf. Haenchen, Weiser): a introduce pe cel care îl va însoți curând pe Paul. Explicația lui E. Delebecque nu convinge: în v. 33 s-ar vorbi doar despre despărțiri, nu de plecarea delegaților (*Les deux Actes des Apôtres*, cit., 331). Durata cronologică în *Fapte* e adesea imprecisă și Luca putea să nu vadă o contradicție între v. 33 și v. 40. Sila, oricum, din punct de vedere istoric, nu putea să facă parte din delegația însărcinată să ducă decretul la Antiohia, pentru că în acel moment îl însoțea pe Paul în cea de-a doua călătorie misionară.

¹³⁴ Vezi folosirea imperf.

¹³⁵ G. Betori unește și *Fap* 15,35 – 16,5 de corpul relatării Conciliului: unitatea literară se încheie doar când decretul ajunge la destinatarii numiți în scrisoare (Siria și Cilicia, și nu doar Antiohia) și deci în *Fap* 16,5 (v. 4) (vezi *Riv. Bib.* 42, 1994, 20s). În realitate, în optica lui Luca, sarcina delegaților se termină la Antiohia (*Fap* 15,33). Începând cu v. 36, redactorul orientează cititorul spre cea de-a doua călătorie; menționarea Siriei și Ciliciei (v. 41) constituie începutul călătoriei, și nu punctul de sosire al decretului și deci sfârșitul relatării Conciliului. În v. 41 decretul nu e numit, în timp ce e în *Fap* 16,4, care depășește datele din *Fap* 15,23 și servește mai degrabă ca legătură literară între relatarea Conciliului și călătoria lui Paul (*Fap* 15,36–16,5 leagă și cu *Fap* 13–14): *procédé de l'entrelacement*. Mai mult decât concluzie la relatarea Conciliului, *Fap* 15,36 – 16,5 servește ca introducere la călătoria misionară a lui Paul (vezi și J. DUPONT, *La question du plan*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 32s).

¹³⁶ *diatribein* („a se întreține”) se citește doar în *Fapte* (de 8 ori), în afară de *In* 3,22 în Noul Testament;

meta kai: *kai* e judecat pleonastic de Blass, n. 442/13 (*Fil* 4,3); *kai* între prep. și nume ar fi o folosire herodotiană (Haenchen, 396, nota 5).

CĂLĂTORIILE MISIONARE ALE LUI PAUL (*Fap* 15,36 – 19,20)

Conciliul din Ierusalim marchează o schimbare în discursul narativ al *Faptelelor*. Rolurile centrale se schimbă: nu Ierusalimul, colegiul apostolic și Petru, ci răspândirea cuvântului în Europa prin opera lui Paul; el face legătura dintre Biserica apostolică a originilor și Biserica din timpul lui Luca.

Pentru Paul însuși, situația se transformă: legătura sa cu Barnaba și Antiohia se întrerupe; nu mai suntem în prezența unui evanghelizator delegat de comunitatea din Antiohia, care își desfășoară activitatea în zona de influență a acestei comunități, ci ne aflăm în fața marelui apostol al neamurilor, independent de orice Biserică locală, așa cum îl cunoaștem din scrisorile sale.

Desigur, incidentul din Antiohia (*Gal* 2,11-14; vezi și *Fap* 15,37ss) a contribuit la această schimbare. Dar a contribuit astfel încât trebuie să se vorbească de „ruptură” și să se vadă în ea cauza principală a plecării lui Paul, împreună cu Sila, către Europa?

Adevăratul motiv e mai profund, chiar dacă incidentul din Antiohia îi va da ocazia. Din *Gal* 2,1-10 e ușor de constatat cât a fost de important pentru apostolul însuși Conciliul din Ierusalim: a fost primită evanghelia pe care o predica el păgânilor; a fost recunoscută și vocația sa specifică de trimis către neamurile păgâne (ca Petru la Israel). Prin „strângerea mâinii” (*Gal* 2,9), Paul va putea să se dedice liber lumii păgâne fără să se teamă de diviziune între Biserica iudeo-creștină și cea păgâno-creștină. Paul, în sfârșit, va putea să actualizeze ceea ce cunoaște ca fiind planul său: să ducă evanghelia către lume¹.

E adevărat, *oikoumenê*, pentru Paul, ca și pentru oamenii timpului, se identifica în practică cu Imperiul Roman, dominat de *Pax romana*. Universalismul paulin se mișca în interiorul acestui context geografic.

El va folosi impunătoarea rețea stradală romană, ca drumul Sebaste (în Asia Mică), Via Egnatia (în Macedonia); va fonda Biserici în marile centre ale provinciilor romane ale Asiei, Macedoniei și Ahaiei. Chiar dacă *Faptele* nu menționează despre aceasta, lungimea și dificultățile călătoriilor au greutatea lor în activitatea

¹ Luase conceptul său de misiune din *Is* 66,18-21 (*Rom* 15,16-24), interpretat în cheie escatologică? *Is* 66,18ss e unicul fragment din Vechiul Testament (în afară de cânturile Slujitorului lui JHWH) care vorbește de o vestire către păgâni din partea mesagerilor umani trimiși la Tarsis, Put, Lud, Mesech, Tubal, Javan și în insulele îndepărtate, care pe timpul lui Paul (și al rabinismului) puteau fi identificate cu Tars, Cilicia, Lidia, Misia, Bitinia, Grecia și Occidentul îndepărtat. Modul de a defini apostolatul său în *Rom* 15,16ss lasă să se presupună în Paul un concept istorico-salvific al misiunii (vezi ipoteza lui Riesner, *Die Frühzeit...*, cit., 213ss).

misionarilor și Paul însuși amintește: „Călătorii nenumărate, pericole pe mare, pericole de răufăcători...” (2Cor 11,26.27)

Este obiceiul de a vorbi, relativ în această parte a *Faptelor*, despre cea de-a doua și cea de-a treia călătorie misionară: e o distincție modernă care nu corespunde bine punctului de vedere al lui Luca, chiar dacă o „slabă pauză” (Weiser) există în *Fap* 18,18 sau 18,23. Interesul scriitorului, de fapt, nu e principal biografic, ci istorico-salvific: nu sunt călătoriile ca atare, nici viața lui Paul care le ocupă, ci răspândirea cuvântului divin, conform cu programa din *Fap* 1,8: un cuvânt care debarcă în Europa pentru a ajunge în final la Roma, centrul lumii. Este cu siguranță un cadru ideal al misiunii care corespunde doar în parte realității istorice.

Cea de-a patra parte a cărții poate să se considere încheiată în *Fap* 19,20 (treccrea în vv. 21-22)². Ea are caracteristici proprii: Paul își desfășoară liber activitatea misionară care culminează cu succesul necontrastat la Efes (*Fap* 19). Partea se poate subdivide în două secțiuni (care corespund așa-ziselor a doua și a treia călătorie misionară):

1. activitatea în Europa: Macedonia și Ahaia (*Fap* 15,36 – 18,18);
– *Fap* 18,19-23 face trecerea: prepară perioada efeseniană (*Fap* 18,21) și marchează o pauză (*Fap* 18,22-23a);
2. activitatea în Asia (*Fap* 18,24 – 19,20).

Pornind de la *Fap* 19,21 începe ultima parte a cărții: Paul îmbracă rolul de martor suferind al lui Cristos, al cărui destin e paralel cu cel al lui Isus, și așa va ajunge la Roma și va duce ideatic la capăt programa din *Fap* 1,8.

În această viziune de ansamblu, trebuie remarcat jocul contrastelor drag redactorului: momentului de maxim succes la Efes îi urmează nu triumful apostolului, ci *via crucis* a sa; totodată, tocmai când Paul, înlănțuit și judecat, își asumă caracteristicile lui Cristos în asemănările martorului suferind, cuvântul lui Dumnezeu se răspândește până la Roma și apostolul realizează pe deplin vocația sa (*Fap* 9,15-16).

Pentru a compune aceste capitole (*Fap* 16–19) e foarte probabil că Luca avea la dispoziție un fel de itinerar care îi folosea ca fir conducător³. El reface și introduce în acest itinerar episoade singulare adunate de tradiție, discursul la Atena

² Așa, Weiser, Roloff, R. Pesch, Betori, Zmijewski. De notat incluziunea între *Fap* 19,20; 16,5; 15,35 pe tema creșterii și eficacității cuvântului. Cu *Fap* 19,21-22, perspectiva se schimbă: cititorul e orientat spre Ierusalim și Roma (G. BETORI, în *Riv. Bib.* 42,1994,25s). Totodată, *Fap* 19,23-40 poate foarte bine să fie considerată parte a unității narrative precedente care prezintă șederea la Efes ca o înșiruire de sectoare religioase în care se manifestă superioritatea lui Paul: în activitatea taumaturgică, în exorcisme, asupra magiei și, mai ales, asupra religiei păgâne (Paul pune în criză faimosul cult al zeiței Artemis).

³ Dovada cea mai solidă stă în faptul că diferitele etape ale călătoriilor corespund cu informațiile care se pot deduce din scrisorile lui Paul:

- călătoria prin Galația (*Gal* 1,6; 4,13);
- etapele la Filipi, Tesalonic, Atena și Corint, în compania lui Sila și Timotei (1Tes 2,1s; 3,1-6);
- Aquila și Priscila la Efes (1Cor 16,19);
- întoarcerea la Efes prin Galația (*Gal* 4,13);
- lunga ședere la Efes (1Cor 15,32; 16,19; *Rom* 16,3);
- călătoria la Efes și Corint trecând prin Macedonia și apoi de la Corint la Ierusalim împreună cu însărcinării colectei (1Cor 16,1-9; 2Cor 2,12s; 7,5s; *Rom* 15,25s) (WEISER II, 388s).

așezat la locul potrivit (Atena, centru simbolic al gândirii și al culturii), genul de „viziune” (*Fap* 16,9s; 18,9s), sumare și tranziții scenice⁴.

I. MISIUNEA ÎN MACEDONIA ȘI ÎN AHAIA (*Fap* 15,36–18,17.18-23)

1. Plecarea: *Fap* 15,36 – 16,5

Textul din *Fap* 15,36 – 16,5 face trecerea. Luca e atent să lege misiunea pe care Paul o începe de ceea ce precede, adică de comunicarea decretului apostolic (*Fap* 15) și de prima călătorie misionară (*Fap* 13–14)⁵, dar cu intenția principală de a introduce călătoria misionară a lui Paul și caracteristicile sale⁶:

- decizia misiunii nu mai provine de la Biserica din Antiohia, ci din inițiativa lui Paul, mereu în acord cu comunitatea (*Fap* 15,40);
- separarea apostolului de Barnaba trebuie să fie justificată;
- cititorul află de noii însoțitori ai lui Paul, Sila și, apoi, Timotei; dar nu e pus la curent despre itinerar: acesta din urmă va fi opera Duhului Sfânt și va fi revelat puțin câte puțin cititorului ca și evangheliștilor înșiși.

Ca stil, conținut și compoziție, aceste versete apar ca o construcție a redactorului⁷, chiar dacă sunt folosite elemente ale tradiției:

- numele noilor însoțitori (*1Tes* 1,1);
- misiunea lui Barnaba și Marcu în Cipru⁸;
- un dezacord între Paul și Barnaba, disensiune pe care autorul nu o pune explicit în raport cu incidentul din Antiohia (*Gal* 2,13), ci cu o discuție referitoare la Marcu. În Luca deci, separarea dintre Paul și Barnaba a devenit o problemă personală dintre doi misionari și trebuie pusă pe seama împotrivirii lui Paul, ceea ce, din punct de vedere istoric, pare puțin verosimil: e dificil de explicat ca două persoane, care au experimentat bucurii și suferințe împreună ani de-a rândul, să se separe apoi pentru atât de puțin lucru!

⁴ După WEISER II, 389: *Fap* 17,2-4.11c-14.16.18-21; 18,4-6.19b-21a; 19,8-9a.10b.20.

⁵ *Fap* 15,36.38 (= 13,13); 15,41 (= 15,23); 16,1 (= 14,6ss).

⁶ „Insistența cu care 15,36 – 16,5 ține să se lege de contextul anterior – cel al primei călătorii misionare și de «Conciliu» – e, cu siguranță, ceea ce duce la a considera aceste versete ca introducerea călătoriei care urmează” (J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 33).

Din punct de vedere formal, vezi expresia „după câteva zile” (15,36), care introduce o unitate literară și sumarul concluziv (16,5); „rolul de demarcație al textului concluziv e confirmat și de prezența în *Fap* 16,5 a lui *hai men oun*, o formulă a cărei funcție sintetizatoare și de tranziție e bine știută” (G. BETORI, în *Riv. Bib* 42, 1994, 19, nota 33).

⁷ Așa, Haenchen, Weiser, Schille, Lüdemann (175ss), Zmijewski etc.: fragmentul nu putea să existe ca o unitate independentă și nu poate fi considerat o relatare prelucană care urmează la *Fap* 14,28 (redacțional), cum ar vrea G. Schneider, R. Pesch.

⁸ Pentru Schille, Luca o deduce din faptul că Barnaba e cipriot și Marcu e ruda sa (p. 329). În acest caz, Luca i-ar fi putut lăsa pe Barnaba la Antiohia și pe Marcu la Ierusalim!

Ipoteza cea mai probabilă e aceea că Luca a avut ecoul sau amintirea incidentului din Antiohia, dar nu dispunea de informații precise cu privire la aceasta⁹.

Cu elementele pe care le avea la dispoziție, el compune o scenă care informează cititorul despre noutățile călătoriei: o călătorie care, în continuitate cu ceea ce precede, era proiectată doar ca vizită pastorală la Bisericile fondate anterior. Prin lucrarea Duhului Sfânt, această vizită se va transforma într-o călătorie misionară de mare amploare.

Din punct de vedere istoric, plecarea lui Paul la Antiohia pentru o misiune de stil mare era premeditată și corespunde cu exigența vocației sale (*Gal* 2,7-8). E adevărat, scrie Haenchen¹⁰: „Cum putea Paul, după ce a experimentat refuzul (...), să rămână liniștit la Antiohia, ca și cum nimic nu s-a întâmplat și să-l trimită pe Barnaba într-o nouă călătorie?”

Incidentul din Antiohia a fost pentru Paul o ocazie de a pleca, dar nu motivul profund al plecării sale (care este înțelegerea propriei vocații la misiunea universală).

Introducere: Paul și Barnaba se separă: Fap 15,36-40

³⁶ După câteva zile, Paul i-a spus lui Barnaba: „Să ne întoarcem și să-i vizităm pe frații din fiecare cetate prin care am vestit cuvântul Domnului și să vedem ce mai fac!” ³⁷ Barnaba voia să-l ia cu el și pe Ioan, numit Marcu, ³⁸ dar Paul consideră că nu se cuvenea să-l ia cu ei pe cel care se despărțise de ei în Pamfilia și nu-i însoțise în lucrarea lor.

³⁹ S-a iscat o neînțelegere între ei, încât s-au despărțit unul de altul. Barnaba, luându-l pe Marcu, s-a imbarcat spre Cipru, ⁴⁰ iar Paul, alegându-l pe Sila, a plecat după ce a fost încredințat harului Domnului de către frați.

15,36. Indicația dată de expresia introductivă e vagă; formula are funcția literară să înceapă o nouă unitate narativă¹¹.

Inițiativa provine de la Paul: nu pentru a deschide noi zone de apostolat, ci pentru a întreprinde o călătorie pastorală în comunitățile deja fondate. O „călătorie de vizită”, deci precum cea a lui Petru în *Fap* 9,33ss, căreia Luca îi atribuie o dublă importanță:

– a întări legătura acestor comunități cu Biserica-mamă;

⁹ Luca autorul, care ține să sublinieze de fiecare dată unitatea existentă în Biserica din primele timpuri, nu ar fi inventat o ceartă pentru a da cont de separarea dintre Paul și Barnaba. Pe de altă parte, e dificil să se creadă că redactorul a tăcut referitor la incidentul din Antiohia; comunitățile nu țineau să transmită faptul (G. SCHNEIDER II, 195). Pentru Roloff, istoria certe referitor la Marcu are un oarecare fundament în tradiție (în raport cu incidentul din Antiohia): Barnaba, pentru a garanta continuitatea liniei de acțiune primită la Ierusalim, voia să-i impună lui Paul compania lui Marcu. Soluția lui Roloff e improbabilă, fie pentru că Marcu, după experiența din *Fap* 13,13, nu ar fi acceptat, fie pentru că nu este o disensiune teologică între Paul și Barnaba (*Gal* 2,9) și fie și pentru că, din punct de vedere istoric, Paul avea în plan să meargă în Europa, și nu să întreprindă o simplă vizită pastorală în zona Bisericii din Antiohia.

¹⁰ *Op. cit.*, 417.

¹¹ *meta* + ac. și indicație temporală: vezi o construcție și funcții asemănătoare în *Fap* 24,24; cf. 21,15; și *Fap* 24,1; 25,1; 28,11; 28,17. Verbul „a spune” cu *pros* + ac. (în locul simplului dativ) e tipic lui Luca (greaca *Koiné*).

– a arăta necesitatea îngrijirii și întăririi de după munca de evanghelizare și fondare¹².

Motivul vizitei pastorale introduce și cea de-a doua călătorie misionară care îi va duce pe Paul și pe însoțitori în Europa: proiectul omului e diferit și de mai modeste dimensiuni față de cel al lui Dumnezeu. Este astfel prevestit un important *leitmotiv*: pătrunderea evangheliei în Europa nu e datorată unei inițiative umane, ci e voită și condusă integral de Dumnezeu.

15,37. Barnaba e de acord cu proiectul lui Paul, dar ar vrea să-l ia cu sine pe Marcu¹³. De ce tocmai Marcu, cel care ar trebui să se afle la Ierusalim? De ce vărul lui Barnaba (Col 4,10)? Pentru a-i da ocazia să facă o experiență pozitivă? Pe Luca nu-l interesează întrebarea aceasta.

Cititorul îl cunoaște pe Ioan Marcu¹⁴ și e pregătit, din Fap 13,13, pentru reacția pe care redactorul i-o atribuie lui Paul.

15,38. Marcu e deci responsabilul separării dintre Paul și Barnaba, după Luca: el a abandonat grupul de misionari la Perga (Fap 13,13)¹⁵ și deci nu merită încredere¹⁶. Implicit, judecata pe care Luca o exprimă despre renunțarea lui Marcu în Pamfilia e dură¹⁷; el însă nu informează despre motivul acestui abandon. Luca nu-și face probleme despre prezența lui Marcu la Antiohia¹⁸.

¹² *epistrephein* („a converti”; intranz.: „a întoarce”: Fap 16,18; Lc 8,55 dif. Mc 5,41) poate fi interpretat ca un septantism: „din nou” (Haenchen); *episkeptesthai* + ac. („a vizita” pentru a se îngriji, ca în LXX: Num 14,34; Ps 26,4 etc.; de aici, substantivul „episcop”: cel care veghează, care inspectează); verbul se întâlnește de 7 ori în opera lukană, de alte 4 ori în Noul Testament, niciodată în Paul. Expresia *episkeptesthai* + *pas echousin* („cum merg”: Gen 43,27 LXX) e comună: IOSIF FLAVIU, *Ant.* 4,112; 7,166; 9,112 (Haenchen); *dê* = *êdê* („deja”) are sens întăritor: „deci” sau „imediat”; „frați”, sinonim cu „creștini”, e frecvent în *Fapte*; *kata* (*polin pasan*) are valoare distributivă („în fiecare oraș”); Luca face să urmeze expresia de la pron. relativ la pl. *en hais* (o construcție *ad sensum*: BLASS, n. 296); *kataggellein* („a vesti”) se întâlnește de 11 ori în *Fapte* și de 7 ori în Paul, în Noul Testament; *kataggellein ton logon tou kyriou* (*theou*): Fap 13,5; 15,36; 17,13 (*ho logos tou kyriou*: Fap 8,25; 13,49; 19,10).

¹³ *symparalambanein*: „a lua cu sine”, ca deja în Fap 12,25 apropo de Marcu. Paul utilizează verbul în Gal 2,1 pentru Tit. Verbul e la inf. aor.: acțiune simplă.

¹⁴ Fap 12,12.25; 13,5.13. Marcu, din punct de vedere istoric, va deveni un adevărat colaborator al lui Paul (Flm 24). Haenchen are ceva dubii asupra identității lui Marcu din *Fapte* față de colaboratorul menționat în Flm. Dar această identitate e deja recunoscută în Col 4,10 și 1Pt 5,13 (v. 12: menționarea lui Silvan).

¹⁵ Schille, care situează retragerea lui Marcu la Cipru, trebuie să traducă *apo* (*Pamphylias*) cu „din cauza”.

¹⁶ *êxiou* imperf. lui *axioun* („a considera demn de, a reține”); imperf. ar putea indica insistența; după L.T. Johnson, verbul sugerează o judecată prudentă, nu morală. Ca în Fap 28,22, verbul e urmat de ac. și de un inf. (BLASS, n. 392/1c) și deci depind de el ac.: *ton apostanta ap'autôn*, ca și *kai mê synelthonta autois* și inf. *symparalambanein*, folosit acum la prezent (ideea de continuitate: a lua cu sine pe tot timpul călătoriei: Zerwick, n. 249); *to ergon*: „opera” = lucrarea misionară, ca în Fap 13,2; 14,26.

¹⁷ *ton apostanta* (part. de la verbul *aphistanai*: „a îndepărta, a separa”; de aici, termenul „apostat”); acest acuzativ e reluat apoi la sfârșit și deci în mod emfatic cu *touton*, care accentuează latura negativă a personajului. Textul occidental (*D*) evită repetarea verbului *symparalambanein*, dar construcția versetului e apăsătoare: „Paul nu voia, spunând: cel care s-a îndepărtat de ei din Pamfilia și nu venise cu ei pentru opera pentru care au fost trimiși, ca acesta să fie cu ei”.

¹⁸ După Fap 13,13, Marcu era întors la Ierusalim.

15,39. Problema lui Marcu a produs deci o disensiune între Paul și Barnaba¹⁹.

Barnaba și Marcu se întorc în Cipru, patria lui Barnaba: tradiție sau deducere a lui Luca? Cele două personaje, oricum, nu mai sunt citate în cartea *Faptelor*, aproape că a fost vorba de o ruptură definitivă. Când Paul scrie *1Cor* de la Efes, în timpul așa-zisei a treia călătorii misionare, Barnaba e încă în activitate și urmează aceeași practică a lui Paul: se menține lucrând (*1Cor* 9,6). Marcu, în acel timp, e colaborator al aceluiași Paul (*FIm* 24).

15,40. În vederea viitoarei misiuni, Paul se asociază cu Sila²⁰. Cititorul îl știe (*Fap* 15,22.27.32-33) ca unul dintre trimișii din Ierusalim pentru ducerea decretului apostolic, dar știe și că s-a întors în cetatea sfântă (v. 33): cum e posibil să se afle din nou la Antiohia „după câteva zile” (*Fap* 15,36)?²¹ Pentru Luca, Sila e semn al legăturii misiunii pauline cu Biserica din Ierusalim. Naratorul atenuează și tensiunea dintre Paul și comunitatea din Antiohia. Despărțirea, de fapt, e menționată și indică cititorului importanța misiunii pe care urmează să o înceapă²². Dacă Luca nu spune nimic asemănător despre Barnaba și Marcu, nu o face din discriminare, ci pentru că el își concentrează de acum atenția asupra lui Paul²³.

¹⁹ *paroxysmos* (lit.: „s-a făcut un paroxism”): „iritare, disensiune”; termenul poate să aibă și un sens pozitiv, ca în *Evr* 10,24: „excitare, stimul”; *hôte* + inf. + ac.: un atic ar fi folosit indicativul (Blass, n. 391/2).

apochôrizesthai („a se separa”): și doar în *Ap* 6,14 în Noul Testament.

²⁰ *epilegein* la mediu („a-și alege”): un *hapax* în Noul Testament; forma pasivă cu sens de „a fi numit” se întâlnește în *In* 5,2.

²¹ Scăpare a redactorului sau indiciu de izvor? E posibil ca *Fap* 15,22.27.32s să fie redacțional și ca informația din v. 40 să aparțină tradiției. Din punct de vedere istoric, Sila era, cu toată probabilitatea, un iudeo-creștin din Antiohia, în perfectă armonie de gândire cu Paul și, ca el, cetățean roman (*Fap* 16,37s).

²² *paradotheis tê(i) chariti tou kyriou* („încredințat harului Domnului”), ca în *Fap* 14,26. Este vorba doar de o manifestare a unității Bisericii care participă cu rugăciunea la misiune (C.M. Martini), sau de o reuniune liturgică, un rit de rămas-bun și de binecuvântare pentru sarcina de împlinit (J. DUPONT, *Les ministères de l'Eglise naissante*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 169s)?

²³ Și part. *paradotheis* („încredințat, dat”) e la sg., referindu-se doar la Paul.

CAPITOLUL 16

Începutul călătoriei: alegerea lui Timotei: Fap 15,41 – 16,5

⁴¹ El cutreiera Siria și Cilicia, întărind Bisericile. ¹ Apoi a ajuns la Derbe și la Listra. Și era acolo un discipol al cărui nume era Timotei, fiul unei evreice credincioase; tatăl lui era grec. ² Frații din Listra și Iconiu dădeau bună mărturie despre el. ³ Voindu-l să vină cu ei, Paul l-a luat și l-a circumcis din cauza iudeilor care erau în acele locuri, căci toți știau că tatăl său era grec. ⁴ Când treceau prin cetăți, îi învățau să țină deciziile luate de apostolii și de prezbiterii din Ierusalim. ⁵ Astfel, Bisericile se întăreau în credință și creșteau în număr din zi în zi.

15,41. Luca începe relatarea călătoriei cu o informație-sumar¹. El cunoaște existența unei comunități creștine în dubla provincie Siria-Cilicia², dar nu a vorbit niciodată de o activitate de evanghelizare în acea regiune. E posibil deci ca naratorul să menționeze provincia pentru a se lega de *Fap 15,23*³; v. 41 ar fi, în acest caz, redacțional.

Oricum, trecerea prin provincia Siria-Cilicia era obligatorie pentru a continua pe uscat spre Asia Mică⁴. Faptul de a nu fi ales calea maritimă pentru a merge în Europa lasă să se înțeleagă că Paul intenționa să viziteze Bisericile fondate deja, dar și să poată conta pe ospitalitatea și oferta necesară pentru o lungă călătorie spre Occident.

16,1a. Paul⁵ ajunge, traversând lanțul muntos al Taurus-ului⁶, în două orașe pe care cititorul le cunoaște din prima călătorie misionară și menționate acum, logic, în ordine inversă: Derbe și Listra, în Licaonia⁷.

¹ Verbul *dierchesthai* la imperf. („a traversa, a parcurge”: folosit normal pentru călătorii pe uscat); și tema consolidării comunităților (verbul *epistêrizein*, ca în *Fap 14,22; 15,32; 18,23*).

² Omiterea celui de-al doilea articol (în fața lui *Kilikian*) e corectă (vezi codicele *Alessandrinus, Sinaiticus...*), fiind vorba de o unică provincie administrativă (până în 72 d.C.).

Paul a desfășurat acolo o activitate misionară înainte de Conciliul din Ierusalim: *Gal 1,21*, cf. v. 23.

³ Textul occidental (*D*) explică: „... ducând mai departe preceptele bătrânilor”.

⁴ Vezi J. TAYLOR, *op. cit.*, 189ss.234s; R. RIESNER, *Die Frühzeit...*, cit., 250.

⁵ Verbul *katantan* („a sosi”, ca în *Fap 18,19.24; 21,7; 25,13; 27,12; 28,13*) e la sg. (Sila e uitat), după Haenchen, Weiser, pentru a armoniza cu episodul care urmează.

D începe: „Fiind traversate aceste națiuni...”.

⁶ Două posibilități: de la Tars, prin Porțile ciliciene, la Derbe...; sau de la Tars, de-a lungul coastei ciliciene, urcând apoi valea Calycadnus (= azi *Gök Su*) până la Derbe (J. TAYLOR, *op. cit.*, 189ss).

⁷ Se discută dacă Luca, în aceste prime versete, urmează un *itinerar* (Trocmé, Schmithals, Roloff) sau dacă *Fap 16* e redacțional (Lüdemann, Weiser), cum ar sugera reluarea (chiar dacă răsturnată) a binomului Listra-Derbe (*Fap 14,6*).

16,1b-2. Este prezentat cititorului cel care va fi cel mai fidel colaborator al lui Paul: Timotei⁸. Și, în continuare, Luca nu pune în lumină importanța acestui colaborator⁹; el, totodată, știe că este vorba despre o personalitate marcantă a Bisericii primare¹⁰, după cum arată introducerea *kai idou* și prezentarea sa:

– Timotei e un discipol, adică un creștin, convertit probabil în timpul primei călătorii (*Fap* 14) și botezat de Paul însuși (cf. *1Cor* 4,17), informație pe care Luca nu o dă;

– provine dintr-o căsătorie mixtă: mama era evreică, devenită creștină¹¹; tatăl era grec (*hellên*), adică păgân¹². Teoretic, era interzis membrilor lui Israel să se unească în căsătorie cu păgânii¹³; fiii mamei evreice erau oricum considerați israeliți și trebuiau să fie, de aceea, circumciși, precept ignorat pentru Timotei. Familia lui Timotei nu apare deci practicantă înainte de convertirea la creștinism.

Totodată, nu cunoaștem bine situația religios-legală exactă a unei asemenea familii în afara Palestinei și înainte de epoca rabinică (în afara influenței *Mishnah*-ei);

– Timotei se bucura de o bună reputație¹⁴ în comunitatea casei sale și printre creștinii din Iconiu¹⁵. Luca îl prezintă deci ca pe un creștin activ: o alegere bună din partea lui Paul.

16,3. Paul are intenția să-l ia cu sine pe Timotei ca însoțitor de călătorie¹⁶. Dar, pentru a putea desfășura fără obstacole misiunea în sinagogile din regiune, îl circumcide¹⁷. Faptul suscită discuții între exegeți. Nu este împotriva principiului fundamental paulin al libertății față de Lege, mai ales pentru unul deja devenit

⁸ *kai idou* se întâlnește pentru ultima oară în *Fapte* (*Fap*: 8; *Lc* 26; și *Mt*: 27; *Ap*: 12; *Paul*: 1; în schimb, *Mc* și *In*: 0): dă o nuanță de „trecut venerat” scenei pe care o introduce (P. Fiedler, *Die Formel „und siehe” im Neuen Testament*, St. ANT 20, München 1969, 65; citat de R. Pesch II, 96, nota 4);

ekēi („acolo”) se referă, probabil, la Lистра (ar putea să se refere și la Derbe: v. 2). Construcția *mathētēs* + indicația de loc + *onomati* + nume propriu apare și în *Fap* 9,10.

⁹ Timotei e numit în *Fap* 17,14s; 18,5; 19,22; 20,4, fără o reliefare specială. Paul vorbește despre el în *1Tes* 3,2,6; *1Cor* 4,17; 16,10; *Fil* 2,19; *Rom* 16,21 și ca expeditor al scrisorilor împreună cu Paul în *1Tes* 1,1; *Fil* 1,1; *2Cor* 1,1; *Flm* 1; cf. *Col* 1,1; *2Tes* 1,1. 1 și *2Tim* dovedesc că el a fost considerat adevăratul moștenitor al lui Paul (Rolloff).

¹⁰ *2Tim* 1,5; 3,15 demonstrează existența unei tradiții cu privire la el. El apare ca fiu al unei familii creștine vechi (caracteristică legendară).

¹¹ *Pistos* = credincios = creștin (*Fap* 10,45; 16,15); după *2Tim* 1,5, se numea Eunice.

¹² *hellên* e sinonim cu păgân (*Fap* 11,20; 16,3; 21,28; și opoziția dintre grec și iudeu în v. 3).

¹³ *Jebamoth* 45b (BILL II, 741); cf. problematica în *Esd* 9,1–10,44; *Neh* 13,23–27; *Jub* 30,7–17.

¹⁴ *martyrein* („a da mărturie”) la pasiv: „a fi cu reputație bună, a fi stimat”: cf. *Fap* 6,3; 10,22; 22,12 (EWNT II, 959).

¹⁵ De ce menționează Luca Iconiu, și nu Derbe? Iconiu reprezintă o altă legătură narativă cu prima călătorie și este sugerată cititorului ca etapă a itinerarului actual al lui Paul, purtătorul decretului apostolic (v. 4).

¹⁶ *thelein* + ac. + inf. („a vrea, a avea intenția să; a dori”); *syn autô(i)* în loc de pron. reflexiv *heautô(i)* („cu sine”);

exerchesthai („a pleca, a ieși, a conduce la drum”: ca în *Lc* 4,22; 5,27; *Fap* 12,17; 18,23). *labôn* („la”): part. grafic (ZERWICK, n. 363). Folosirea imperf. pentru a indica timpul care precede momentul cunoașterii: „știau că tatăl său (mort acum) era grec” (Blass, n. 330); *hyperchein* = *einai*: frecvent în opera lucană.

¹⁷ Orice israelit putea să facă această operație.

creștin (1Cor 7,17-19)? Nu implică supunerea la Lege și deci opoziția la evanghelie (Gal 5,2-3)? Nu relativizează Botezul care face din credincios o nouă creatură (Gal 6,11)? Paul însuși nu se opusese cu forță circumciziei lui Tit (Gal 2,3-5)?

Pe de altă parte, pentru ce motiv Luca ar fi inventat o scenă asemănătoare tocmai după ce a relatat, cu ton solemn, decizia Conciliului din Ierusalim de a nu impune circumcizia păgânilor convertiți (Fap 15,7-21)?

Cu toată probabilitatea deci, redactorul are la dispoziție o tradiție: dar o tradiție provenită de la adversarii lui Paul și, de aceea, tendențioasă (după cum sugerează Haenchen)¹⁸ sau o tradiție bazată pe o amintire istorică?

Și apoi, exista o tradiție anti-paulină potrivit căreia apostolul circumcidea convertiții?¹⁹

Spuse acestea, convine, probabil, să se admită o anumită istoricitate în informația circumciziei lui Timotei:

– în cazul lui Timotei, Paul ia în considerare aspectul pragmatic, nu soteriologic, al circumciziei: ea este utilă pentru desfășurarea misiunii în sinagogi. Pre-valează în acest caz concret celălalt principiu paulin: „m-am făcut iudeu cu iudeii pentru a-i câștiga pe iudei” (1Cor 9,20), principiu pe care el îl aplică acum lui Timotei²⁰; și aceasta, cu atât mai mult cu cât fiul mamei evreice (cazul e diferit deci de cel al lui Tit), Timotei, era israelit și trebuia să împlinească acum ceea ce nu era posibil când trăia tatăl. Cunoscând condiția sa familială, iudeii locului l-ar fi acuzat pe Timotei (și pe Paul) de renegare, de apostazie, dacă nu s-ar fi circumcis, împiedicând serios predicarea creștină în fața lor. Fiind legal iudeu din naștere, Timotei trebuie să rămână, mai mult, să se completeze „în starea în care era atunci când a fost chemat” (1Cor 1,20); Paul dorea, în cele din urmă, ca Timotei creștinul, din mamă evreică, să fie considerat un adevărat iudeo-creștin.

Este oportun, totodată, să se facă o oarecare specificare:

– nu știm dacă în acea epocă fiul unei mame iudaice era considerat israelit. Luca însuși, scriind că „toți știau că tatăl său era grec”, vede în Timotei un grec mai degrabă decât un iudeu²¹;

– Paul nu menționează niciodată în scrisorile sale acest fapt care, oricum, ar fi fost cu totul excepțional și meritoriu de a fi amintit²²;

¹⁸ *Op. cit.*, 422s. Tradiția prelucrană ar afirma că Paul a practicat circumcizia. Gal 5,11 dovedește că același Paul reacționează împotriva acestei calomnii. Această tradiție ar fi fost culeasă de Luca în mod neprelucrat.

¹⁹ Gal 5,11 nu e o bază suficientă pentru a susține această teză. Nu pare ca Paul să reacționeze la adresa adversarilor. Textul e dificil, dar probabil protaza trebuie să aibă valoare ireală („dacă, prin ipoteză, aş predica încă circumciderea...”), chiar dacă exprimată în formă reală: „Desigur, dacă aş predica încă (= în ciuda a toate) circumciderea, aş evita persecuțiile: dar scandalul crucii ar fi îndepărtat” (B. Corsani, *Lettera ai Calati*, Marietti, Genova 1990, *in loco*).

²⁰ Luca nu se oprește asupra reacției celui interesat! Pentru redactor, autoritatea lui Paul nu putea fi contestată.

²¹ Ar fi trebuit să scrie că toți știau că mama sa era evreică. Dar, probabil, considera subînțeles că tatăl, păgân, împiedicase ca fiul să fie circumcis.

²² O ipoteză e aceea că a fost o confuzie între episodul lui Tit (Gal 2,3) și cel al lui Timotei; unele mss. și Părinții Bisericii omit particula negativă *oude* în Gal 2,3 (și deci Paul ar admite că l-ar fi circumcis pe Tit; vezi J. TAYLOR, *op. cit.*, 233, nota 4) (vezi *Beg.* IV, 184).

– rămâne în dubiu dacă Paul voia să predice evanghelia în acele zone²³;
 – dificil ca Paul să fi instrumentalizat acest rit făcând circumcizia unui creștin doar din oportunism: dacă intenția apostolului era de a evangheliza în regiune, era de ajuns să-l lase acasă pe Timotei! Dacă-l alege drept colaborator, o face tot mai pentru a-l lua cu sine departe... și unde familia lui Timotei nu era cunoscută.

Mai mult, pentru iudeii din epocă, inclusiv Paul, circumcizia avea oricum, mereu, o valoare religioasă²⁴.

În orice caz, informația circumciziei lui Timotei este cât se poate de plăcută naratorului *Faptelor*, pentru că se așază bine în concepția sa. L.T. Johnson²⁵ atribuie acestei informații trei scopuri narative:

– clarifică ceea ce a fost decis și ceea ce nu a fost decis de Conciliul din Ierusalim; deschiderea către păgânii convertiți nu înseamnă închiderea tradițiilor iudeo-creștine;

– pentru Paul, vocația de a predica evanghelia păgânilor nu înseamnă renunțarea la datoria față de iudaism;

– Luca răspunde anticipat criticii expuse în *Fap* 21,21 împotriva lui Paul, potrivit căreia apostolul le-ar fi cerut iudeilor din diaspora să abandoneze tradițiile părinților și să nu-i mai circumcidă pe fiii lor.

16,4. Abia acum naratorul folosește verbele la plural, incluzându-i deci pe Sila și Timotei ca subiecți. În formă de sumar, este spus că apostolii „traversaseră orașele”²⁶ pentru a duce „decretele”²⁷ Conciliului din Ierusalim. Paul merge dincolo de destinarii primari cărora le era adresată scrisoarea cu decretul (limitată la zona Antiohiei: *Fap* 15,23) și extinde validitatea documentului la toate Bisericile mixte

²³ Nașterea comunităților galatene era datorată unei șederi forțate, neprogramate, care a întârziat călătoria lui Paul în Europa; vezi și interpretarea probabilă a „începutului predicării” din *Fil* 4,15: Paul consideră activitatea sa în Macedonia ca adevăratul început al predicării sale ca apostol independent (J. GNILKA, *Der Philipperbrief*, Herders Theologischer Kommentar, 1968, *in loco*; J-F. COLLANGE, *L'Épître de Saint Paul aux Philippiens*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1973; nu așa R. RIESNER, *Die Frühzeit...*, cit., 239ss,261: Paul se exprimă din punctul de vedere al filipenilor). Și *2Cor* 2,12s dă impresia că Paul nu a proclamat evanghelia la Troas în timpul celei de-a doua călătorii.

²⁴ Motivația lucană pentru circumcizia lui Timotei presupune un concept „slab” al înțelegerii Legii din partea unui neevreu ca Luca (vezi Conzelmann, *in loco*). Pentru Paul, în noutatea evangheliei (Dumnezeu mântuiește în Cristos prin har), circumcizia ca și necircumcizia au pierdut, fără îndoială, importanța lor salvifică (*Gal* 6,15); cine se circumcide deoarece consideră ritul necesar pentru mântuire trebuie să se supună până la capăt sistemului salvific al Legii și se opune deci evangheliei (*Gal* 5,3ss).

²⁵ *Op. cit.*, 289s.

²⁶ Verbul e la imperf. și poate fi tradus: „călătoreau din oraș în oraș” (*diaporeuesthai*, în Noul Testament, se citește în *Lc* 6,1; 13,22; 18,36; *Fap* 16,4 și *Rom* 15,24). Luca nu precizează care orașe: se presupune că cele din Licaonia abia citate (Derbe și Listra) (așa, Haenchen, Mussner, Fabris); probabil și cele din Frigia și Pisidia, ca Iconiu și Antiohia (*Fap* 16,6) (așa, Lüdemann, G. Schneider, Zmijewski). Textul occidental amplifică: „Traversând orașele, proclamau și-l transmiteau lor în liniște pe Domnul Isus Cristos, transmitând și poruncile (*entolas*)...”.

²⁷ *dogmata* („decrete”): termen cu care erau desemnate decretele oficiale ale unui rege sau împărat (Platon, *Rep.* 3,414B; Iosif Flaviu, *Bell.* 1,393; cf. *Lc* 2,1; *Fap* 17,7).

întemeiate până acum (*Fap* 13–14): adică, în gândirea lui Luca, la Biserică în general (*Fap* 21,25). Redactorul atribuie deci valoare universală decretului apostolic.

În contextul narativ, comunicarea deciziilor Conciliului întărește legătura dintre opera pe care Paul o împlinește și Biserica din Ierusalim.

Nu pare veridic din punct de vedere istoric ca Paul să fi cunoscut decretul, emanat când el era în călătorie.

Versetul este redacțional.

16,5. Sumarul v. 5²⁸ încheie întreaga secțiune deschisă cu un conflict aprins de ex-farisei (*Fap* 15,5) și rezolvat cu deciziile Conciliului primite de Biserică: efectul este o dezvoltare internă și externă, semn al binecuvântării divine²⁹. Primirea decretului, care comportă observarea a ceea ce este scris în el, întărește și aprofundează viața de credință a comunității, iar aceasta, la rândul său, produce ca fruct o creștere numerică.

Începând cu versetul următor, călătoria pastorală se transformă în călătorie misionară. Sumarul avea funcția de pauză narativă.

2. Spre Europa: *Fap* 16,6-10

⁶ Apoi au străbătut Frigia și ținutul Galației, pentru că au fost opriți de Duhul Sfânt să vestească cuvântul în Asia. ⁷ Când au ajuns la [hotarele] Misiei, au încercat să meargă în Bitinia, dar Duhul lui Isus nu i-a lăsat. ⁸ Atunci, au trecut prin Misia și au coborât la Troas. ⁹ În timpul nopții, Paul a avut o viziune: un bărbat macedonean stătea în picioare și îl ruga: „Treci în Macedonia, ajută-ne!”. ¹⁰ După ce am avut viziunea, am căutat să plecăm îndată în Macedonia, convinși că Dumnezeu ne-a chemat să le predicăm evanghelia.

Vv. 6-10 constituie o unitate literară delimitată de sumarul din v. 5 și de afirmația teologică din v. 10b care servește de interpretare concluzivă a ceea ce s-a petrecut în drumul de la Listra la Troas³⁰.

Relatarea e originală din diferite puncte de vedere: Luca nu menționează orașe, nici întemeieri de comunități creștine, ci o serie de regiuni: Frigia, Galația, Asia, Misia, Bitinia. El sintetizează la maximum o călătorie cu o lungime importantă și relatează în mod neobișnuit: „o non-călătorie misionară finalizată” (Conzelmann), sau un „itinerar forțat” (R. Penna). Planul de călătorie al misionarilor

²⁸ *men oun*: formulă caracteristică de trecere în *Fapte*: *Fap* 1,6; 2,41; 5,41; 8,4.25; 9,31 etc. Verbele sunt la imperf.; *stereoun* („a întări”) se întâlnește doar în *Fap* 3,7.16; 16,5 în Noul Testament; *eperisseuein*: „a crește”, cu sensul de „a abunda”;

tê(i) pistei și *tô(i) arithmô(i)* sunt dative de relație (*loco ac. de relație*) (Zerwick, n. 53); *pistis* („credință”), sinonim al vieții creștine sau creștinism și în *Fap* 13,8; 14,22; 24,24...;

kath'hêmeran („fiecare zi”): adesea în opera lucană: *Lc* 9,23 dif. *Mc* 8,34; *Lc* 11,3 dif. *Mt* 6,11 etc.; *Fap* 2,46.47; 3,2; 16,5; 17,11; 19,9.

„A fi tare în credință”: expresie asemănătoare în *Col* 2,5; *1Pt* 5,9, cf. *Lc* 22,32.

²⁹ Aceeași linie în *Fap* 6,1-6.7 (vezi G. Schneider); sumarul amintește și de cel din *Fap* 9,31. Tema creșterii comunității: *Fap* 2,47; 5,14; 9,31; 11,21.24; 16,5.

³⁰ Vezi R. Penna, *Lo „Spirito di Gesù”*, în *Riv. Bib.* 20 (1972), 241-261; în special 250s.

este sistematic întrepătruns de Duhul Sfânt, protagonistul care le lasă deschisă apostolilor o singură cale: aceea către Troas și deci către Macedonia.

Secțiunea comportă două părți:

- un itinerar orientat supranatural spre Troas (vv. 6-8);
- visul lui Paul (vv. 9-10).

Legătura narativă și teologică între cele două părți e evidentă, iar aceasta vrea să spună că secțiunea a fost compusă de aceeași mână³¹ și că poate fi considerată redacțională.

Rămâne, totodată, întrebarea: redactorul avea la dispoziție un izvor, în special un itinerar?

Absența numelor de orașe și deci a diferitelor etape ale parcursului ar putea să sugereze că Luca nu s-a folosit de un itinerar sau de un jurnal de călătorie; nedispunând de informații precise, el s-ar fi mulțumit cu cunoștințe geografice generale pentru a face să ajungă Paul și însoțitorii săi la Troas, dând întregului semnificația unei călătorii conduse de Dumnezeu.

Dar este mai probabil ca Luca să fi scurtat intenționat un itinerar cu acest scop³²; chiar dacă deplasările programate de apostol spre Asia și apoi spre Bitinia dau impresia unei călătorii fără o țintă precisă, lasă perplexitate din punct de vedere istoric și nu informează despre cauzele concrete ale schimbărilor de itinerar (pe care Luca le atribuie Duhului Sfânt)³³.

Oricum, cu această peregrinare a apostolilor între o regiune și alta (Fabris), în care falimentează programele umane și este în schimb evidențiată conducerea Duhului Sfânt, orientarea spre Europa formează narativ adevăratul punct important al fragmentului (Kliesch); ultimul impuls este dat de un vis.

Studiul viselor lui Paul în *Fapte*³⁴ pune în lumină unele elemente comune caracteristice în baza cărora se poate concluziona cu toată probabilitatea că redactorul însuși a construit scena relatată în vv. 9-10, urmând prin aceasta un obicei literar al istoriografiei epocii (prezent în Vechiul Testament: *Gen* 20,2ss; 31,10ss. 24 etc.)³⁵:

- structura viselor e mereu aceeași³⁶;

³¹ Verbul *ezētēsamen* (prima pers. pl.) cu care începe pentru prima oară „secțiunea-„noi”” nu indică diversitatea de izvor; verbul se leagă perfect de ceea ce precede.

Pentru „secțiunile-„noi””, vezi *Excursus* în Introducere.

³² Conzelmann vorbește de *epitome*, adică de un rezumat al unei opere anterioare, mai amplă.

Deja faptul că pornind de la Troas reia numirea orașelor lasă să se înțeleagă și că Luca, înainte, avea la dispoziție un itinerar.

³³ Dacă Paul urmează programa ideală din *Is* 66,19, aceste deplasări programate ar fi fost posibile din punct de vedere istoric: Asia (= Lud = Lidia) – Misia (= Mesech) – Bitinia (= Tubal) (vezi R. RIESNER, *Die Frühzeit...*, cit., 259s; mai general, pentru călătoria lui Paul prin Asia Mică, 250ss).

³⁴ *Fap* 16,9s; 18,9s; 22,17-21; 23,11; 27,23s. Vezi și folosirea termenului *horama* care apare în momente-cheie (în afară de *Fap* 7,31; 12,9): *Fap* 9,10.12 (convertirea lui Saul); 10,3.17.19; 11,5 (Corneliu); 16,9.10 (trecerea în Europa); 18,9, cf. v. 6 (trecerea de la iudei la păgâni, pentru Paul): vezi R. PENNA, *art. cit.*, 248s; *Excursus*-ul lui Weiser II, 406ss.

³⁵ Ex. Herodot (*Hist.* 8,12-19: visul lui Xerxe cu privire la războiul contra Greciei); Iosif Flaviu (*Ant.* 11,8,4s: visul lui Alexandru: invitație la a trece în Asia); Suetoniu (*Il divino Cesare*, în *Vita dei Dodici Cesari*, 32: visul lui Cezar: trecerea Rubiconului); vezi Weiser II, 412-415.

³⁶ Prezentarea situației; indicația modului apariției; conținut; reacție sau începutul efectului.

– ele sunt reproduse în momente importante ale cărții și corespund finalității globale a *Faptelor*: adică sunt în serviciul răspândirii mondiale a evangheliei.

Visul este, așadar, un mijloc literar care trimite cititorul să culeagă importanța a ceea ce se petrece în planul divin. Confruntarea cu istoriografia epocii permite să se înțeleagă „ce capitol important începe în activitatea misionară a Apostolului cu trecerea sa în Macedonia și deci în Europa. Ca Alexandru, Cezar și Hani-bal, prin acea viziune, Paul este chemat la o acțiune extrem de semnificativă în cadrul întregii sale sarcini misionare”³⁷.

16,6. Lистра e ultimul oraș menționat în raport cu vizita pastorală a lui Paul (v. 1). Acum, Luca numește doar regiuni: Frigia și regiunea galată. Apostolii le-au traversat cu intenția de a merge în Asia (adică, cu toată probabilitatea, la Efes) sau le-au traversat după ce intenția lor de a merge în Asia a fost împiedicată de Duhul Sfânt? În primul caz trebuie reținut că ei au traversat cele două regiuni și apoi au fost împiedicați să continue; în al doilea caz, că Duhul i-a împiedicat să meargă în Asia și, prin urmare, ei au traversat Frigia și regiunea galată. Gramatical, ultima soluție e cea mai probabilă³⁸.

Regiunea Frigiei, în perioada lui Paul, era introdusă administrativ parțial în provincia romană a Asiei și parțial în cea a Galației.

Regiunea galată corespunde, în sens propriu, zonei din jurul Ankarei (Ancira), în centrul Asiei Mici, și e locuită de populații de origine celtică (secolul al III-lea î.C.). Din 25 î.C. regiunea galată constituia partea septentrională a provinciei romane a Galației, care se întindea și mai la sud, incluzând Licaonia, Pisidia și o parte din Frigia, adică orașele evanghelizate în timpul primei călătorii misionare.

Asia, ca regiune, cuprindea teritoriul din jurul Efesului, Smirna și Milet. Ca provincie romană, se întindea spre Orient (parte a Frigiei) și septentrion (Misia cu Troas).

Care e precis itinerarul urmat de Paul și însoțitori săi? Sunt două ipoteze.

Cea care pare să strângă mai multe adevăruri³⁹ e acea așa-zisă ipoteză a „Galației septentrionale” sau „ipoteza regiunii”: misionarii ar fi urcat (după Listra sau Iconiu) spre nord, traversând partea orientală a Frigiei, pentru a ajunge în regiunea galată, în centrul Asiei Mici; nu neapărat până la Ankara sau la Pessinus, ci până la Dorylaeum sau Nakoleia, la sud de Ankara. Ipoteza pare confirmată de aceeași *Scrisoare* a lui Paul către *Galateni*: e dificil ca Apostolul să-i fi putut defini ca galateni (*Gal* 1,2; 3,1) pe locuitorii din Pisidia sau Licaonia.

Faptele însele merg în acest sens:

³⁷ A. WIKENHAUSER, *Religionsgeschichtliche Parallelen zu Apg 16,9*, în BZ 23 (1935-36), 186; citat de R. PENNA, *art. cit.*, 249.

³⁸ *kôlythentes* (part. pas. aor. lui *kôlyein*: „a împiedica”); part. aor. „indică o acțiune precedentă sau, cel puțin, concomitentă celei descrise de verbul principal *diêlton*” (R. PENNA, *Lo „Spirito di Gesù” in Atti 16,7. Analisi letteraria e teologica*, în Riv. Bib. 20, 1972, 245, nota 9; vezi ZERWICK, nn. 264-265; BLASS, n. 339). Dar regula nu e rigidă: vezi studiul lui G.M. Lee despre part. aor. al unei acțiuni în derulare, în NT 9 (1967), 41s; 17 (1975), 199; Bb 51 (1970), 235s.

³⁹ Lake (*Beg. V*, 224ss), J. Dupont, Haenchen, Conzelmann, Martini, Fabris, R. Pesch, G. Schneider, Roloff, Mussner (comentariu la *Scrisoarea către Galateni*), R. Penna, Zmijewski, J. Becker (*Paulus*, 134), S. Légasse (*Paul Apôtre*, 115s) etc.

– Luca citează regiuni, și nu provincii romane⁴⁰;
 – ordinea „Frigia și regiunea galată” nu ar fi corectă pentru cine merge spre Asia⁴¹, ci pentru cel care e îndreptat spre Galația, în centrul Asiei Mici.

Pentru „ipoteza provinciei” sau a „Galației meridionale” nu lipsesc argumente, nici susținători chiar recent⁴²: misionarii ar fi urmat *Via Sebaste* (Derbe – Antiohia Pisidiei) și deci partea meridională a provinciei romane a Galației, pentru a ajunge apoi în Misia.

Argumentele invocate sunt:

– itinerarul lasă de dorit (v. 7): din regiunea galată nu se merge în Misia pentru a ajunge în Bitinia! E evidentă o cunoaștere geografică aproximativă din partea redactorului;

– în expresia „au trecut apoi prin Frigia și regiunea galată”, termenul „Frigia” poate fi un adjectiv, și nu un substantiv⁴³; traducerea ar fi: „regiunea frigiană și galată”, sau „regiunea frigio-galată”, adică partea meridională a provinciei romane a Galației;

– part. pas. aor. *kôlythentes* („împiedicați”) poate indica o acțiune ulterioară⁴⁴: apostolii au traversat Frigia-Galația și apoi sunt împiedicați să continue spre Efes. În acest caz, regiunile Frigiei și Galației se află pe linia care merge de la Licaonia spre Occident, spre Asia;

– afirmația că Paul, în *Gal* 3,1, nu ar fi putut scrie: „O, galateni fără minte!”, adresându-se locuitorilor din Licaonia sau din Pisidia, nu e atât de evidentă. În mod obișnuit, Paul în scrisorile sale citează nume de provincii (nu de regiuni). Deja pe timpul lui Paul sunt mărturii care confirmă că termenul „Galația” se referă la provincie (include deci partea meridională): *1Pt* 1,1; Tacit, *Ann.* 15,6⁴⁵ (și *Ann.* 13,35; *Hist.* 2,9).

⁴⁰ Dacă el distinge între Misia și Asia, înseamnă că aceasta din urmă e înțeleasă ca regiune (ca provincie includea, de fapt, Misia). Și în *Fap* 13,14 el vorbește de Antiohia Pisidiei, nu de (provincia) Galația. Deci, când Luca vorbește de „regiunea galată”, el nu se gândește la provincie, ci la regiune, după cum arată expresia însăși: *Galatikê chôra*.

⁴¹ În *Fap* 18,23, în schimb, făcându-l pe Paul să meargă de la Antiohia la Efes, Luca scrie corect: „regiunea galată și Frigia” (regiunea galată se află lângă Frigia, la aceeași înălțime; sau Paul a făcut o deviere la nord, în centrul Asiei Mici, înainte de a continua spre Efes?). Dar și inversând numele în *Fap* 18,23, Luca înțelegea, în *Fap* 16,6, o regiune galată diferită de cea din *Fap* 18,23?

⁴² Bruce, Williams, Marshall, J. Taylor (pentru primul nivel al *Faptelor*), Schille, Riesner, Thornton (vezi, în special, studiul recent al lui Riesner, *Die Frühzeit...*, cit., 250ss).

⁴³ O sugerează absența articolului în fața lui *Galatikên chôran*. Ipoteza a fost avansată deja în 1907 de W.M. Ramsay și reluată de C.J. Hemer, *The Adjective „Phrygia”*, în *JTS* 27 (1976), 122ss (care citește v. 6 în continuarea v. 1), convingând diferiți cercetători, printre care Riesner (*op. cit.*, 253s), J. Taylor... Ipoteza se lovește însă de expresia din *Fap* 18,23, unde „Frigia” e, desigur, un substantiv. După Riesner (p. 254), în acest text din urmă, Luca ar distinge Galația (care include o parte a Frigiei) de Frigia însăși (partea inclusă în provincia Asiei): o explicație nu foarte convingătoare.

⁴⁴ G.M. Lee, în *NT* 9 (1967), 41s; 17 (1975), 199; Bb 51 (1970), 235s.

⁴⁵ Mussner, *Der Galaterbrief*, Herderskommentar zum Neuen Testament, 8, nota 6; R. Riesner, *op. cit.*, 255ss; acesta din urmă citează o observație a lui Bruce (*The Ep. of Paul to the Galatians*, 1982,16): dacă cititorii lui Paul aveau de obiectat ceva, era din cauza adjectivului „proști!”, și nu pentru substantivul „galateni”.

Trebuie să se țină cont cel puțin că semnificația termenilor „Galația” și „gala-teni” era fluctuant.

Rămâne deschisă întrebarea complementară: după Fap 16,6, Paul și însoțitorii au vestit cuvântul în Frigia și în regiunea galată? Luca o sugerează, după cum rezultă din alegerea verbului *dierchesthai*⁴⁶ și din Fap 18,23: vizita „pastorală” în regiunea galată și în Frigia. Și, ca la începutul celei de-a treia călătorii (Fap 18,23), Luca numește doar regiunea galato-frigiană pentru întoarcerea Apostolului din Antiohia Siriei la Efes, se poate deduce că el a avut ecoul unei activități misionare a lui Paul în Galația (Gal 4,13) și că acum generalizează în Fap 16,6s. Naratorul, totodată, necunoscând *Scrisoarea către Galateni*, ignoră faptul că evanghelizarea unor orașe din Galația⁴⁷ s-a făcut cu ocazia unei boli a lui Paul și că nu era programată.

În realitate, Paul și însoțitorii au traversat doar Galația și Frigia, fideli strategiei pauline a misiunii: a merge în orașe importante, de limbă greacă și unde există o prezență a iudeilor. Acest criteriu nu convine pentru zona semidesertică și slab populată a Frigiei orientale și a sudului „regiunii” galate⁴⁸.

Rezumând: informațiile geografice din Luca în Fap 16,6s sunt prea incerte pentru a putea ajunge la concluzii precise. Călătoria (împiedicată) a lui Paul, mai întâi spre Asia, apoi spre Bitinia, poate fi un simplu mijloc narativ pentru a face cititorul să înțeleagă ceea ce stă mai mult la inima redactorului: drumul parcurs de Paul pentru a ajunge în Europa era voit de Dumnezeu; apostolul era sub conducerea Duhului Sfânt; acesta din urmă e „principalul conducător al extinderii misionare a Bisericii primare”⁴⁹.

16,7. Itinerarul regional continuă: din Galația (regiune?, provincie?) spre Occident, până la granițele Misiei (Dorylaeum?)⁵⁰. Misia e regiunea de nord-vest a Asiei Mici, cu orașele Troas și Pergam. Pe timpul lui Paul, făcea parte din provincia romană a Asiei.

Intenția apostolilor era însă de a merge în nord, în Bitinia, regiune de-a lungul Mării Negre, care împreună cu regiunea Pontului constituia o unică provincie (senatorială) din 64 î.C. Orașe importante: Nicomedia și Niceea, cu prezența coloniilor iudaice. Creștinismul s-a implantat acolo foarte repede, după cum e afirmat în *1Pt* 1,1 și în scrisoarea lui Pliniu cel Tânăr (*Ep.* 10,96,6) către împăratul Traian, scrisă în jurul anului 111 d.C.

⁴⁶ El aparține limbajului misionar al *Faptelor*, chiar dacă nu aș vorbi ca R. Pesch, de un *terminus technicus* (cf. de fapt, Fap 9,38; 12,10).

⁴⁷ Dacă au fost evanghelizate, așa cum se crede, cu acea ocazie, nu un oraș, ci niște sate, trebuie să se presupună că locuitorii știau bine greaca, după cum dă mărturie aceeași scrisoare pe care Paul le-a trimis-o; aceste sate ar trebui situate de preferință de-a lungul căii Sebaste.

⁴⁸ R. RIESNER, *op. cit.*, 252s; W. ELLIGER, *Paulus in Griechenland*, cit., 24s. Lipsesc și mărturiile epigrafice despre o prezență a iudeilor în aceste zone, în secolul I d.C.

⁴⁹ R. PENNA, *art. cit.*, 254.

⁵⁰ *kata tēn Mysian*: „la granițele, sau la vederea, sau la înălțimea Misiei”.

Dar Paul a suferit un alt impediment atribuit „Duhului lui Isus”⁵¹. Expresia „Duhul lui Isus” e unică în Noul Testament. După R. Penna⁵², ea provine de la redactor, dar cu influența pneumatologiei pauline (ca *1Pt* 1,11); Paul, de fapt, apare ca „primul care a atribuit unui personaj istoric, care e Isus din Nazaret, *pneuma* supranaturală, acel *ruah* care în Vechiul Testament era apanajul exclusiv al lui JHWH”⁵³.

În *Fapte*, Isus înviat e prezent activ în comunitate prin Duhul Sfânt; în *Fap* 16,7 reiese explicit, pentru prima oară în context misionar, promotorul evanghelizării, cel care, ca Înviat, are sarcina de a duce la capăt misiunea până la marginele pământului, prin Duh și prin evanghelizatori.

16,8. Urmând itinerarul lui Paul propus de Luca, apostolii trec⁵⁴ de Misia pentru a coborî⁵⁵ apoi la Troas.

Alexandria Troas, la circa 40 km de antica Troia, fondată la sfârșitul secolului al IV-lea î.C., pe timpul lui Paul, era „colonie romană”. Acolo se va naște o comunitate creștină: *2Cor* 2,12; *Fap* 20,2.7.

Dar era dificil de ajuns în oraș din interiorul țării (de la Dorylaeum sau de la Kotyaeum), nefiind drumuri directe; trebuia mers spre nord, trecând prin Apa-mea pe Marea Marmara și coborând de-a lungul coastei; sau, la sud, via Pergam.

Oricum, în ciuda incertitudinilor geografice, intenția naratorului e clară: Duhul Sfânt nu le lasă alternativă misionarilor: rămâne deschisă doar direcția spre Troas, port pentru Macedonia.

Probabil Luca avea în vedere că drumul din interior până la Troas ar fi fost drept; din punct de vedere istoric, dacă Paul ajunge la Troas, atât de greu de ajuns, reușește pentru că a urmat un plan precis.

16,9. Paul a avut o viziune „de noapte”⁵⁶, adică, probabil, în timpul somnului⁵⁷: în Antichitate, somnul era văzut ca mijloc de comunicare divină (*Mt* 1,20; 2,12). I-a apărut un macedonean, un locuitor al regiunii (pe timpul lui Paul, provincie senatorială) la nord de Grecia (provincia Ahaiei).

⁵¹ De remarcat cum scriitorul variază expresiile față de versetul precedent: *kôlythentes* („împiedicați”) – *ouk eiasen* („nu a permis”); *to hagion pneuma* – *to pneuma Iêsou*; *poreuesthai* („a merge”): frecvent în Luca (de 88 de ori din 150 în Noul Testament); *eân* („a permite”): *Mt*: 1; *Lc*: 2; *Fap*: 7; *1Cor*: 1 în Noul Testament.

⁵² *Art. cit.* în *Riv. Bib.* 20 (1972), mai ales 254ss.

⁵³ *Op. cit.*, 255.

⁵⁴ *parerchesthai* semnifică „a trece dincolo sau pe lângă”. Luca nu știe că Troas se află în Misia? Probabil voia să spună că misionarii au traversat regiunea fără să se oprească, până la Troas (G. Schneider)? Textul occidental corectează și scrie *dielthontes* („fiind traversată”).

⁵⁵ *katabainein* („a coborî”), verb utilizat de Luca atunci când ținta e un port la mare (cf. *Fap* 14,25).

⁵⁶ *dia* + gen.: cu sensul de „în timpul” (Zerwick, n. 115); *horama* („viziune”) e specific *Faptelor* (*Fap*: 11; și doar *Mt* 17,9); și folosirea verbului *histanai* („a sta”) în apariții e caracteristică redactorului (Dömer, *op. cit.*, 118 cu nota 74); în verset citim *hestôs* („în picioare”), part. perf. abreviat al lui *hestêka*. Aor. pasiv *ôphthê* (*hōran*: a vedea) + dat. e o formulă tradițională pentru apariții (*Lc* 24,34; *Fap* 9,17; 13,31; *1Cor* 15,5 etc.): „apăru” (și nu: „a fost văzut”: *tô(i) Paulô(i)* nu e compl. de agent).

⁵⁷ Dat fiind că viziunea a avut loc „noaptea”; așa înțelege și *D*, care începe cu v. 10: „Când s-a ridicat deci, ne-a povestit viziunea și am înțeles...”.

E inutil să se întrebe cum a putut Paul să-și dea seama că e vorba de un macedonean. Viziunea e a treia manifestare divină care dă semnificație celor două intervenții precedente ale Duhului Sfânt. Paul trebuie să meargă⁵⁸ în Macedonia, adică în Europa⁵⁹: o cerere de ajutor formulată în limbajul psalmilor⁶⁰. Ajutorul constă în proclamarea evangheliei, văzută ca mesaj de mântuire; Luca sugerează și că Europa e gata să primească mesajul creștin.

Viziunea subliniază importanța etapei constituite de trecerea în Europa și Paul însuși o confirmă în *Fil* 4,15⁶¹.

Macedonia, provincie senatorială, era împărțită în patru districte cu capitale, respectiv: Anfipolis, Tesalonic, Pela și Pelagonia⁶².

16,10. Luca pune în lumină promptitudinea misionarilor în a urma invitația macedoneanului; ei au înțeles că Dumnezeu însuși e cel care vorbea prin viziune. Caută deci o navă⁶³.

Fără preaviz, relatorul trece la persoana I plural, dând impresia că un martor ocular s-a unit grupului misionarilor.

3. Filipeni: Fap 16,11-40

Fap 16,11-40 e un complex narativ⁶⁴ pe care Luca l-a construit pornind de la diverse tradiții și informații variate, creând un cadru de ansamblu al misiunii la Filipi, care corespunde viziunii redactorului: un cuvânt care a adus rod și continuă în ciuda obstacolelor. Se recunosc stilul episodic caracteristic istoriografului și arta cu care nu doar reușește să unească între ele episoade diferite, ci și să creeze o tensiune narativă care străbate întreaga unitate literară.

Convertirea Lidiei: Fap 16,11-15

¹¹ Îmbarcându-ne de la Troas, ne-am dus direct în Samotracia, iar a doua zi, la Neapoli ¹² și, de acolo, la Filipi, care este o cetate importantă în ținutul Macedoniei, o colonie. În cetate am rămas câteva zile. ¹³ Într-o zi de sâmbătă, am ieșit în afara porții, lângă un râu, unde credeam că este loc de rugăciune. Așezându-ne, le-am vorbit femeilor

⁵⁸ *diabainein* („a trece în”): și doar *Lc* 16,26; *Evr* 11,29 în Noul Testament.

⁵⁹ Și pentru Iosif Flaviu, Europa începe cu Bosforul (*Ant.* 11,8,5); vezi și W. ELLIGER, *Paulus in Griechenland*, cit., 27s: a trece în Europa înseamnă pentru Luca a se adresa definitiv ne-iudeilor, o realizare a posibilităților deschise de Conciliul din Ierusalim. Prezentarea luncană a călătoriei spre Macedonia dovedește că Luca nu consideră trecerea în Europa o simplă plecare dintr-o provincie romană în alta, într-o lume dominată de aceeași cultură elenistă.

⁶⁰ *boêthein*: *Ps* 10,14 LXX; 21,11; 27,7; 36,40; 39,13 etc.

⁶¹ Vezi LÜDEMANN, 185; R. RIESNER, 261; ELLIGER, 27, nota 9.

⁶² Pentru istoria antică a Macedoniei, vezi W. ELLIGER, *op. cit.*, 87ss.

⁶³ *has* + aor. („după ce...”) e tipic stilului luncan: *Lc* 1,23.41.44; 2,15.39 etc.; *Fap* 5,24; 10,7.25; 13,29 etc.; *syμβιβάζειν*: „a concluda” (normal: „a pune împreună, a combina”). Perf. med. *προσεκεκλήται* („chemați la sine”) amintește de *Fap* 13,2; *ευαγγελίζειν* + destinatari la ac. (și nu la dat., cu mesajul ca obiect direct), ca în *Fap* 8,25.40; 14,21: Luca are în vedere destinatarii ca rod al vestirii (DÖMER, *op. cit.*, 33); amintește *Is* 61,1-2.

⁶⁴ Vezi incluziunea între v. 40 („Lidia”) și începutul (vv. 14s).

care se adunaseră. ¹⁴ O femeie cu numele Lidia, vânzătoare de purpură, din cetatea Tiatira, adoratoare a lui Dumnezeu, ne asculta. Acesteia, Domnul i-a deschis inima ca să asculte cu atenție cele spuse de Paul. ¹⁵ După ce a fost botezată ea și casa ei, ne-a invitat, zicând: „Dacă ați judecat că sunt credincioasă Domnului, veniți și rămâneți în casa mea!”. Și ne-a obligat să acceptăm.

Prima parte a unității literare din *Fap* 16,11-40 e o compoziție în care se găsesc indicații ale unui itinerar, o scurtă informație despre convertirea Lidiei⁶⁵ și unele adăugiri redacționale; totul a primit forma unei relatări de convertire care servește ca episod introductiv la întregul literar al evenimentelor misionare la Filipi⁶⁶.

În aceste versete găsim un amestec de informații exacte⁶⁷ și de imprecizii⁶⁸: impresia e că autorul a știut anumite situații, însă fără să fi fost martor ocular, în ciuda unui discurs în „noi”, care, oricum, încetează începând cu v. 17.

16,11. Luca descrie traversarea în stilul concis al cronicii (scurte indicații despre locuri și timpuri), caracteristic unui jurnal de călătorie. Nava are vântul favorabil⁶⁹ și, într-o zi, ajunge la insula Samotracia, la jumătatea drumului, dominată de muntele Fengari care servește ca punct de referință.

Misionarii înnoptează acolo și, cu încă o zi pe mare, ajung la Neapoli⁷⁰, un port bun la circa 15 km de Filipi.

De la Troas la Neapoli sunt 200 km în linie dreaptă. A reuși parcurgerea lor într-un timp atât de scurt este și acesta un semn al lui Dumnezeu, care confirmă viziunea avută de Paul⁷¹.

16,12. De la Neapoli, evanghelizatorii iau *via Egnatia* pentru a ajunge la Filipi. Importanta *via Egnatia* traversa Macedonia de la o mare la alta, de la Marea Adriatică (Durazzo = Dyrrachium) la Marea Egee (Bosfor) și lega Italia (Roma prin *via Appia*) de Orient (Asia Mică).

Filipi, de la numele lui Filip al II-lea, tatăl lui Alexandru cel Mare (*Colonia Julia Augusta Philippensis*, din 27 î.C.), era un oraș nu foarte populat, dar important

⁶⁵ Se poate discuta dacă informația despre convertire aparține unei tradiții locale, la început independentă de itinerar (Weiser, Zmijewski) sau deja introdusă în itinerarul preluat (Haenchen, Roloff, R. Pesch...). Numele „Lidia” indică, probabil, regiunea de origine a femeii (în Asia Mică) și Schille consideră că tradiția convertirii sale provine din acea regiune.

⁶⁶ ZMIJEWSKI, 603.

⁶⁷ Cine scrie cunoaște particularitățile orașului Filipi ca „oraș roman” și e informat despre situația comunității iudaice a locului (Haenchen, 441); cunoaște și identitatea Lidiei datorită unei tradiții locale care transmitea amintirea primei convertiri la Filipi. Paul, în scrisorile sale, nu o numește niciodată pe Lidia. „Lângă relatarea despre Atena, nicio altă relatare a *Faptelor* nu e așa de puternic marcată de *genus loci* ca relatarea evenimentelor din Filipi” (ELLIGER, *op. cit.*, 32).

⁶⁸ Durata șederii la Filipi: cf. v. 12c.18a; expresia „primul oraș din districtul Macedoniei”, în v. 12.

⁶⁹ *anagein* („a conduce departe sau în larg”), ca termen tehnic de navigare („a ridica ancora, a înainta pe mare”), se întâlnește doar în Luca în Noul Testament: *Lc* 8,22; *Fap* 13,13; 18,21; 20,3.13; 27,2.4.12.21; 28,10.11 (în total *anagein* se întâlnește de 20 de ori în opera lucană; încă de 3 ori în restul Noului Testament); *euthydromein*: „a merge drept” (încă în *Fap* 21,1 în Noul Testament), adică a avea vântul favorabil, fără necesitatea de a înconjura.

⁷⁰ *Nea polis*, adică „Oraș nou”; azi, Kavalla.

⁷¹ La întoarcere, în *Fap* 20,6, au făcut 5 zile.

pentru poziția sa la via Egnatia. Bătălia lui Marc Antoniu și Octavian (viitorul Augustus) contra lui Casius și Brutus (ucigașii lui Cezar) avusese loc la 3 km distanță; iar după victorie, orașul a fost populat de veteranii armatei lui Marc Antoniu (în 42 î.C.); apoi, în 31 î.C., după bătălia de la Atius (victoria lui Octavian asupra lui Marc Antoniu), se adăugaseră alți soldați, dar și cetățeni italieni (care simpatizau cu cel învins), expropriati de pământurile lor în Italia.

Din 42 î.C., Filipi e „colonie romană”⁷², cu privilegii date de *Jus Italicum*: dreptul de *libertas* (autoadministrare), de *immunitas* (imunitate față de taxe și tribut cu privire la pământuri și proprietarii lor).

Luca ține să precizeze că Filipi e o „colonie romană” pentru a pregăti cititorul să înțeleagă ceea ce urmează. Precizarea sa: „primul oraș din districtul Macedoniei” e obscură sau inexactă⁷³. Imprecisă e și durata opririi misionarilor („câteva zile”). Se referă la șederea globală la Filipi (cum apare din text) sau la puținele zile care separă sosirea lor de sâmbătă (dacă e legată de context: v. 13)?

16,13. Indicațiile date în acest verset sunt prea diferite pentru a fi o creație a redactorului; sunt adunate din tradiția prelucrantă a convertirii Lidiei, prima creștină din Filipi.

Totodată, nu e ușor a se face o imagine clară a ceea ce s-a petrecut. În zi de sâmbătă⁷⁴, misionarii ies în afara „porții”, lângă un râu. Nu ar fi vorba despre una dintre porțile orașului, ci despre un arc⁷⁵ care delimita teritoriul coloniei romane și care era, de fapt, situat lângă râul Gangita (sau Angita), acolo unde via Egnatia dă în teritoriul orașului, la circa 2 km nord-vest de acesta⁷⁶.

Nu lipsesc însă obiectele.

Altă posibilitate: izvoarele (care purtau numele Crenides, numele antic al orașului, înaintea lui Filip al II-lea) vecine zidului occidental și canalizate în epoca romană. Dar meritau numele „râu” (*potamos*)?

⁷² Se distingeau orașele non-libere (*civitates stipendiariae*), orașele libere (*civitates liberae*) și orașele romane (*coloniae* și *municipii romani*). În sec. I d.C., doar Filipi și Durazzo se bucurau de *Jus Italicum* (vezi W. ELLIGER, *op. cit.*, 32s; J. TAYLOR, *op. cit.*, 242ss).

⁷³ Aproape toate mărturiile manuscriselor (cu excepția lui D, unde se citește *kephalê* în loc de *prôtê*) citesc: „primul oraș al districtului (din) Macedonia” (P74, *Alexandrinus*, *Sinaiticus*, *Vaticanus* etc.; codice minuscule importante); dar Macedonia nu era un district, ci o provincie (împărțită în 4 districte încă din secolul I d.C.). Filipi nu e capitala nici a Macedoniei, nici a districtului (Anfipolis). Se poate înțelege *prôtê* („primul”) ca titlu onorific („oraș excelent”: dar un astfel de titlu nu a mai fost dat unei „colonii romane”) sau ca primul oraș (unde se petrece ceva, în relatare). G. Schneider propune traducerea următoare: „un oraș important al (determinatului) district (care face parte) din Macedonia”. Alții sugerează o corectare a textului (dar fără sprijinul manuscriselor, în afară de unele mss. ale Vulgatei): a citi *prôtês* (gen.) în loc de *prôtê* (*prôtê tês* e înțeles ca dictografie pentru *prôtês*: *Beg*. IV, 167ss; soluție acceptată de Blass, n. 164/3); traducere: „un oraș al primului district din Macedonia”; Filipi era, de fapt, un oraș din primul district al Macedoniei (cf. Titus Livius, 45,29,5-6), a cărei capitală era Anfipolis (vezi W. BAUER, *WZNT a meris*). Rămâne probabil faptul că ne aflăm în fața unei lipse a cunoștințelor lui Luca.

⁷⁴ Expresia *tê(i) hêmëra(i) ton sabbatôn* e tipică lui Luca: *Lc* 4,16; *Fap* 13,14.

⁷⁵ Regăsire arheologică la începutul secolului; COLLART, *Philippes, ville de Macédoine* (Ecole française d'Athènes, Travaux et Mémoires), Paris 1937.

⁷⁶ Spațiul între acest tip de arc și zidurile orașului se numea *pomerium*, spațiu sacru unde nu se putea nici construi, nici cultiva.

Luca vorbește apoi de *proseuchê*, care în opera sa înseamnă mereu „rugăciune”, dar care, după cum confirmă v. 16, e „loc de rugăciune”⁷⁷. Este vorba de o sinagogă adevărată sau de un spațiu înconjurat de un zid, sub cer deschis? De ce se află în afara orașului, în timp ce, în *Fapte*, sinagogile sunt mereu în interiorul zidurilor? Filipi, colonie romană, imita probabil Roma, în interiorul căreia erau interzise cultele străine (cel puțin pe hârtie)? Dar iudaismul era *religio licita*. Exista o anumită ostilitate din partea autorității din Filipi față de iudei (v. 20)?⁷⁸

Altă trăsătură originală: în locul de rugăciune se află doar femei (păgâne?): semn al prezenței slabe a iudeilor la Filipi?⁷⁹ Oricum, aceasta confirmă că nu era vorba de o adunare sinagogală, pentru care se cerea prezența a cel puțin zece bărbați. Roloff avansează ipoteza că ar fi fost vorba de un loc de rugăciune deschis, unde sâmbăta unele femei păgâne din grupul celor „temătoare de Dumnezeu” se adunau pentru rugăciune⁸⁰.

În atenția sa față de figurile feminine în Biserica din primele timpuri, Luca a redat, fără îndoială, cu simpatie acest detaliu.

Paul și însoțitorii săi „se așază”⁸¹ pentru „a vorbi” femeilor, adică pentru a vesti evanghelia (v. 14).

16,14. După descrierea locului și a circumstanțelor, Luca prezintă în mod concis persoana Lidiei și redă convertirea sa.

Cum indică numele⁸², femeia e originară din Lidia, în Asia Mică, și, mai precis, din Tiatira⁸³, oraș renumit pentru prelucrarea purpurei. Ea, de fapt, e *porphyropôlis*, adică vânzătoare (sau fabricantă) de purpură (țesături); dar și „temătoare (sau adoratoare) a lui Dumnezeu”, simpatizantă, adică, a religiei iudaice⁸⁴. Lui Luca îi place să sublinieze această situație religioasă pentru convertiții importanți (*Fap* 10,2): se gândește, probabil, la Teofil căruia îi dedică opera?

⁷⁷ Luca poate să fi citit aceste nume în izvor; normal, el scrie „sinagogă”.

⁷⁸ Interdicția cultului iudaic în interiorul *pomerium* din Filipi e unicul caz cunoscut de noi (J. TAYLOR, *op. cit.*, 249s). Există o problemă de critică textuală, în special, între lectura *hou enomizomen proseuchên einai* („unde știam că este un loc de rugăciune”) și *hou enomizeto proseuchê einai* („unde era obiceiul de a fi pentru rugăciune” [la dat.] sau „unde, după cum era obiceiul, se afla un loc de rugăciune”) (vezi analiza în J. WEHNERT, *Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte*, cit., 12-15). Prima soluție, cea mai urmată, presupune că Paul nu a intrat în contact cu niciun evreu înainte de sabbat. *D* scrie *edokei* („părea”), ca latinul *videbatur* al Vulgatei.

⁷⁹ Nu există, de fapt, mărturii epigrafice și altele care să garanteze prezența iudeilor la Filipi; probabil nu era sinagogă în acel oraș.

⁸⁰ R. Pesch, care, ca Hengel (*Proseuche und Synagoge*, în *Tradition und Glaube*. Fest, für K.G. Kuhn, Göttingen 1971, 175), se gândește la o sinagogă adevărată, își imaginează că adunarea femeilor s-ar fi desfășurat în fața edificiului, în timp ce înăuntru se celebra ceremonia sinagogală.

⁸¹ Șezut e poziția rabinului, dar nu convine a se da acest sens în textul nostru: se așază, mai ales, în locul destinat rugăciunii (G. Schneider).

⁸² Putea fi un adjectiv „(o femeie) lidiană”; pentru Luca e, oricum, un nume propriu (cf. *onomati*); pentru construcția expresiei, vezi *Fap* 9,36; 17,34b. Lidia e un nume atestat în altă parte (HORATIU, *Odil*, 8,1; 13,1; 25,8; MARȚIAL, *Epigr.* XI, 102,2.5).

⁸³ Situată între Pergam și Sardi; numită în *Ap* 1,11; 2,18-29; azi Akhisar.

⁸⁴ Normal, o păgână. Dar *sebomenê* poate semnifica și „pioasă” și să fie aplicată unei evreice. Luca prezintă mai întâi convertirea unei femei (vv. 14-15) și apoi pe cea a unui bărbat (vv. 25-34), un paralelism drag lui și frecvent în evanghelie (idea lui J. Taylor, *op. cit.*, 252).

Lidia asculta⁸⁵ ceea ce spunea Paul (la singular: în v. 13, în schimb, erau „noi” cei care vorbeau). Dar Luca rezervă inițiativa convertirii Domnului, adică lui Cristos înviat: el deschide inima (2Mac 1,4; cf. Lc 24,45), adică dispune interiorul unei persoane la credință⁸⁶; convertirea e mereu și un har.

16,15. Luca sintetizează: fără să menționeze timpul necesar catehezei baptismale (o include în cuvântul lui Paul din v. 14?), trece direct la Botezul Lidiei și al familiei sale⁸⁷, o scenă care amintește de convertirea și Botezul lui Corneliu și a casei sale.

Deși probabil redacțională, aluzia la convertirea „casei” subliniază importanța pe care o atribuie Luca acestor „mari familii” în răspândirea și viața creștinismului. Erau centre de primire a misionarilor, de sprijin pentru răspândirea evangheliei, dar, mai ales, adevărate Biserici domestice unde apostolul putea să experimenteze concret noutatea anunțului creștin: realitatea Bisericii, trupul lui Cristos, „care nu mai e nici iudeu, nici grec, nici sclav, nici liber, nu mai e nici bărbat, nici femeie, pentru că voi toți sunteți una în Cristos Isus” (Gal 3,28)⁸⁸.

Adresându-se lui Paul și însoțitorilor săi „noi” în discurs direct, mijloc narativ obișnuit redactorului, Lidia îi invită să accepte ospitalitatea ca demonstrare a autenticității unei credințe trăite⁸⁹. Femeia se dovedește imediat un creștin model.

Luca nu spune că Lidia era bogată, dar menționarea casei sale (dacă nu e redacțională) și a ospitalității oferite misionarilor sugerează că era vorba de o femeie (văduvă?) independentă economic și cu personal în serviciul său.

Istoria unui exorcism: Fap 16,16-18

¹⁶ În timp ce mergeam spre locul de rugăciune, ne-a ieșit în cale o servitoare care avea un duh de ghicitoare. Ghicind, ea aducea stăpânilor ei mult [câștig]. ¹⁷ Aceasta, ținându-se de Paul și de noi, a strigat: „Acești oameni sunt slujitorii Dumnezeului celui Preaînalt; ei vă vestesc calea mântuirii”. ¹⁸ Lucrul acesta l-a făcut timp de mai multe zile. Iritat, Paul s-a întors și i-a spus duhului: „În numele lui Isus Cristos, îți poruncesc să ieși din ea!” Și a ieșit în aceeași clipă.

Ca și cu ocazia debarcării evangheliei la Cipru, Luca introduce și aici o istorie de confruntare a adversarului, la sosirea cuvântului în Europa: lupta victorioasă a Duhului Sfânt cu duhul din ghicitoare într-un ambient tipic păgân. „Misiunea creștină duce mântuirea în numele lui Isus la lumea păgână demonizată (lumea

⁸⁵ Verbul e la imperf.: acțiune continuă sau repetitivă.

⁸⁶ *prosechein* + dat. (compl. obiect indirect), un inf. cu valoare consecutivă („a fi atent”, cu sensul de „a crede”, ca în Fap 8,6).

⁸⁷ *oikos* („casă”), în funcție de context, indică edificiul sau grupul familial – marea familie care include servitori și angajați –, ca în Lc 10,5; 19,9; Fap 10,2; 11,14; 16,31; 18,8; cf. 1Cor 1,16; In 4,53; *Scrisoarea către Filemon*. Stilistic, „cu toată casa” pare o adăugire redacțională (WEISER II, 423s).

⁸⁸ Vezi STUHLMACHER, *Der Brief an Philemon*, EKK, Benziger/Neukirchener 1975, 70ss.

⁸⁹ *kekrikate* (perf. lui *krinein*: „a judeca”): „dacă persistați în prezent să mă judecați (ca în trecut)...”; *pistos* cu sensul de „credincios”;

parabiazesthai + ac. „a insista”, ca în Lc 24,29, singurele dați în Noul Testament; insistența face parte din curtoazia orientală (Haenchen).

cu amestecul său pervertit de religie, mai precis de *ghicitoare*, și de economie, adică de afaceri)⁹⁰.

Istoria e legată de relatarea convertirii Lidiei⁹¹ și, în același timp, constituie introducerea la relatarea prizonieratului. Redactorul a compus scena pornind de la o oarecare informație a tradiției despre modelul relatărilor de exorcisme, în special din *Lc* 4,33-37 și 8,26-39; găsim „aceeași misterioasă clarviziune a persoanei posedate de diavol, aceeași nesuferință în fața unei publicități suspecte, aceeași poruncă de a «ieși» adresată duhului și aceeași eficacitate imediată a unui cuvânt plin de autoritate și de putere”⁹².

Putem deduce diferite motive care parcurg relatarea lucană:

- motivul informativ: dificultățile și problemele pe care misionarii trebuiau să le înfrunte în lumea păgână a imperiului, cu privire la diferite practici religioase;
- motivul teologic: superioritatea credinței creștine față de arta divinatorie (*mantica*) greacă;
- motivul parenetic: tema câștigului, ca în *Fap* 19,25s, temă pe care doar Luca o redă și care răspunde preocupării sale cu privire la bogăție ca obstacol al evangheliei⁹³.

16,16. Cu o formulă introductivă – *acum se petrece* + gen. absolut⁹⁴ –, Luca leagă de relatarea convertirii Lidiei o istorie anterior independentă, cea a unui exorcism de tip elenist: Paul întâlnește o servitoare⁹⁵ ce avea un duh de *ghicitoare*⁹⁶. E un exemplu de religiozitate populară a lumii eleniste, pe care inevitabil evanghelizatorii o întâlneau.

Fata „avea capacitatea de a lăsa să vorbească în afară voci supranaturale și să vestească oracole misterioase” (Roloff). Și normal că nu lipsesc cei care profită economic de aceste însușiri: Luca notează aceasta⁹⁷.

⁹⁰ R. PESCH II, 109; vezi H-J. KLAUCK, *Magie und Heidentum...*, cit., 79-87.

⁹¹ Vezi termenul *proseuchê* („rugăciune, loc de rugăciune”) și „noi”, care dispare începând cu v. 17. De notat formularea în v. 17: „Paul și noi”, în care Luca îl distinge pe Paul de grupul „noi”, fie pentru importanța pe care redactorul i-o atribuie, fie pentru faptul că în continuare se întoarce la pers. III cu Paul (și Sila) ca protagonist.

⁹² Ch. L'EPLATTENIER, 152; vezi și WEISER II, 425s. Cuvintele posedatei amintesc de *Lc* 8,28, „fiul lui Dumnezeu cel Preaînalt – servitori ai lui Dumnezeu cel Preaînalt”), și *Fap* 2,28; 3,24; 4,12; 7,25; 13,26 etc. („a vesti calea mântuirii”): combinație prin opera redactorului; verbul *hypantan* („a merge înspre”), ca în *Lc* 8,27.

⁹³ Weiser, pentru aceasta, îl consideră redacțional (p. 426).

⁹⁴ Formula introductivă *egeneto de* e tipică lui Luca: *Lc*: 17; *Fap*: 21. Menționarea „locului de rugăciune”, care amintește de relatarea precedentă, e artificială, pentru că nu mai e legată de sabat (Haenchen).

⁹⁵ *paidiskê*: copilă, deci servitoare, sclavă.

⁹⁶ Lit.: „spirit-piton”. Pitonul se referă la șarpele care păzea Oracolul din Delfi și care se spune că a fost ucis de Apolo (Ovidiu, *Metam.* 1,438ss). Pe timpul împăratului roman, „piton” era sinonim cu „ventriloc” (Plutarh, *De defectu oraculorum* 9,414; Hipocrate, *Epid.* 5,63,7) și termenul „piton” se referea nu la spiritul care se exprima prin ventriloc, ci la ventriloc în sine (FOERSTER, în ThWNT 6,917ss. 918,4s). Numind „piton” nu servitoarea, ci duhul din ea, Luca apropie istoria de exorcismele sinoptice (servitoarea are un duh numit „piton”, pe care Luca îl identifică cu un duh rău). Faptul că servitoarea „striga” (v. 17) lasă să se creadă că Luca nu se gândește la un ventriloc (vezi H-J. KLAUCK, *op. cit.*, 79s).

⁹⁷ Puternică critică a acestui gen de comerț din partea lui Lucian din Samosata, în *Alessandro*, *o il falso profeta*: este istoria unui individ care câștiga în urma credulității religioase a timpului

Ca în cazul lui Isus, și aici demonul proclamă și dezvăluie identitatea religioasă a apostolilor și misiunea lor. Și „din moment ce demonul e înțeles ca spirit de ghicitoare (care zice adevărul), ceea ce spune el corespunde adevărului; dar pentru că acest adevăr are o origine demonică, trebuie să fie făcut să tacă. Luca va ține cont narativ și cu artă de aceste două aspecte”⁹⁸.

16,17. Servitoarea urmează apostolii⁹⁹; prin ea, demonul e obligat să recunoască cu putere superioritatea lui Dumnezeu și a mesagerilor săi, însă nu sub forma unei reacții de apărare precum cea a posedaților din evanghelie, ci sub forma unei adevărate proclamări. O proclamare care putea să fie înțeleasă (și neînțeleasă) de ambientul elenistic¹⁰⁰.

„Dumnezeu cel Preaînalt” (*Theos hypsistos*) e un titlu frecvent în iudaismul elenist pentru a-l desemna pe JHWH (în LXX traduce ebraicul *El Elyon*), titlu cu care Dumnezeu iudeilor era cunoscut în lumea păgână. Titlul era atribuit și lui Zeus și altor divinități¹⁰¹. Expresia „calea mântuirii” le suna familiar adepților religiiilor misterice.

În acest caz, servitoarea îi desemna pe apostoli ca vestitori ai unei divinități sincretiste sau, simplu, ca iudei, adoratori ai lui „Dumnezeu cel Preaînalt”?

Oricum, Luca apropie proclamarea de cea a posedaților din evangheliile¹⁰²; e o mărturie care sună ca o confirmare că apostolii sunt trimiși de Dumnezeu pentru a vesti calea care conduce la mântuire.

16,18. Servitoarea insistă mai multe zile¹⁰³ să urmeze misionarii cu strigătele-proclamare ale sale, până pe punctul de a suscita reacția iritată a lui Paul¹⁰⁴.

pentru a deveni bogat și puternic. Cine sunt stăpânii servitoarei? Soți sau, mai bine zis un grup de oameni (câți trebuiau pentru a târi apostolii înaintea magistraților)? Construcția *hêtis...* (prop. relativă cu valoare de informație complementară): Lc 2,4,10; 8,26; 12,1; Fap 11,28;

ergasia: „câștig” (ca în Fap 16,19; 19,24) sau „afacere” (ca în Fap 19,25); termenul se întâlnește și în Lc 12,58 și Ef 4,19 în Noul Testament;

manteuesthai („a pronunța oracole”): *hapax* în Noul Testament, dar frecvent în greacă.

⁹⁸ WEISER II, 434.

⁹⁹ *katakoulouthen* („a urma îndeaproape, a tătona”): doar în Lc 23,55 și Fap 16,17 în Noul Testament. S-ar putea lega și „Paul și noi” cu verbul „a striga”: „striga la Paul și la noi” (dat. drept compl. direct) sau înțelege dat. ca dativ de referire: „striga cu privire la Paul și la noi” (L.T. Johnson). De notat cum Paul, la sfârșitul unei secțiuni-„noi”, este mereu distinct de „noi” pentru a deveni subiect principal (Fap 21,18; 28,16); vezi J. WEHNERT, *op. cit.*, 129.

¹⁰⁰ „Indirect, e predica misionară, mai ales în fața păgânilor” (Mussner).

¹⁰¹ Vezi ELLIGER, *op. cit.*, 67ss; H-J. KLAUCK, *op. cit.*, 82.

¹⁰² Și titlul de „servitor” era dat celui care avea o funcție în istoria mântuirii (Lc 2,49; Fap 4,29; cf. Tit 1,1; Iac 1,1), deja în Vechiul Testament (Jud 2,8; 1Sam 3,10 etc.). Atributul *Theos hypsistos*, în Noul Testament, se ală pe buzele demonilor: Mc 5,7; Lc 8,28 (în afară de un citat în Eur 7,1) (Bauernfeind).

¹⁰³ „Multe zile” sunt în tensiune cu v. 12 („câteva zile”) și cu v. 16a („se petrecu că... a venit spre noi”);

diaponêtheis (part. aor. pasiv al lui *diaporein*: „a face efort, a avea grijă”; în sens negativ: „a deranja, a fi dezgustat”) și în Fap 4,2 și Mc 14,4 în Noul Testament.

¹⁰⁴ Iritare *pneumatică* a taumaturgului (cf. Mc 1,41 în D)? (R. Pesch).

Paul lucan trebuie să intervină și să întrerupă o proclamare corectă până la urmă: nefiind bine trasată granița dintre credința creștină și oracolele păgâne, ar fi putut să se răspândească ideea că ar fi fost licit pentru creștini să consulte oracolele (H.-J. Klauck, *op. cit.*, 83).

„Multe zile” sunt necesare și pentru justificarea acuzei din vv. 20s.

Partea centrală a relatării – miracolul – e concisă și formulată ca în *Evangelie*¹⁰⁵; acum însă exorcismul are loc „în numele lui Isus Cristos”¹⁰⁶, adică cu puterea Înviatului.

Nicio informație despre convertirea sau nu a servitoarei; reacția celor prezenți se concentrează asupra stăpânilor ei și folosește la introducerea relatării următoare.

Arestarea la Filipi: Fap 16,19-40

¹⁹ Dar stăpânii ei, văzând că s-a dus speranța câștigului lor, i-au prins pe Paul și pe Sila și i-au dus cu forța în piață, înaintea conducătorilor, ²⁰ apoi i-au înfățișat înaintea judecătorilor, spunând: „Acești oameni tulbură cetatea noastră; sunt iudei ²¹ și predică obiceiuri pe care noi, fiind romani, nu avem voie nici să le primim, nici să le practicăm”. ²² Atunci, mulțimea s-a ridicat împotriva lor, iar judecătorii, după ce le-au smuls hainele, au poruncit să fie bătuți cu vergi. ²³ După ce le-au dat multe lovituri, i-au aruncat în închisoare și i-au poruncit gardianului să-i păzească în siguranță. ²⁴ Acesta, primind o asemenea poruncă, i-a aruncat în partea cea mai dinăuntru a închisorii și le-a pus picioarele în butuci. ²⁵ Către miezul nopții, Paul și Sila se rugau și cântau imnuri lui Dumnezeu, iar cei închiși îi ascultau. ²⁶ Dintr-o dată, a venit un mare cutremur, astfel încât s-au zguduit temeliile închisorii: toate ușile s-au deschis imediat și lanțurile tuturor s-au desfăcut. ²⁷ Trezindu-se gardianul din somn și văzând că ușile închisorii sunt deschise, și-a scos sabia și voia să se sinucidă, crezând că deținuții au fugit. ²⁸ Dar Paul a strigat cu glas puternic: „Să nu-ți faci niciun rău, pentru că toți suntem aici!”. ²⁹ Atunci el a cerut o lumină, a alergat înăuntru și, tremurând, s-a aruncat înaintea lui Paul și a lui Sila. ³⁰ Apoi, scoțându-i afară, le-a zis: „Domnilor, ce trebuie să fac ca să fiu mântuit?”. ³¹ Ei i-au răspuns: „Crede în Domnul Isus și vei fi mântuit tu și casa ta!”. ³² Și i-au vestit cuvântul Domnului lui și tuturor celor care erau în casa lui. ³³ Luându-i chiar în ceasul acela din noapte, le-a spălat rănilor și îndată a fost botezat el și toți ai lui. ³⁴ I-a dus apoi în casă, a pus masa și s-a bucurat cu toată casa pentru că a crezut în Dumnezeu. ³⁵ Când s-a făcut ziua, judecătorii au trimis lictori ca să spună: „Eliberați-i pe oamenii aceia!”. ³⁶ Gardianul i-a adus la cunoștință lui Paul aceste cuvinte: „Judecătorii au trimis vorbă ca să fiți eliberați; așadar, ieșiți acum și mergeți în pace!”. ³⁷ Dar Paul a răspuns: „După ce, fără să fi fost judecați, ne-au bătut în public pe noi, cetățeni romani, și ne-au aruncat în închisoare, acum ne scot afară în ascuns? Nu! Să vină ei înșiși și să ne elibereze!”. ³⁸ Lictorii au adus la cunoștință

¹⁰⁵ *epistrephein* („a se adresa”): frecvent în opera lucană (*Mt*: 4; *Mc*: 4; *In*: 1; *Lc*: 7; *Fap*: 11); *paraggellein* („a comanda”) și *exerchesthai apo* („a ieși din”), ca în *Lc* 8,29 dif. *Mc* 5,8 (vezi și *Lc* 4,35 dif. *Mc* 1,25s: Marcu utilizează prep. *ex* după *exerchesthai*; *Lc* 8,33 dif. *Mc* 5,13);

autê(i) tê(i) hôra(i): „la această oră” = „deodată”: *Lc* 2,38; 24,33; *Fap* 22,13 (J. JEREMIAS, în ZNW 42,1949, mai ales 217s).

¹⁰⁶ Vezi *Fap* 3,6.16; 4,10.30.

judecătorilor aceste cuvinte, iar ei, aflând că sunt romani, au fost cuprinși de frică. ³⁹ Au venit, i-au chemat și i-au eliberat, rugându-i să plece din cetate. ⁴⁰ Ieșind din închisoare, au intrat în casa Lidiei. Și după ce i-au întărit și i-au încurajat pe frați, au plecat.

Exorcismul nu se încheie cu o reacție de surprindere a celor prezenți, ci cu acuza împotriva apostolilor¹⁰⁷. Cu pierderea duhului de ghicitoare, servitoarea pierde și darul de a face oracole și stăpânii ei pierd sursa câștigului lor. Această temă din urmă servește ca *legătură* între relatarea exorcismului (vv. 16-18) și complexul narativ următor (vv. 19-40).

Un complex narativ care nu e ușor de definit; găsim acolo o informație despre tratamente rele și arestări, elemente ale genului „eliberare miraculoasă”, dar care se termină cu convertirea gardianului (vv. 25-34), ce se încheie la rândul ei cu eliberarea apostolilor din partea autorității (vv. 35-40), dar plin de tensiuni cu vv. 25-34.

Incoerențele și neasemănările sunt nenumărate¹⁰⁸ și demonstrează încă o dată că scopul autorului e acela de a edifica și de a instrui, mai degrabă decât de a informa și de a descrie.

Ca întotdeauna, munca redacțională e preponderentă, dar Luca nu creează din nimic. El construiește o scenă dramatică cu un *crescendo* de tensiuni narative, în stilul episodic care îl caracterizează, însă pe baza informațiilor sau tradițiilor preexistente. *1Tes 2,2* confirmă că Paul efectiv a „suferit și îndurat prigoane la Filipi”, că a fost biciuit (*2Cor 11,25*) și că, probabil, a fost și în închisoare (*2Cor 6,5*). Mai mult, la Filipi circula probabil o tradiție despre convertirea gardianului lui Paul, botezat de apostol.

Nu e posibil însă să se evalueze cu precizie consistența acestor tradiții refăcute de Luca: scurte și unice informații pe care redactorul le-a dezvoltat într-o amplă compoziție (Weiser II, 431)? Sau, viceversa, vv. 16-40 constituiau o tradiție prelucrată despre fondarea comunității, tradiție pe care Luca o rezumă și o reelaborează (Schille, 349)? Sau Luca pune împreună și dă amprenta sa tradițiilor distincte și independente despre arestarea și închiderea lui Paul (și Sila?) și despre convertirea gardianului?¹⁰⁹

Relatarea actuală pare structurată în acest mod:

– tradiția-bază se află în vv. 19-24.35-40: ea cuprindea arestarea lui Paul (și Sila?), acuza împotriva lui, biciuirea, o scurtă aluzie la încarcerare¹¹⁰ și la eliberarea ulterioară, cu invitația de a părăsi orașul;

¹⁰⁷ Vezi R. PESCH II, 109.

¹⁰⁸ O listă în HAENCHEN, 439ss.

¹⁰⁹ E oricum dificil de delimitat între diferitele tradiții utilizate, dat fiind aportul redacțional mereu important; în afară de aceasta, Luca știe să lege bine, să treacă cu abilitate de la o informație de încarcerare (v. 23b) la o relatare de eliberare miraculoasă (trecere în vv. 23c-24) și de la aceasta din urmă la o istorie de convertire (trecere în vv. 27s).

¹¹⁰ Schmithals (p. 150), Zmijewski (603s) sunt înclinați să excludă din tradiție încarcerarea: Paul ar fi îndurat o persecuție (biciuire) urmată de expulzare, după modelul din *Fap 13,50s*; *17,8ss*. Dacă însă convertirea unui gardian la Filipi în raport cu Paul e istorică, trebuie să fie și informația unei încarcerări a apostolului.

– redacției îi trebuie atribuită legătura dintre informația încarcerării și afirmația despre convertire, ca și referirea încarcerării pe modelul relatărilor de „eliberare miraculoasă” (vv. 23c-28)¹¹¹;

– Luca însă nu are un interes deosebit față de eliberarea miraculoasă în sine: îi folosește ca „expunere a relatării de convertire”¹¹², la rândul său, elaborare lucană pe baza unei informații istorice¹¹³;

– vv. 35-40, independente de vv. 25-34¹¹⁴, se leagă de prima parte (vv. 19-23b) și folosesc drept concluzie la tradiția-bază: eliberarea și expulzarea din oraș. Restul – dialogul cu lictorii, reacția lui Paul și declarația cetățeniei romane¹¹⁵, părerea de rău a autorității și vizita la Lidia – trebuie considerate redacționale.

Luca a știut să compună o relatare de ansamblu bine ambientată; el demonstrează că știe bine situația specifică a unei „colonii romane” precum cea din Filipi¹¹⁶. În consecință, este în măsură să-i prezinte cititorului dificultățile pe care creștinii trebuie să le înfrunte în Imperiul Roman, inclusiv pe aceea de a fi identificați ca iudei și de a fi expuși antiiudaismului răspândit în lumea greco-romană, în ciuda faptului că iudaismul era *religio licita*.

Dar redactorul nu uită scopul edificării. Este semnificativă trecerea de la genul de „eliberare miraculoasă” la relatarea de convertire: „scopul miracolului

¹¹¹ Interesul pe care Luca îl arată pentru „viețile paralele” ale lui Petru și Paul ar putea să-l fi împins să construiască și pentru Paul o „eliberare miraculoasă” asemănătoare celei a lui Petru în *Fap* 12,3ss. El cumulează elemente tipice genului, folosite și în hagiografia elenistă: maltratări, pază întărită, miez de noapte (atmosfera misterioasă: Conzelmann), rugăciune; motivele cutremurului, ale porților deschise, ale lanțurilor dezlegate, reacția gardianului care riscă moartea (vezi R. PESCH II, 110). Deja Celsus notase asemănarea acestui text cu *Bacchae* de Euripide (liniile 443ss.586ss) (ORIGENE, *Contra Celsum* II, 34); și Ovidiu, *Metam.* XV, 669ss, și alții (vezi Conzelmann, *in loco*). G. Schneider (II, 213), totodată, se întreabă dacă Luca a făcut totul singur folosindu-se de genul literar elenist răspândit „eliberare miraculoasă” sau dacă nu depinde de o legendă tradițională despre Paul.

¹¹² Așa R. KRATZ, *Rettungswunder. Motiv-, traditions-, und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung*, EHS.T 123, Frankfurt-Bern 1979, 483s.

¹¹³ Găsim elemente caracteristice ale redactării sale, prezente și în convertirea eunucului etiopian (*Fap* 8,34-39) și a centurionului Corneliu (*Fap* 10,1-11,3): șirul de cateheze (v. 32) – Botez (v. 33b) – masă (euharistia?) (v. 34). Weiser (II, 429) pune în lumină o schemă care se regăsește în cele trei cazuri: întrebarea convertitului – răspunsul prin cateheză – Botezul; mai mult, întrebarea e pusă în funcție de răspunsul care trebuie dat, care este răspunsul vestirii creștine (ca în *Lc* 3,10-14; *Fap* 4,7-12; 8,30-35; vezi și *Fap* 19,2-3).

¹¹⁴ Doar inițialul „făcându-se ziuă” (v. 35) și urarea gardianului „mergeți în pace” (v. 36) amintesc de episodul convertirii. Restul se desfășoară ca și cum înainte nu s-ar fi întâmplat nimic.

¹¹⁵ Paul era efectiv cetățean roman, după cum confirmă transferarea sa la Roma pentru a fi judecat de tribunalul imperial. Dar a face apel acum la acest privilegiu e deplasat: putea să fie util înainte de biciuire! Menționarea apelului în textul actual apare ca un artificiu literar în care se pot reliefa diferite scopuri: a prezenta autoritatea din Filipi într-o lumină proastă (judecată în grabă, eliberare târzie) sau, din contră, a justifica acțiunea magistraților – o condamnare fără proces –, care nu știau că Paul și Sila erau cetățeni romani. Oricum, reiese un Paul mereu la înălțimea situației: un cetățean roman demn, așa cum e iudeu fidel și creștin credincios.

¹¹⁶ O demonstrează motivul special al acuzei, termenul „magistrați”. Această cunoaștere face parte din bagajul culturii sale generale sau o datorează unor tradiții precise din Filipi?

nu e mântuirea (= eliberarea) apostolilor, ci mântuirea (= convertirea) gardianului”¹¹⁷.

Relatarea demonstrează și că „misiunea creștină nu e doar condusă de Dumnezeu însuși, ea se răspândește și – în ciuda obstacolelor – cu ajutorul lui Dumnezeu. Nici măcar închisoarea și lanțurile nu pot opri drumul mărturiei creștine”¹¹⁸.

16,19. Aviditatea nu le permite patronilor fetei exorcizate să recunoască în miracol prezența lui Dumnezeu, ci să vadă în el simpla pierdere a câștigului material¹¹⁹. Interesul egoist economic e adesea motivul real al persecuției (Fap 19,25s). În consecință, acuza oficială continuată în vv. 20s pare falsă *a priori* cititorului.

Patronii îi duc cu forța¹²⁰ pe Paul și pe Sila – Timotei nu este menționat¹²¹ – în *agoră* (= *forum*), piața centrală unde se desfășoară viața publică (piață și tribunal)¹²².

În colonia romană Filipi, judecata e în mâna a doi *duumviri jure dicundo* (funcție paralelă celor doi consuli la Roma), aleși pentru un an¹²³. Luca îi desemnează de la început cu termenul generic de *archontes* („autorități, magistrați”), apoi, începând din v. 20, îi numește *stratêgoi*¹²⁴.

16,20-21. Acuza e dublă și bine găsită pentru a suscita reacția conservatorismului romanilor și a antisemitismului lor:

- Paul și Sila creează dezordine în Filipi¹²⁵;
- ei predică obiceiuri interzise romanilor.

Luca lasă să se înțeleagă că acuzele de acest gen erau stârnite de romani¹²⁶, nu doar împotriva creștinilor, ci și contra iudeilor.

¹¹⁷ R. KRATZ, *op. cit.*, 486 (citată de R. PESCH II, 111).

¹¹⁸ G. SCHNEIDER II, 213.

¹¹⁹ Luca, cu *umor*, reia verbul *exerchesthai* (lit.: „că ieși speranța câștigului”), utilizat în versetele precedente pentru a vorbi de ieșirea duhului rău. Construcția inițială – *idontes de hoi kyrioi...* – e asemănătoare celei de la sfârșitul exorcismului din Lc 8,34.

¹²⁰ Scenă asemănătoare, cu același verb (*helkeyin/helkein*), în Fap 21,30.

¹²¹ După F.F. Bruce, Timotei nu a fost arestat, nefiind un adevărat iudeu. Convine, mai degrabă, să se atribuie omiterea, obiceiului istoriografului de a îndrepta luminile spre protagonist.

¹²² Vezi W. ELLIGER, *op. cit.*, 58-61 (pentru săpăturile la Filipi).

¹²³ Vezi WIKENHAUSER, *in loco*; W. ELLIGER, *op. cit.*, 53ss; J. TAYLOR, *op. cit.*, 255ss.

¹²⁴ *Stratêgos* era îndeosebi un titlu militar („generalul”), dar folosit și ca titlu al unei funcții civile; *stratêgos* e echivalentul lui *duumvir* și anumite inscripții tind să confirme că la Filipi obiceiul popular a continuat să-i numească *stratêgoi* și *duumviri* (J. TAYLOR, *op. cit.*, 256s). Trecerea de la *archontes* (v. 19) la *stratêgoi* (vv. 20ss) e indiciul unui izvor sau e datorată unei perspective narative diferite (ELLIGER, *op. cit.*, 54)? Notăm că doar Luca utilizează titlul de *stratêgos* în Noul Testament (Lc: 2; Fap: 8) și în contexte diferite.

¹²⁵ Ceea ce presupune deja o lungă ședere în oraș; *ektarassein* (forma intensivă a lui *tarassein*); după L.T. Johnson, verbul combină semnificația de dezordine civile și de confuzie mentală (Iosif Flaviu, *Bell.* 1,41; *Ant.* 17,253); e un *hapax* în Noul Testament.

¹²⁶ D.R. Schwartz (in Bb 65,1984, 357ss) consideră că acuzatorii ar fi fost iudei care îi reproșează lui Paul și Sila că învață practici interzise romanilor, adică creștinismul. Ar fi o temă caracteristică lui Luca: reacția iudeilor care se îndepărtează de iudeii deveniți creștini. Dar contrastul dintre „sunt iudei” și „suntem romani”, subliniat (notat de Elliger), nu favorizează ipoteza.

Deși, din punct de vedere istoric, religia proclamată de misionarii creștini putea fi confundată cu iudaismul, se simte totodată în acuză tendința apologetică a lui Luca: reproșul, în realitate, nu privește creștinismul, care nu e cauză a dezordinilor (*Fap* 19,37.40).

Interdicția nu privește în sine prozelitismul religios; existau multe culte străine la Filipi și sincretismul era înfloritor¹²⁷; interdicția privește *uzanțele*, în special cele iudaice¹²⁸. Prin termenul *ethos* („obicei, uzanță”), Luca definește identitatea culturală a iudaismului așa cum era percepută în lumea greco-romană¹²⁹. Din textul lucan rezultă că adeziunea la obiceiurile iudaismului îi era interzisă romanilor, pentru că asemenea obiceiuri se opuneau la *mos maiorum* și Filipi era colonie romană. Pentru romanii accentuat conservatori, de fapt, „fiecare schimbare a *mos maiorum* avea a priori caracterul unei revoluții”¹³⁰. Totodată, nu erau sancțiuni definite legal împotriva acestei violări și deci totul rămânea arbitrar.

Așa cum scrie Conzelmann (*in loco*): „E clar că Luca nu vrea să le prezinte romanilor creștinismul ca iudaism autentic; din contră, îl distanțează de el”.

16,22. Suntem în fața unei reacții tumultuoase anti-iudaice care pune stăpânire și pe autorități. Misionarii sunt biciuiți și aruncați în închisoare fără să fi fost făcute nici cercetarea, nici sentința. Dificil, în aceste condiții, să se declare cetățean roman și să evite loviturile¹³¹.

16,23-24. Intrăm în genul „eliberare miraculoasă”. Situația este prezentată în așa fel încât nu există, omeneste vorbind, cale de ieșire: gardianul primește porunca de pază strictă; victimele sunt aruncate în partea cea mai dinăuntru¹³² a închisorii și, pe deasupra, picioarele lor sunt legate în butuci: o formă de temniță foarte dureroasă, care împiedică adormirea.

Cititorul este condus acum în „miraculosul” care caracterizează acest gen.

16,25. Miezul nopții: timpul spiritelor, dar și momentul intervențiilor divine eliberatoare. Înlănțuit, Petru dormea (*Fap* 12,6); Paul și Sila, în schimb, se roagă; nu există contrast: atât într-unul, cât și în celălalt caz, o atitudine de seninătate este opusă situației dramatice fără ieșire.

¹²⁷ Vezi ELLIGER, *op. cit.*, 62ss.

¹²⁸ Prescrierile Legii, ca odihna de sabat, interdicția de a presta serviciu militar, interdicția de a mânca anumite alimente etc. Comportamentul diferit al iudeului, legal recunoscut de legea romană, suscita însă o mentalitate antisemită. E faimoasă judecata lui Tacitus: *Iudaeorum mos absurdus sordidusque* (*Hist.* 5,5).

¹²⁹ Vezi WEISER II, 427.

¹³⁰ ELLIGER, *op. cit.*, 57.

¹³¹ Diverse *hapax* în acest verset: *synephistanai* („a se ridica împreună”), *perirêgnynai* („a rupe”), *rhabdizein* („a bate cu vergi”). A rupe hainele (nu proprii, în semn de indignare) victimei face parte din procedura romană normală (TACITUS, *Hist.* 4,27). Sarcina de a biciui (*rhabdizein*) poate să fi fost încredințată lictorilor (*rhabdouchoi*), gărzilor la dispoziția lui *duumvir*, care purtau o împletitură de vergi ca semn al puterii magistraților. Paul și Sila au fost supuși, probabil, fustigării (*cu fustes*), și nu biciuirii, mult mai dură (cu *flagellum*: fâșii din piele în care erau introduse bucăți de metal).

¹³² *esôteran* („mai internă”): comparativ cu sensul de superlativ; *desmophylax*: gardianul-șef; se mai întâlnește doar în *Fap* 16,27.36 în Noul Testament.

Apostolii cântă laude, nu înalță rugăminți pentru eliberarea lor¹³³, chiar dacă fenomenele extraordinare care sunt pe punctul de a se petrece vor fi înțelese ca răspuns din partea lui Dumnezeu.

Rugăciunea trebuie să fie înțeleasă și în perspectivă creștină: „Fericiți veți fi când oamenii vă vor urî...” (Lc 6,22s). Luca, în special, accentuează tema rugăciunii în opera sa.

16,26. Cu adverbul „dintr-o dată”¹³⁴, Luca leagă cânturile de laudă de fenomenele minunate înțelese ca răspuns divin. El concentrează motivele genului „eliberare miraculoasă” deja folosite în episoadele precedente: cutremurul¹³⁵, porțile deschise (Fap 5,19; 12,10), lanțurile care se rup (Fap 12,7).

Cutremurul pare limitat doar la închisoare¹³⁶ și e inutilă întrebarea cum se pot rupe lanțurile. Desigur, nu suntem în fața descrierii unui eveniment istoric, ci în fața folosirii unor *topos*-uri literare.

16,27. Și soarta negativă a gardianului din închisoare e un *topos* al legendelor eleniste¹³⁷ și are echivalentul său în Fap 12,19. Dar, în acest text, Luca privește comportamentul gardianului cu mai multă atenție; se trece, de fapt, la relatarea de convertire care îl va avea ca protagonist.

Sunt pasaje legendare, nu realiste (Conzelmann), și deci nu e cazul de a se face o cercetare a unei linii de comportament psihologic: de ce, înainte de a încerca sinuciderea, gardianul nu merge să se asigure dacă într-adevăr prizonierii fugiseră? Mai mult, el trebuia să știe că în cazul fenomenelor extraordinare nu ar fi fost considerat responsabil și deci nu i s-ar fi dat nicio pedeapsă¹³⁸.

16,28. La acest punct, rolurile se inversează: Paul, eroul relatării, ia inițiativa și devine instrumentul de mântuire, gardianul e cel care este salvat. Cum face Paul să remarce gestul gardianului (e întuneric, cf. v. 29, și apostolul se află înăuntru, în spatele temniței) și cum a putut să știe că prizonierii nu fugiseră? Cum

¹³³ Portret ideal al dreptului suferind (Weiser): vezi cei trei tineri în cuptor (Dan 3,24), Iosif în temnița egipteană (Test. Jos. 8,5) și Socrate scrie cânturi de laudă în închisoare (EPICT., *Dissert.* II, 6,26);

epakroasthai („a asculta”): *hapax* în Noul Testament; *desmios* („înlănțuit = prizonier”: cf. *Flm* 1.9). Luca pune în evidență și legătura dintre rugăciunea apostolilor și atitudinea celorlalți prizonieri: rugăciunea devine pentru aceștia mărturia puterii adevăratului Dumnezeu care intervine fără să întârzie (vezi B. PRETE – A. SCAGLIONI, *I miracoli degli Apostoli nella Chiesa delle origini*, cit., 132s).

¹³⁴ *aphnô* („imediat, deodată”) se întâlnește doar în Fap 2,2; 16,26 și 28,6 în Noul Testament; și *parachrêma* („imediat, dintr-o dată”) e tipic redactorului: Lc: 10; Fap: 6; Mt: 2 în Noul Testament; *saleuein* („a mișca”), ca în Fap 4,31; *desmôtêrion* („închisoare”): Mt 11,2; Fap 5,21.23; 16,26 în Noul Testament; *anienai* („a dezlega”), ca în Fap 27,40 (cele două folosiri doar în Fapte); *an-e-hô(i) chthêsan* aor. pas. (cu triplă mărire) a lui *anoigein* („a deschide”); același verb în Fap 5,19; 12,10 și în context asemănător.

¹³⁵ Vezi Fap 4,31: rugăciunea legată de cutremur.

¹³⁶ Casa gardianului rămâne nedemnă (v. 34) (Schille).

¹³⁷ Exemple în L.T. JOHNSON, *in loco*; și în apocrifele Noului Testament (*Atti di Andrea*, *narratio* 36; *Atti di Giovanni*, 20: sinucidere).

¹³⁸ *exynpos* („treaz”): *hapax* în Noul Testament; *spasthai* („a extrage”) doar în Mc 14,47 și Fap 16,27 în Noul Testament, mereu cu sensul de a scoate sabia.

a reușit gardianul să audă vocea lui Paul? Și acestea sunt întrebări care nu trebuie puse în contextul miraculosului. În fața cititorului, totul se desfășoară la scenă deschisă și el însuși este invitat să culeagă „providențialul” din evenimente.

16,29. Intrăm în relatarea de convertire. Gardianul se comportă în fața apostolilor cum a făcut Corneliu: se aruncă la picioarele lor¹³⁹, plin de frică religioasă în fața persoanelor pe care le recunoaște ca oameni ai lui Dumnezeu.

Scena se restrânge la gardian și la Paul-Sila: cutremurul și ceilalți prizonieri sunt uitați.

16,30-31. Temnița nu e un loc de dialog cu oamenii lui Dumnezeu. În afara temniței¹⁴⁰ gardianul se adresează *domnilor*¹⁴¹ cu o întrebare care pregătește deja răspunsul: „Ce trebuie să fac ca să fiu mântuit?” Formularea e catehetică (Conzelmann)¹⁴², ca și răspunsul care corespunde bine teologiei lucane: mântuirea (ca bun individual)¹⁴³ e legată de credința¹⁴⁴ în Isus Cristos¹⁴⁵ și îl privește pe gardian împreună cu toată familia sa¹⁴⁶.

Compunerea acestor versete e lucană.

16,32. E momentul catehezei baptesimale, al cărei conținut a fost sintetizat în versetul precedent¹⁴⁷.

Localizarea e confuză: în afara închisorii (v. 30a), se poate presupune în curte, unde e o fântână (v. 33) și e deja prezentă toată familia gardianului, înainte de a ajunge acasă (v. 34). Luca nu se preocupă de detalii: el prezintă o scenă ideală compendiată: cateheză – îngrijirea rănilor (iubire trăită) – Botez – masă (Euharistia?); totul se desfășoară în aceeași noapte; și în dimineața următoare Paul și Sila sunt iar în închisoare, ca și cum nu s-ar fi petrecut nimic.

16,33-34. Efecte ale întâlnirii și ale primirii cuvântului:

– a se pune pentru a servi frații: convertitul repară răul comis anterior („spală rănilor”) și oferă ospitalitate („ia cu sine”);

¹³⁹ Cf. *Fap* 10,25 (și *Fap* 5,10);

entromos („tremurând”) și în *Fap* 7,32 și *Evr* 12,21 în Noul Testament; *eispêdân* („a sări, a se precipita în”) e un *hapax* în Noul Testament.

¹⁴⁰ Textul occidental prevedea umplerea uitării (!) gardianului, adăugând banal „după ce s-a asigurat că toți ceilalți (prizonieri)”.

¹⁴¹ *kyrioi*; în versetul următor, *Kyrios* atribuit lui Isus corectează viziunea gardianului.

¹⁴² Întrebarea amintește de *Fap* 2,37; *Lc* 3,10.14 cf. *Fap* 22,10; ea e caracteristică lui Luca și reflectă probabil o folosire a liturgiei baptesimale. Adeziunea la Isus Cristos ca singura cale de mântuire: vezi *Fap* 4,12; versetul amintește de v. 17.

¹⁴³ Vezi J. DUPONT, *Les Béatitudes*, III, cit., 129, nota 2.

¹⁴⁴ Aceași legătură în *Fap* 3,16; 4,9-12; 14,9; 15,11.

¹⁴⁵ Pentru formulare, vezi *Fap* 5,14; 9,42; 11,17; *pisteuein epi* + ac., ca în *Fap* 9,42; 11,17, cf. *Fap* 22,19: construcția proprie a autorului *Faptelor*.

¹⁴⁶ Expresia amintește de convertirea lui Corneliu împreună cu ai săi (*Fap* 11,14) și a Lidiei (*Fap* 16,15).

¹⁴⁷ *lalein ton logon tou kyriou* (cf. *Lc* 24,44; *Fap* 4,29.31; 8,25; 11,19; 13,46) e o formulare lucană care aparține limbajului misionar.

– bucuria, dimensiune distinctivă a convertitului, dar și semn că familia a devenit Biserică domestică¹⁴⁸;

– masa, semn al comuniunii fraterne: Luca nu vorbește explicit de frângerea pâinii¹⁴⁹.

Se conchide relatarea de convertire care în aceste ultime două versete îl are pe gardian ca subiect (gramatical) al acțiunii.

16,35-36. Cu o indicație de timp la genitiv absolut¹⁵⁰, Luca unește episodul eliberării „naturale” a lui Paul și Sila – și care e urmarea normală a primei părți a relatării (vv. 19-23) – de relatarea convertirii gardianului. Nicio aluzie la cutremur¹⁵¹, la convertirea gardianului, la masa nocturnă.

Duumviri-i trimit lictorii lor (câte doi pentru fiecare), care își desfășoară rolul de ușieri și de gărzi ai închisorii, pentru a porunci ca prizonierii să fie eliberați. Motivul eliberării nu este exprimat; în v. 37b, Luca lasă să se înțeleagă că magistrații și-au dat seama că au greșit: o declarație implicită de nevinovăție pentru apostoli.

Gardianul îi comunică informația lui Paul (Sila rămâne în umbră) și vrea să le dea drumul folosind formula ebraică a salutului creștin: „Mergeți în pace”¹⁵², o formulă care amintește cititorului de noile raporturi care s-au născut între gardianul temniței și apostoli.

Luca se servește de discursul direct, familiar naratorului.

16,37. Paul însă nu se declară mulțumit de tratament: pedeapsă publică – eliberare în ascuns. El trece la contraatac. Pentru Luca, este vorba de a reabilita apostolul și deci misiunea creștină în drepturi.

Paul se adresează direct lictorilor¹⁵³ care reprezintă magistrații. Protestul e dublu:

– o biciuire și o încarcerare fără proces¹⁵⁴;

– o eliberare care are loc acum pe ascuns.

¹⁴⁸ *agalliasythai* („a se bucura puternic, a exalta”); substantivul *agalliasis* („mare bucurie”) caracterizează comunitatea creștină din Ierusalim (Fap 2,46): se poate pune lângă Fap 16,34 cu 2,46; *panoikei* („cu toată casa”): *hapax* în Noul Testament.

Bucuria ca realizare pentru mântuirea primită (Fap 8,39; 13,48); în textul nostru, ca efect al credinței: *pepisteukôs* („găsită fiind, credința”: part. perf.) în Dumnezeu: a crede în Isus = a întâlni pe Dumnezeu.

¹⁴⁹ Posibil pentru Schille, Kürzinger; aluzie la Euharistie, negată de Conzelmann, Roloff, G. Schneider, R. Pesch, Zmijewski: „a aranja masa” e văzut ca o faptă bună, la fel ca spălarea rănilor (Conzelmann).

¹⁵⁰ *hêmeras de genomenês* („făcându-se ziua”), ca în Fap 12,18; 23,12.

¹⁵¹ Textul occidental (D) simte datoria de a remedia: „Făcându-se ziua, magistrații s-au adunat împreună în piață și, amintindu-și de cutremurul care a fost, li s-a făcut frică și i-au trimis pe lictori...”.

¹⁵² *Jud* 18,6; *2Rg* 3,21; vezi *Lc* 8,48; cf. 7,50; Fap 15,33; *Iac* 2,16.

¹⁵³ Redactorul uită (?) că lictorii l-au întâlnit pe gardian și că acesta din urmă i-a transmis informația lui Paul (vv. 35s).

¹⁵⁴ *dêmosia(i)* („public”) se întâlnește doar în Fap 5,18; 16,37; 18,28; 20,20 în Noul Testament; *a-kata-kritos* („fără condamnare” = fără proces): și în Fap 22,25 în Noul Testament (D schimbă cu *anaitious*: „inocenți”).

Doar acum Paul menționează *status*-ul de cetățean roman¹⁵⁵, în care îl include și pe Sila. Curios, lictorii îl cred pe cuvânt, fără să ceară probe.

Paul cere o reabilitare oficială: nu vrea doar să fie recunoscut ca inocent, ci vrea să-i fie recunoscute drepturile, garantate de aceeași lege romană. „Că o face abia acum, apare artificial din punctul de vedere al faptelor, dar plin de semnificație din punct vedere apologetic”¹⁵⁶.

16,38-39. Revendicările lui Paul lovesc în autorități. Magistrații, ca și mai înainte tribunul din Ierusalim (*Fap* 22,29), sunt cuprinși de frică: biciuirea unui cetățean roman fără să fie supus mai înainte unui proces comportă pedeapsa din partea Romei, dacă se află acest lucru. Cum e cerut de apostol, magistrații merg personal la temniță pentru a-l calma¹⁵⁷ și pentru a-i însoți afară pe misionari. Luca, totodată, nu poate să tacă despre faptul istoric al expulzării apostolilor din Filipi drept cetățeni nedoriți, chiar dacă o face pe un ton de reproș¹⁵⁸. Relatarea prelucană se termina probabil cu informația expulzării.

16,40. Înainte de a părăsi Filipi, Paul și Sila (Timotei va fi menționat doar în *Fap* 17,14) își iau rămas-bun de la Lidia și de la comunitatea născută în oraș: Luca nu uită să sublinieze dimensiunea eclezială a misiunii și, în același timp, să creeze incluziunea (v. 15) care formează cadrul întregii relatări a șederii misionarilor la Filipi¹⁵⁹.

¹⁵⁵ Cetățeanul roman era protejat de legile statului (*Lex Porcia, Lex Julia*) contra răului arbitrar (pentru *verberatio* fără proces era posibil să se facă recurs la tribunalul imperial). Nu lipsesc însă excepțiile (CICERO, *In Verrem* II, 5,62-66; IOSIF FLAVIU, *Bell.* 2,306ss etc.). Vezi J. TAYLOR, *op. cit.*, 259ss; R. RIESNER, *op. cit.*, 129ss (altă literatură despre argument, în comentariul lui Conzelmann).

¹⁵⁶ CONZELMANN, *in loco*.

¹⁵⁷ *parakalein*: „a exorta, a consola”, dar în contextul nostru mai degrabă: a placa, a se adresa cu cuvinte gentile, probabil, a se scuza; Zerwick preferă să traducă „a căuta să încurajeze” în loc de „a se scuza”, prea puternic.

¹⁵⁸ *erôtân + inf.* („a ruga să...”: *Fap* 3,3; 10,48; 18,20; 23,18). Textul occidental amplifică mult: „Și venind la temniță cu mulți prieteni, îi rugară să plece zicând: Știm bine cine sunteți: voi sunteți oameni drepti. Și eliberându-i, îi rugară zicând: Ieșiți din acest oraș, ca să nu comploteze din nou împotriva noastră cei care strigă împotriva voastră”.

¹⁵⁹ *parakalein*: cu semnificația obișnuită de „a consola, a exorta”, în contextul unei scene de adio: vezi *Fap* 14,22; 20,1.

D adaugă: „au relatat ceea ce Domnul a făcut pentru ei”.

CAPITOLUL 17

4. Tesalonic și Bereea: *Fap 17,1-15*

Tesalonic: Fap 17,1-9

¹ Străbătând Amfipolis și Apolonia, ei au venit la Tesalonic, unde era o sinagogă a iudeilor. ² După obiceiul [său], Paul a intrat la ei și trei sâmbete la rând le-a vorbit despre Scripturi, ³ explicând și demonstrând că Cristos trebuia să sufere și să învie din morți: „Acesta este Cristos Isus pe care eu vi-l vestesc”. ⁴ Unii dintre ei au fost convinși și s-au alăturat lui Paul și lui Sila, împreună cu o mulțime numeroasă de greci evlavioși și multe femei de vază. ⁵ Dar iudeii au devenit invidioși: au strâns de prin piețe niște oameni răi și, adunând o ceată, au răvășit cetatea și, năvălind la casa lui Iason, căutau să-i aducă afară în fața poporului. ⁶ Dar negăsindu-i, i-au târât pe Iason și pe câțiva frați în fața autorităților cetății, strigând: „Iată, cei care au tulburat lumea întregă au venit și aici, ⁷ iar Iason i-a primit [la el]! Toți aceștia se împotrivesc decretelor cezarului, spunând că au alt rege, pe Isus”. ⁸ Astfel au tulburat mulțimea și autoritățile cetății, care au auzit acestea. ⁹ Și, după ce au primit o garanție de la Iason și de la ceilalți, i-au lăsat liberi.

Relatarea misiunii la Tesalonic se divide în două părți:

- vv. 1-4: itinerar și informații despre predicarea în sinagogă;
- vv. 5-9: o relatare de persecuție care are ca victimă nu apostolii, ci pe un anume Iason.

Luca urmează schema obișnuită:

- vestirea în sinagogă (interpretarea *Scripturilor*);
- sfârșit diferit: unii iudei cred, împreună cu mulți păgâni (temători de Dumnezeu);
- din gelozie, iudeii ostili alimentează persecuția și urmăresc misionarii în alte orașe¹.

Schema e paralelă, mai ales, cu ulterioara predicare la Bereea (*Fap 17,10-15*):

- începutul predicării în sinagogă (vv. 1-2.10);
- interpretarea *Scripturilor* (vv. 3.11);
- succes în special printre femeile de rang înalt (vv. 4.12);
- gelozia iudeilor care agită masele (vv. 5-9.13);
- frații ajută misionarii în plecarea lor precipitată (vv. 10.14).

Deja acest fapt confirmă că structura unității literare din *Fap 17,1-9* trebuie atribuită redactorului. Ca întotdeauna însă pentru construirea relatării, el s-a folosit de tradiții preexistente și, ca întotdeauna, e dificil de distins cu claritate

¹ Vezi, în special, etapele primei călătorii: Antiohia Pisidiei, Iconiu, Listra.

tradiția de redactare, dat fiind faptul că autorul elaborează din nou, în mod amplu – prin stil, vocabular și perspectivă – informațiile primite.

1. Pentru ceea ce privește prima parte (v. 1-4), Luca avea la dispoziție un *itinerar*; călătoria de la Filipi la Tesalonic e confirmată de *1Tes 2,2²*. Că la Tesalonic există o sinagogă și că Paul a predicat poate să aparțină unui tradiții, dar insistența asupra sinagogii și asupra obiectului predicării reflectă cât se poate de bine concepția luncană³: a începe cu sinagoga corespunde strategiei istorico-salvifice (*Fap 13,46*) și tema morții și învierii lui Mesia identificat cu Isus, vestit în Scripturi și deci conformă cu planul divin, este argumentarea-bază care străbate *Faptele* (*Fap 3,18; 10,43; 13,26-37* etc.) și este programatic prezentată în *Lc 24,26-27.44-46*.

Relatarea succesului (v. 4) amintește *Fap 13,43* și apoi *17,12*: se convertesc unii iudei, mulți temători de Dumnezeu; indirect *1Tes* confirmă prevalența elementului păgânno-creștin în comunitatea din Tesalonic. Menționarea femeilor de rang înalt (vv. 4.12, cf. 13,50) este o particularitate luncană și poate reflecta stima autorului pentru figurile feminine ale Bisericii sale, ca și intenția de a arăta că creștinismul nu este o religie de ghetou.

2. Cea de-a doua parte (vv. 5-9) are originalitatea sa: se vorbește de persecuție, care de această dată nu privește însă misionarii, ci pe un anume Iason și pe unii creștini adunați în casa lui. Paul și însoțitorii sunt complet absenți în scenă, menționați doar cu intenția de a-i face cel puțin indirect participanți ai persecuției. Faptul că rolul protagonistului este desfășurat de un necunoscut, Iason, și că evangheliștilor înșiși nu le este atribuit niciun rol confirmă că Luca transmite o tradiție: o legendă care circula în comunitățile din Tesalonic și care relatează „aventura” întâmplată lui Iason, unul dintre responsabili Bisericii locale, oaspetele lui Paul, după plecarea misionarilor⁴.

Luca a elaborat din nou tradiția⁵: el pune accentul pe responsabilitatea iudeilor în dezordinile provocate de „gelozie” (*Fap 5,17; 13,45*). Redacțională este și dubla

² Se discută dacă menționarea lui Amfipolis și a Apoloniei ar fi făcut parte din itinerar: răspunsul e afirmativ pentru Lüdemann, Weiser și alții, dat fiind că Luca nu arată interes pentru aceste orașe; se poate afirma și viceversa, că Luca întregeste itinerarul din motive narrative, pentru că de la Filipi la Tesalonic, *via Egnatia* (și deci trecerea prin Amfipolis și Apolonia) e obligatorie, de aceea, menționarea acestor orașe ar fi inutilă. Lui Luca îi era de ajuns să aibă la îndemână o hartă geografică (Conzelmann).

³ Vezi WEISER II, 444, pentru detalii.

⁴ *1Tes 2,14ss; 3,2s* confirmă că această comunitate a fost supusă persecuției după plecarea apostolilor.

⁵ Persecuția e dovedită de tensiunile care pot fi relevate:

- responsabili agitației sunt iudeii, dar tulburarea e provocată integral de mulțimea incultă;
- tulburarea apare de la început ca o mișcare spontană, apoi se transformă într-o acțiune judiciară;
- acuza de a tulbura „tot pământul” e disproporționată împotriva lui „Iason și a unor frați” (misionarii nu au fost găsiți);
- totul se termină cu o simplă cauțiune, și ea disproporționată față de înscenarea inițială (vezi ZIMJEWSKI, 619s).

acuză: „a pune în dezordine tot pământul” corespunde, în mod negativ, programei *Faptelor* despre răspândirea cuvântului „până la marginile pământului” și deci viziunii universale a lui Luca⁶. Acuza politică de rebeliune împotriva autorităților imperiale, de propagandă pentru un rege diferit de împăratul roman, este ecoul acuzei făcute împotriva lui Isus însuși în *Evanghelia a treia* (*Lc* 23,2-4)⁷.

Cunoscând *Scrisoarea lui Paul către Tesaloniceni*, am vrea să avem mai multe detalii din partea autorului *Faptelor*, despre viața acelei comunități, ca și despre preocupările misionarilor într-un sabat și altul. Dar este momentul de amintit că interesul cărții se concentrează asupra răspândirii cuvântului în lume; Luca își îndreaptă, în consecință, atenția în principal asupra nașterii unei Biserici și asupra concluziei, adică asupra persecuției drept cauză a răspândirii cuvântului.

În unitatea literară prezentă există o finalitate apologetică: acuzele împotriva creștinismului ca forță periculoasă pentru stat sunt zădărnice deja de genul de mulțime care le inventează: populația josnică; din contră, creștinii sunt acuzați de crearea dezordinilor și de tulburări tocmai de cei care provoacă și organizează scandalurile însele! Plata unei simple cauțiuni echivalează cu o declarație de nevinovăție⁸.

Confruntarea cu *Scrisoarea către Tesaloniceni* este instructivă. Apare clar că între *Fapte* și această scrisoare nu este dependență. Nu lipsesc însă punctele comune: o Biserică ce se naște sub persecuție⁹, constituită prevalent din păgânocreștini (în conformitate cu *Fap* 17,4, chiar dacă însă Luca îndreaptă atenția mai mult asupra elementului iudaic). Unele pasaje ale scrisorii lasă să se presupună plecarea precipitată a apostolilor (*ITes* 2,17; 3,8-10).

De la Paul știm că el lucra în timpul săptămânii (*ITes* 2,9)¹⁰, că i-au fost trimise cel puțin de două ori ajutoare materiale de la Filipi (*Fil* 4,16): ținând cont de distanța dintre cele două orașe (150 km) și de timpul necesar pentru dus-întors, se poate deduce că șederea evanghelizatorilor la Tesalonic a durat câteva luni, și nu trei săptămâni, cum reiese din *Fapte*¹¹.

17,1. Expulzați din Filipi, Paul, Sila și Timotei (*ITes* 1,1) au plecat pe *via Egnatia*, au traversat Amfipolis și Apolonia pentru a ajunge, după 150 km, la Tesalonic¹².

⁶ Termenul *oikoumenē* e drag autorului: *Lc* 2,1; 4,5; *Fap* 24,5 (*Lc* 21,16; *Fap* 11,28; 17,31; 19,27).

⁷ Face parte din genul de acuze la care Luca ține să răspundă (intenție apologetică a *Faptelor*): *Fap* 16,20s; 18,13; 19,37 etc.

⁸ Vezi răspunsul paralel al lui Pilat în *Lc* 23,4.

⁹ Cf. *ITes* 1,6; 2,14ss; 3,2s. Se discută dacă, în *ITes* 2,14-16, Paul îi acuză pe iudeii (Roloff) sau pe păgânii (Haenchen) din Tesalonic; textul declară că tesalonicenii suferă din partea concitadinilor ca și creștinii palestinieni din cauza iudeilor; Paul continuă acuzând iudeii de obstacolarea predicării către păgâni: către păgânii din Tesalonic? Ar putea fi vorba de o plângere din experiența sa în general, fără referire la situația acelui oraș (Haenchen, 452).

¹⁰ Luca o știe (*Fap* 18,3; 20,34), dar nu consideră oportun să o spună acum, pentru a nu distra atenția cititorului de la esențial.

¹¹ Haenchen, 449. B. Rigaux ține cont și de existența responsabililor locali și de fama Bisericii, răspândită deja în toată Ahaia (*ITes* 1,7-9), și propune o ședere între două și trei luni (*Les Épîtres aux Thessaloniens*, Gabalda-Duculot, Paris-Gembloux 1956, 24s).

¹² *diodeuein* („a călători prin, a traversa”): și în *Lc* 8,1 în Noul Testament; verbul ales face să se presupună că misionarii nu au făcut apostolat în orașele traversate. Neobișnuit articolul în fața

Amfipolis, capitala primului district al Macedoniei, alături de Apolonia, constituiau etapele de înnoptare pentru cine călătorea de la Filipi la Tesalonic¹³. De ce misionarii nu se opresc în aceste orașe importante pentru a vesti evanghelia? Se pot avansa două ipoteze: fie din fidelitate față de strategia apostolică a lui Paul, care țintește centrele provinciale, fie pentru că exista acolo o sinagogă¹⁴.

Tesalonic¹⁵, oraș principal și capitală a provinciei romane a Macedoniei (făcea parte din al doilea district), cu sediul proconsulului din 146 d.C.¹⁶, se bucura de condiția de „oraș liber” (*civitas liberae condicionis*), cu administrare autonomă, guvernată de magistrați greci: *boulê* (consiliul orașului) având la conducere *politarchoi* (în număr de 5 sau 6 la Tesalonic) și *dêmos* (adunarea poporului). Situat la capătul golfului Terme, Tesalonic era un important centru politic, economic, cultural și religios. Cum scrie Luca, poate să fi fost o colonie iudaică având sinagogă, chiar dacă lipsesc mărturii arheologice și epigrafice cu privire la secolul I¹⁷.

17,2. Chiar dacă formularea¹⁸ apropie stilul lui Paul de cel al lui Isus, oricum, ea dă mărturie despre un comportament caracteristic lui Paul din *Fapte*: a merge în sinagogă din respect față de prioritatea Israelului și pentru a-i întâlni pe „temătorii de Dumnezeu”.

Și pentru trei sabaturi continuu¹⁹, Paul (Sila și Timotei nu sunt menționați) discută cu iudeii pe baza Scripturilor²⁰. Cele trei sabaturi reprezintă pentru Luca durata șederii evanghelizatorilor la Tesalonic?²¹

lui Amfipolis și Apolonia (BLASS, n. 261/2), articol care, de obicei, este permis unui nume geografic doar din motive speciale. După R. Riesner (*Frühzeit...*, cit., 262), venind în Europa, Paul avea deja în plan să meargă la Roma (*Rom* 1,13; 15,22-23). Devierea spre sud (Corint) ar putea corespunde programei din *Is* 66,19 LXX. Și pentru A. Suhl, Paul avea deja intenția de a merge la Roma, după Tesalonic, și a ajuns până în Illiria (cf. *Rom* 15,19) (*Paulus und seine Briefe*, cit., 92ss).

¹³ Călăre, o zi de călătorie de la un oraș la altul: de la Filipi la Amfipolis: 48 km; de la Amfipolis la Apolonia: 46 km; de la Apolonia la Tesalonic: 57 km. Apostolii, ca majoritatea celor care călătoreau în acele vremuri, mergeau probabil pe jos și ajungeau într-un timp dublu la Tesalonic (cca. o săptămână).

¹⁴ O sugerează adv. *hopou* care poate avea sens causal: „pentru că, deoarece”, deci: pentru că la Tesalonic (contrar cu Amfipolis și Apolonia) era o sinagogă (ZERWICK, *Analysis Philologica...*, *in loco*).

¹⁵ Vezi W. ELLIGER, *op. cit.*, 78ss; B. RIGAUX, *Les Epîtres aux Thessaloniens*, cit., 11ss.

¹⁶ Refondat în 315 î.C. de Casandru, care i-a dat numele soției sale, sora vitregă a lui Alexandru cel Mare, *Thessalonikê*.

¹⁷ Vezi R. RIESNER, *op. cit.*, 304ss; inscripția unei sinagogi samaritene (probabil, din secolul al IV-lea d.C.); unele nume ca Iason (*Iasôn* = *Iêsous*) și Aristarh (*Fap* 20,4; *Flm* 24) sunt de origine iudaică.

¹⁸ „Mersese după obiceiul său” în sinagogă, de sabbat: aceeași formulare în *Lc* 4,16, unde însă dispunerea cuvintelor e mai corectă; *ethein* („a avea obiceiul”) + dat. se citește doar în opera luciană (verbul apare și în *Mt* 27,15; *Mc* 10,1 în Noul Testament). A merge la sinagogă: *Fap* 13,5.14.44; 14,1; 16,13 etc.

¹⁹ *epi* în loc de simplul ac. pentru a exprima durata și frecvența în Luca: *Fap* 3,1; 4,5; 13,31; 16,18 etc.

²⁰ *dialogesthai* („a discuta”) e caracteristic *Faptelor* (de 10 ori) pentru a indica o predicare dezvoltată de Paul prin argumente (*Fap* 17,2.17; 18,4.19; 19,8.9; 20,7.9; 24,12.25); verbul apare și în *Mc* 9,34; *Evr* 12,5 și *Iuda* 9 în Noul Testament.

²¹ Răspunsurile sunt diferite: Luca redă doar începutul și sfârșitul activității în oraș (Roloff); „trei” are valoare simbolică (Riesner, *op. cit.*, 194; pentru discuție, vezi și 321s). Luca redă doar durata raportului cu sinagoga, fără să se oprească asupra timpului șederii succesive (cunoscându-l)? Vezi *Fap* 19,8.10.

17,3. Paul deschide către semnificația Scripturilor și argumentează aducând dovezi²² și demonstrând deci, pornind de la Scripturi, că era în planul lui Dumnezeu că Mesia trebuia să sufere și să învie²³. Scriptura dă mărturie despre mesianitatea lui Isus (cf. Fap 13,16-41).

Luca trece apoi la discursul direct, ceea ce dă „un caracter de mărturie personală” (Stählin) afirmației care îl identifică pe Mesia cu Isus, conținutul anunțului creștin²⁴.

Deci Luca sintetizează o argumentație pe care cititorul o cunoaște deja din discursurile precedente (Fap 2,22-36; 3,18; 8,32-35; 13,27.29).

17,4. Redactorul dă cont de rodul predicării lui Paul în sinagogă. Formularea, mai degrabă stereotipă, lasă să se creadă că acest rezultat nu se bazează atât pe informații locale precise, ci pe o stimă a autorului dobândită din experiența misionară a Bisericii: se lasă convingși²⁵ puțini iudei și mulți greci temători de Dumnezeu, adică simpatizanți ai iudaismului, frecventatori ai sinagogii²⁶ – între ei, Luca ține să menționeze femeile de rang înalt, fie pentru stima pe care o are pentru femeile din Biserică, fie pentru interesul față de personalitățile marcante (C.M. Martini)²⁷.

²² *dianoigein*: „a deschide” Scripturile = a arăta semnificația (ca în Lc 24,32); în Lc 24,45: a deschide inteligența pentru a înțelege Scripturile; în Fap 16,14: a deschide inima pentru a o face atentă la vestire;

paratithenai („a expune, a confrunta”): cu sensul de a aduce exemple ca probă (în altă parte, verbul semnifică a prezenta, a presta sau a servi la masă).

²³ *paschein* fără compl. e termen fix în tradiție pentru a indica moartea lui Isus prin pătimire: Lc 22,15; 24,26.46; Fap 1,3; 3,18; 1Pt 2,21.23; 3,18; 4,1 (și Mt 17,12); *anastênai* în forma intransitivă tradițională, ca în Fap 10,41 (a învia din morți: Fap 10,41; Lc 24,46).

Trecerea la discursul direct: Lc 5,14 dif. Mc; Fap 1,4; 14,22; 23,22; 25,5.

²⁴ *kataggellein*: „a vesti” mesajul creștin (Fap 4,2; 13,5.38; 15,36; 16,17.21 etc.; și Paul: 1Cor 2,1; 9,14; 11,26; Fil 1,17.18) (G. Schneider).

²⁵ *peithein* („a convinge”) face parte din vocabularul lucan (Fap: 17) și pune în evidență dimensiunea intelectuală de a primi mesajul creștin; *prosklêrousthai* („a atribui prin soartă, a fi adăugat”): un *passivum divinum*: „au fost dați de Dumnezeu ca aderenți”; verbul e un *hapax* în Biblie.

²⁶ *sebomenos* („adorator” = temător de Dumnezeu): Fap 13,43; 17,17; cf. 13,50; 16,14; 18,7 (termen echivalent: *phoboumenos*: Fap 10,2 etc.).

Lectura pasajului e incertă: textul occidental, ca și P74. A.33... , adaugă un *kai* între *seboumenôn* și *Ellênôn* și deci disting între temătorii de Dumnezeu și greci.

1Tes confirmă că majoritatea membrilor comunității creștine proveneau din păgânism, dar așa cum observă pe bună dreptate, Paul nu face referire la temătorii de Dumnezeu, ci la convertiții din idolatrie (1Tes 1,9); ar putea să nu fie cazual că, în 1Tes, Paul nu citează niciodată Vechiul Testament.

²⁷ Vezi Fap 17,12, cf. 13,50; litota (*ouk oligai*: „nu puține”) e caracteristică stilului lui Luca: Fap 1,5 etc.;

gynaikôn ton prôtôn ar putea să se traducă și: „neveste de personalități importante (ale orașului)”; de preferat: „femei importante, adică de rang înalt”: un substantiv fără articol urmat de adjectivul cu articol face parte din proprietatea limbii eleniste (Zerwick, n. 192).

Convertirea acestor femei e cea care a provocat persecuția iudeilor, care pierd influența și un sprijin economic? (Rolloff și R. Pesch sunt de această părere).

17,5. Începe relatarea incidentului lui Iason. Descrierea agitației populare răspunde în același timp uzanțelor epocii în orașele eleniste, dar și perspectivei lucane a cărții: scandaluri populare provocate de interesele unora pentru a obține un anumit rezultat nu erau imposibile²⁸. Descrierea e, totodată, tendențioasă în optica lucană: iudeii, mișcați de invidie²⁹, urzesc împotriva misionarilor o agitație a lumii josnice care se repercutează asupra întregului oraș (*Fap* 13,50; 14,2.9); prezentare puternic negativă care orientează judecata cititorului asupra valorii acuzelor îndreptate împotriva lui Paul și a însoțitorilor³⁰. Sunt tensiuni care fac să se creadă că Luca a modificat o tradiție: o agitație provocată de josnici în tot orașul devine o acțiune juridică dusă înaintea adunării poporului³¹; cine e subiectul propoziției „au dus în fața adunării”: iudeii sau masa în agitație?

Iason nu este prezentat: probabil un iudeu convertit (Luca nu o spune explicit), la care se cazează misionarii; și probabil și patron³².

17,6. Grupul scandalagiilor îi găsește adunați în casa sa doar pe Iason și alți creștini. Unde sunt apostolii? Informația absenței lor e curioasă în context; se explică mai bine dacă misionarii sunt deja plecați atunci când izbucnește dezordinea, dacă legătura dintre Paul și incidentul lui Iason, prin urmare, provine de la redactor.

Altă tensiune narativă: Iason nu mai e condus înaintea adunării poporului, ci înaintea politarhilor (autorităților)³³, magistrați, nu romani, ai orașului, care erau în fruntea Consiliului, nu a adunării poporului³⁴.

O primă acuză, puțin adaptată situației prezente (adică la Iason și la comunitatea abia născută), e aceea de a răsturna lumea³⁵: creștinismul pune în pericol

²⁸ Cf. R. RIESNER, *op. cit.*, 314, nota 106; cf. *Fap* 19,23ss.

²⁹ *zélōsantes* („zeleși, invidioși”), ca în *Fap* 5,17; 13,45; Riesner se gândește la zeloți printre iudeii locului (p. 313); Luca, nu!

³⁰ *agoraiôn andres* („oamenii din agoră”): are semnificația negativă de agitatori din piață (PLATON, *Protagoras*, 347c), calificați ca „râi” (*ponêrous*); *ochlopoiein* („a provoca un tumult popular”) e un *hapax* în literatura greacă; *thorybein* („a perturba”), ca în *Fap* 20,10 (substantivul în *Fap* 20,1; 21,34; 24,18).

³¹ *proagein eis ton demon* e un termen tehnic juridic: „a duce în fața adunării poporului”; pentru Luca, *dêmos* devine sinonim cu *ochlos* și deci: a târi în fața demonstranților în afara casei (Haenchen).

³² Improbabilă identificarea sa cu Iason din *Rom* 16,21.

³³ Termenul *politarchês*, practic absent în literatura antică, se găsește, totodată, în numeroase inscripții (30 doar în Tesalonic și împrejur), mai ales în Macedonia.

³⁴ Dacă pentru redactor *dêmos* (adunarea poporului) e sinonim cu *ochlos* (popor), putem să ne imaginăm că Iason și frații au fost târați de mulțime în fața magistraților; comportament puțin probabil din partea agitatorilor, care, în mod normal, preferă dreptatea sumară. Trebuie presupus că redactorul suprapune tradiția cu propriul punct de vedere;

syrein („a târi”) e un *hapax* în opera lucană.

³⁵ *anastatoun* („a revoluționa, a răsturna”) se citește și în *Fap* 21,38 și *Gal* 5,12 în Noul Testament. Corespunde latinului *tumultuare* utilizat de Suetoniu pentru a descrie dezordinile provocate de iudeii din Roma din cauza unui anume Crestus (*Claud.* 25,4);

oikoumenê: pământul locuit, devine sinonim cu Imperiul Roman, în acel timp.

Pentru acuză, vezi și *Fap* 24,5;

enthade pareisin („sunt aici!”): Johnson citește o „panică patriotică” de tipul „vin turcii!”.

ordinea publică. Iason și creștinii sunt complici ai misiunilor și acuzele împotriva acestora din urmă sunt valabile pentru ei.

17,7. Cea de-a doua acuză e mai precisă și politică: Iason și frații, în realitate toți creștinii³⁶, sunt acuzați de răzvrătire împotriva decretelor Cezarului. La care decrete se referă Luca? La cele care privesc ofensarea legii publice (*crimen maiestatis*)? Sau la cele care privesc loialitatea și venerația datorate împăratului și pe care magistrații trebuie să le ceară supușilor?³⁷

Oricum, acuza de dezordini publice și de rebeliune contra statului sintetizează bine neînțelegerea pe care o provoca vestirea evangheliei în Imperiul Roman³⁸. Proclamarea lui Isus ca Mesia și Domn putea ușor să nască acuze de genul acesta. Conflictul adevărat al statului contra creștinilor trebuie să vină de acum.

Apare intenția apologetică a lui Luca: cei care alimentează dezordini sunt acuzatorii, nu creștinii.

17,8-9. Reacția autorităților (politarhi) și a mulțimii³⁹ e comprehensibilă: orașul putea fi acuzat la Roma de propagandă antiromană și să piardă privilegiile de „oraș liber”⁴⁰.

Iason și ceilalți creștini sunt eliberați în urma plății unei cauțiuni⁴¹. Aceasta din urmă a fost cerută pentru că i-a găzduit pe apostoli? Așa crede Luca. Această cauțiune comportă și angajarea de a nu mai primi deloc misionari (1Tes 2,18?) și deci garanția de a evita orice dezordine ulterioară.

La Filipi, pedeapsa contra apostolilor era ușor ilegală și injustă; la Tesalonic, sancțiunea demonstra inconsistența acuzelor politice aduse contra creștinismului.

Pentru Luca, istoria are sfârșit fericit; nu la fel, după Paul (1Tes 2,14).

Bereea: Fap 17,10-15

¹⁰ Atunci frații i-au trimis, îndată, în timpul nopții, pe Paul și pe Sila la Bereea. Când au ajuns acolo, au intrat în sinagoga iudeilor. ¹¹ Aceștia erau mai binevoitori decât cei din Tesalonic. Ei au primit cuvântul cu toată bunăvoința. În fiecare zi cercetau Scripturile ca să vadă dacă lucrurile sunt așa. ¹² Așadar, mulți dintre ei au crezut, la fel și

³⁶ *houtoi pantes* („toți aceștia”) are caracter general;

hypodechesthai („a găzdui”), ca în Lc 10,38; 19,6 și Iac 2,25 în Noul Testament.

³⁷ O aluzie la *Leges Juliae de maiestate* (născute sub Cezar) pare improbabilă; nicio legătură cu decretul lui Claudiu contra iudeilor din Alexandria, „agitatori ai acelei plăgi bine cunoscute care infectează lumea” (*Pap. London*, 1912, 96ss). Expresia *dogma... Kaisaros*: Lc 2,1; IOSIF FLAVIU, *Bell.* 1,393.

³⁸ Acuza din v. 7 e considerată redacțională de Weiser (p. 445), tradițională de Schille (pentru că ea e adecvată pentru Iason și pentru comunitate și pentru că Luca nu numește niciodată împăratul *basileus*, adică rege, ci Cezar); *basileus* e titlul atribuit în Orient împăratului roman (cf. In 19,15; 1Pt 2,13.17); vezi și G. SCHNEIDER II, 225, nota 38.

³⁹ Menționarea mulțimii (*ochlos*) e în tensiune cu verbul *ochlopoiein* („a provoca un tumult popular”) din v. 5; cu *ochlos*, Luca se gândește probabil la cetățenii prezenți în *agoră*; *tarassein* („a perturba, a răscoli, a agita”, mai degrabă decât „a excita”).

⁴⁰ Tesalonic a făcut experiența sub Tiberiu, care a privat-o de sediul guvernului (recăpătat în 44 sub Claudiu) (RIESNER, *op. cit.*, 317).

⁴¹ *lambanein to hikanon* corespunde latinului *satis accipere*.

dintre greci: multe femei de seamă și unii bărbați. ¹³ Dar când au aflat iudeii din Tesalonic că Paul a vestit cuvântul lui Dumnezeu și în Bereea, au venit și aici să răzvrătească și să tulbure mulțimile. ¹⁴ Atunci frații l-au trimis îndată pe Paul până la mare, iar Sila și Timotei au rămas acolo. ¹⁵ Cei care l-au însoțit pe Paul l-au dus până la Atena și, primind poruncă pentru Sila și Timotei ca să meargă la el cât mai repede, au ieșit.

Paul, Sila și Timotei ajung la Bereea (azi, Verria), la circa 70 km de Tesalonic, puțin „în afara drumului”⁴². După Pela, apostolii au părăsit via Egnatia pentru a se îndrepta spre sud. Nu se cunoaște motivul.

Bereea e un oraș important al celui de-al treilea district al provinciei Macedonia, sediu al Consiliului (*koinon*) provinciei (Tesalonic, ca „oraș liber”, nu depindea de acesta) și, pentru aceasta, centru politico-religios al cultului imperial. Bereea purta titlul de „oraș-mamă divin”. Nu se știe nimic despre existența unei sinagogi⁴³.

Unitatea literară (vv. 10-15) e o construcție schematică paralelă a unității precedente și mai concisă; Luca presupune din partea cititorului cunoașterea relatării din Tesalonic. Suntem, probabil, în fața unei compoziții redacționale⁴⁴ elaborate pe baza a puține informații: itinerarul și, poate, ecoul deplasărilor colaboratorilor lui Paul⁴⁵.

Dar după Paul (1Tes 3,1-2), Sila și Timotei l-au însoțit pe Apostol la Atena și de la Atena el l-a trimis pe Timotei la Tesalonic, păstrându-l cu sine pe Sila. Pentru Luca (*Fap* 17,14), Paul merge singur la Atena, lăsându-i pe Sila și Timotei la Bereea; apoi, ei îl întâlnesc la Corint (*Fap* 18,5). Luca simplifică informații pentru a nu distra cititorul de la esențial (Conzelmann, Haenchen) sau pentru a-i lăsa doar lui Paul onoarea de a intra în orașul-lumină?⁴⁶

17,10. Fuga apostolilor, noaptea, cu ajutorul comunității, amintește de cea a lui Paul de la Damasc (*Fap* 9,25)⁴⁷. Sosirea la Bereea coincide cu intrarea lor în sinagogă: face parte din aceeași schemă luncană⁴⁸. Existența unei sinagogi la Bereea e dubitabilă.

⁴² Cicero scrie: *oppidum devium* (*In Vison.* 36,89).

⁴³ Prezența unei comunități iudaice e atestată la sfârșitul Imperiului Roman (două inscripții funerare) (R. RIESNER, *op. cit.*, 319, nota 138).

⁴⁴ Vezi, pentru detalii ulterioare, WEISER II, 445s; LÜDEMANN, 193.195s (și comentariul meu).

⁴⁵ A. SUHL, *op. cit.*, 94s, neagă orice istoricitate a acestei relatări. Paul de la Tesalonic ar fi continuat pe *via Egnatia* până în Iliria pentru a ajunge la Roma; a fost împiedicat de decretul lui Claudiu (*Fap* 18,2); atunci s-ar fi îndreptat de-a lungul coastei occidentale spre Atena (cf. *Rom* 15,19.23). Teza e primită favorabil de Zmijewski și criticată de Roloff: dacă Luca ar fi știut despre această deplasare a lui Paul spre Adriatică, ar fi spus despre aceasta, pentru că e conformă intenției sale (și Riesner, 319). *Fap* 19,4 (Sopatros) confirmă că la Bereea exista o comunitate creștină.

⁴⁶ Zmijewski (p. 629), care reia explicația lui Schille: Luca vrea să rezerve succesul doar pentru Paul: dar se poate vorbi de succes la Atena?!

⁴⁷ Tema fugii apostolilor din cauza persecuției: *Fap* 9,25; 9,30; 13,50s; 14,20; *dia nyktos* („prin noapte”): *Fap* 5,19; 16,9; sens normal: „în timpul nopții, toată noaptea”; *ekpempsein* („a trimite, a face să plece”): și în *Fap* 13,4 în Noul Testament.

⁴⁸ *paraginesthai* („a ajunge”), verb folosit într-un context asemănător (adică în raport cu intrarea în sinagogă) în *Fap* 13,14;

apê(i)esan imperf. cu valoare de aor., a lui *apienai*: merseseră, cum era obiceiul, în sinagogă (ZERWICK, n. 133); e un *hapax* în Noul Testament.

De ce Bereea? Pentru a căuta refugiu într-un oraș în afara drumului? Pentru a nu se îndepărta prea mult de Tesalonic, unde intenționează să se întoarcă (cf. 1Tes 2,18)?

17,11. Variație pe tema primirii anunțului creștin la iudei; Luca subliniază acum reacția pozitivă, în contrast cu comportamentul iudeilor din Tesalonic. Iudeii din Bereea sunt mai deschiși⁴⁹, primesc cu toată disponibilitatea⁵⁰. Și „în orice zi”⁵¹, deci nu doar de sabbat (sau luna, joia: zile de sinagogă), cercetează Scripturile pentru a găsi confirmarea la ceea ce le-a fost vestit⁵².

Este un vârf apologetic: un examen atent și deschis al Scripturilor nu poate să nu dea dreptate proclamării creștine și să confirme cât de justă este această proclamare⁵³.

17,12. Și succesul predicării e mai remarcabil decât la Tesalonic⁵⁴. Luca subliniază prezența femeilor de rang înalt, importanța elementului feminin în comunitățile creștine.

Legătura cu v. 11 arată că pentru o credință completă e necesară o decizie responsabilă (care include o confruntare critică)⁵⁵.

Existența unei comunități creștine la Bereea e confirmată de numele de Sopatros (Fap 20,4), unicul credincios cunoscut al orașului; el a participat la călătoria colectei.

17,13. Nu iudeii din Bereea, ci cei din Tesalonic provoacă o persecuție⁵⁶. Iudeii neconvertiți din Bereea (care se află sub jurisdicția Tesalonicului), probabil, au avertizat sinagoga aceluia oraș?⁵⁷ E dificil însă să se facă deducții istorice, dat fiind

⁴⁹ *eu-genesteros*, comparativul lui *eu-genês*: lit. „născut bine”, deci „nobil”; în acest text: „mai deschiși”.

⁵⁰ *meta pasês prothymias* („cu toată dispoziția = cu o optimă dispoziție, bunăvoință”). Expresia se întâlnește în inscripții (Bauer, WZNT sub *prothymia*); *ho logos*, sinonim cu mesajul creștin: Fap 4,4; 8,4; 10,44; 16,6 etc.; „a primi cuvântul”; Lc 8,13 dif. Mc 4,16; Fap 2,41; 8,14; 11,1 (G. Schreiber); *prothymia* e un *hapax* în opera lukană și se întâlnește încă de 4 ori în 2Cor în Noul Testament.

⁵¹ *kath'hêmeran* (sens distributiv), frecvent în Luca: Lc: 5; Fap: 7 (Mt: 1; Mc: 1; In: 0).

⁵² Unele mss. ale textului occidental completează: „cum vestea Paul”;

ei echoi tauta houtôs („dacă așa stau lucrurile”); *echoi* e un optativ (în discursul indirect): folosit doar de Luca în Noul Testament (vezi B. CORSANI, *Guida allo studio del greco del Nuovo Testamento*, Società Biblica Britannica e Forestiera, Roma 19942, 367s).

⁵³ Recurgerea la Scripturi e o temă importantă în opera lukană și arată exigența unei primiri inteligente, fondate, a proclamării evanghelice (vezi pentru texte, J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 248). Luca se gândește la problema lui Teofil pentru care scrie?

⁵⁴ Nu doar „unii” (*tines*: v. 4), ci „mulți” (*polloi*). V. 12 modifică v. 4; e introdus cu *men oun*, frecvent în Fapte (Fap 1,6; 2,41; 5,41 etc.); litota „nu puțini”, ca în v. 4. Textul occidental construiește fraza diferit și pune mai puțin în lumină importanța femeilor: „unii dintre ei au crezut, alții însă nu au crezut și, dintre greci și din cei importanți, nu puțini bărbați și femei demne crezură”.

⁵⁵ WEISER II, 451.

⁵⁶ *apo*: pentru a indica apartenența la un oraș (ca în Fap 2,5; 6,9; 10,2b); *saleuein* („a agita”: sens larg, ca în Fap 2,25); *tarassein tous ochlous* („a mișca mulțimile”: omis de P45), ca în v. 8; „a vesti (*kataggellein*) cuvântul lui Dumnezeu”: Fap 13,5; 15,36; 17,13; *kataggellein* face parte din vocabularul misionar; în Noul Testament apare doar în Fapte (11 ori) și în Paul (7 ori);

hakei = *kai ekei* („și acolo”), dacă se referă la *saleuein*; *ekeise* („acolo”), dacă se referă la verbul *êlthon* (Zerwick, *Analysis Phil*).

⁵⁷ O inscripție găsită la Sthoi, aproape de Tesalonic, informează despre existența unui „patriarh” care avea drepturi asupra tuturor sinagogilor din Macedonia (Elliger, *op. cit.*, 92).

faptul că, probabil, Luca autorul construiește versetul cu elemente reluate din *Fap* 14,19; 17,5.8.

17,14. Prevenind persecuția, „frații” fac ca Paul să plece din timp. Sila și Timotei, numiți pentru prima oară după profilul din *Fap* 16,1ss, rămân la Bereea: pericolul îl privește doar pe Paul?

Potrivit textului, Paul și însoțitorii ajung la mare⁵⁸, lăsând cititorul să presupună că apostolul ajunsese la Atena pe mare. Bereea, de fapt, nu e la mare; Paul a trebuit să ajungă la portul din Pydna (sau din Dium). De la Bereea la Atena sunt circa 300 km în linie dreaptă.

Dacă autorul menționează șederea lui Sila și Timotei la Bereea, înseamnă că el știe ceva despre deplasările însoțitorilor apostolului, dar ceea ce scrie nu corespunde informației lui Paul de a-l fi luat pe Timotei cu sine până la Atena și de a-l fi trimis la Tesalonic abia după aceea (*1Tes* 3,1-2)⁵⁹.

17,15. Paul e însoțit până la Atena⁶⁰: de ce o asemenea escortă pentru o călătorie de mai mult de 300 km? Aveau cunoscuți la Atena care puteau să-l găzduiască pe apostol (Haenchen, Schmithals)? Dar era de ajuns pentru aceasta o scrisoare de recomandare.

Mai mult, Sila și Timotei rămân la Bereea: pentru a întări credința nou-convertiților? Și de ce Paul îi vrea urgent⁶¹ lângă el? De fapt, îl vor întâlni abia la Corint (*Fap* 18,5, cf. *1Tes* 3,6). Probabil nu sunt motive: e un cadru literar pe drumul care poartă apostolul de la Bereea la Atena.

5. Paul la Atena: *Fap* 17,16-34

Preliminariile discursului: Fap 17,16-21

¹⁶ În timp ce Paul îi aștepta în Atena, i s-a umplut sufletul de indignare văzând că cetatea era plină de idoli. ¹⁷ Discuta în sinagogă cu iudeii și cu adoratorii [lui Dumnezeu], iar în piață, în fiecare zi, cu aceia pe care îi întâlnea. ¹⁸ Chiar și unii dintre filosofi epicurieni și stoici conversau cu el și i-au zis: „Ce vrea să spună vorbărețul acesta?”

⁵⁸ *heôs* + prep. („în direcția”) se găsește doar în *Lc* 24,50; *Fap* 17,14; 21,5; 26,11 în Noul Testament;

ex-apo-stellein („a face să plece de la”): de 11 ori în opera lucană; încă de 2 ori în *Gal*, în Noul Testament.

Diverse mss. (mai ales minuscule) citesc *hôs* (în loc de *heôs*): „ca și cum ar fi plecat spre mare” (cu intenția de a face să se piardă urmele pentru eventualii persecutori). Textul occidental (în v. 15) scrie în schimb: „trecu (doar) prin Tesalia, pentru că a fost împiedicat să le vestească cuvântul”: Paul ar fi acostat la mare fără să se oprească să predice, până la sosirea la Atena.

⁵⁹ Pentru I.H. Marshall, Martini și alții, Sila și Timotei au rămas la Bereea, apoi l-au ajuns pe Paul la Atena și, de acolo, Paul l-ar fi trimis pe Timotei la Tesalonic (și, probabil, pe Sila la Filipi); ei, în sfârșit, au ajuns din nou la Corint (*Fap* 18,5): tendință la concordare? Pentru R. Pesch, doar Sila a rămas la Bereea.

⁶⁰ *hoi kathistanontes*: însoțitorii (de la verbul *kathistanai*: a pune, a dispune).

⁶¹ *hôs tachista* (superlativul lui *tachys*): „pe curând”.

exê(i)esan imperf. (cu valoare de aor.) al lui *ex-ienai* („a se întoarce”); verbul se întâlnește doar în *Fap* 13,42; 17,15; 20,7; 27,43 în Noul Testament.

Alții: „Pare să fie un predicator al zeităților străine, pentru că predică despre Isus și înviere”.¹⁹ L-au luat cu ei și l-au dus la Areopag și i-au spus: „Am putea ști și noi care este această învățătură nouă despre care vorbești?”²⁰ Căci ne aduci la auz lucruri străine. Am vrea deci să știm ce înseamnă acestea”.²¹ De fapt, toți atenienii și străinii care locuiau acolo nu-și petreceau timpul cu nimic altceva decât vorbind sau ascultând ceva nou.

Vv. 16-21 constituie o introducere redacțională evidentă, menită să creeze atmosfera și să pregătească pentru discursul adevărat.

Indignarea contra numeroaselor divinități va fi reluată în discurs sub formă de învățătură contra politeismului; prezența filosofilor e motivată de elemente în acest sens (despre revelația naturală, citarea filosofului stoic Arat), reacția de scepticism (vv. 18s) pregătește finalul (refuzul învierii).

Luca a acumulat teme ateniene foarte cunoscute în lumea elenistă, rezumate de Haenchen:

- temple multe și imagini de divinități;
- pietatea specială a atenienilor;
- școlile filosofice;
- Areopagul;
- dialogurile lui Socrate în piața publică;
- introducerea a noi divinități;
- curiozitatea proverbială a atenienilor.

Luca, probabil, a știut doar (din itinerar?) că Paul a fost la Atena. Aceasta e confirmată de apostolul însuși, care menționează șederea în *1Tes* 3,1; dar Paul nu amintește niciodată în scrisorile sale de această ședere. Weiser⁶² conchide pe bună dreptate că Atena nu constituia pentru apostol un punct culminant al activității sale de evanghelizator. Dar va fi pentru Luca. Atena, capitala *simbolică* a culturii, e o etapă importantă în răspândirea evangheliei: este întâlnirea cu lumea culturii. Nu întâmplător, Luca îl face pe Paul să vorbească în faimosul Areopag, în fața elitei ateniene, filosofilor care aparțineau celor mai cunoscute două școli: epicuriei și stoici.

17,16. Versetul face trecerea și îl arată pe Paul singur⁶³, în așteptarea lui Timotei și Sila.

Reacția apostolului în fața numeroaselor statui de divinități e tipic iudeo-creștină: dezgustul biblic contra cultului idolilor⁶⁴, nu admirația în fața operelor de artă. Observația pregătește discursul (vv. 23.29).

⁶² WEISER II, 457.

⁶³ Vezi *1Tes* 3,1-2: „am decis să rămânem *singuri* la Atena”: probabil, e vorba de Paul și Sila, dat fiind că Timotei a fost trimis la Tesalonic;

ekdechomenou: gen. absolut (*ekdechesthai*: „a aștepta”), un *hapax* în opera lucană.

⁶⁴ *paroxynesthai* („a se inflama”, cf. *paroxism*); și în *1Cor* 13,5 în Noul Testament (substantivul apare în *Fap* 15,39); *to pneuma autou*: „duhul său”, în loc de *ipse* (cf. *Fap* 7,59; 19,21; 20,10);

kateidôlos: prefixul *kata* dă ideea de abundență („plin de”); *hapax* în Biblie și în literatură, în general, înainte de Luca.

Pe timpul lui Paul, Atena era un „orășel de provincie”⁶⁵, depășit politic și economic de Corint, capitala Ahaiei; era recunoscut de Roma drept *civitas libera et foederata*. Pentru trecutul său prestigios, Atena rămânea un oraș intelectual și artistic, frecventat de turiști și studenți, depășit totodată și ca centru cultural de orașe ca Alexandria, Antiohia, mai ales Roma și chiar de Tars⁶⁶. În secolul I, Atena era în fază de declin, abandonat și de împărații romani până la Adrian, care, cu ajutorul lui Irod Aticul, a făcut din el un centru prestigios.

Oricum, pentru Luca, ca pentru mulți, Atena rămâne un simbol și el ține să îngrijească literar impactul creștinismului cu lumea culturii păgâne⁶⁷.

La Atena existau numeroase temple și statui⁶⁸ și atenienii „sunt, după spusele tuturor, cei mai religioși dintre greci”⁶⁹.

17,17. Luca lasă să se înțeleagă că așteptarea era lungă și îi dădea lui Paul timpul pentru predicare⁷⁰.

Fidel schemei lucane, apostolul se adresează iudeilor și temătorilor de Dumnezeu prezenți în sinagogă (cf. *Fap* 17,4)⁷¹, dar în același timp – caracteristica e originală în *Fapte* – discută și în *agoră*⁷² cu trecătorii⁷³. E unica dată când Luca îl face explicit pe Paul să predice în piața publică, asemenea unui filosof ambulant; se recunoaște aluzia la discuțiile publice ale lui Socrate⁷⁴.

E dificil de evaluat veridicitatea istorică a acestor informații: exista o comunitate iudaică la Atena⁷⁵ și Paul a mers, probabil, în sinagoga lor. O predică în *agoră* de la sine nu e neobișnuită (porticurile erau locuri de discuție), dar amintește prea mult de tradiția despre Socrate.

Totodată, iudeii nu mai sunt menționați în continuare (la Atena) și Luca, în *Fapte*, vorbește de o predicare a lui Paul în *agoră* doar cu această ocazie.

⁶⁵ W. ELLIGER, *op. cit.*, 117; nu depășea 5.000 de locuitori liberi (în secolul al V-lea î.C. număra circa 170.000 de locuitori); H.-J. KLAUCK, *op. cit.*, 89s.

⁶⁶ STRABON, *Geogr.* 14,5,13. Nu sunt artiști, filosofi sau retori faimoși în secolul I la Atena.

⁶⁷ Conzelmann definește Atena: „muzeul culturii clasice pentru lumea elenistă” (*The Address of Paul on the Areopagus*, în L.E. KECK – J.L. MARTYN eds, *Studies in Luke-Acts*, Abingdon, Nashville 1966, 218).

⁶⁸ Vezi TITUS LIVIUS, *Hist.* 45,27.

⁶⁹ IOSIF FLAVIU, *Contra Ap.* II, 130.

⁷⁰ Vezi verbul *dialogesthai* („a discuta”, la imperf.) și expresia *kata pasan hēmeran* („fiecare zi”: *kata* are sens distributiv, ca în *Fap* 2,46.47; 3,2; 16,5; 19,9; s-ar putea traduce: „în fiecare moment al zilei”). Scena e introdusă cu frecventul *men oun* (*Fap* 1,18; 2,41; 3,41; 8,4.25 etc.).

⁷¹ *Sebomenos*: *Fap* 10,2.

⁷² Agora Atenei, înconjurată de porticuri din perioada elenistă, e situată la nord de Areopag. Pentru o descriere detaliată, vezi ELLIGER, *op. cit.*, 158ss.

⁷³ Deci Luca rupe schema obișnuită (mai întâi iudeii și apoi păgânii); se poate interpreta și că sâmbăta Paul predica în sinagogă, iar în celelalte zile ale săptămânii în agora; *paratyghanein*: „a fi prezent din întâmplare”; ca part.: „primul venit, cine se nimerește”; un *hapax* în Biblie.

⁷⁴ Vezi alegerea verbului *dialogesthai* („a discuta”; în Luca însă, înseamnă „a predica”: *Fap* 17,2; 18,4; 19,8s etc.); vezi PLATON, *Apol.* 19d (H.-J. KLAUCK, *op. cit.*, 91).

⁷⁵ Dau mărturie inscripțiile (J. TAYLOR, *op. cit.*, 284) și Plutarh, *Quaestiones conviviales*, IV, 6,1 (R. PESCH II, *in loco*).

Paul istoric, deși confirmă o ședere la Atena, nu va aminti niciodată activitatea sa în acest loc.

17,18. Intră în scenă și reprezentanții celor mai în vogă curente filosofice din secolul I⁷⁶, născute amândouă la Atena la sfârșitul secolului al IV-lea î.C.: epicuriei și stoicii⁷⁷. Încep să discute cu Paul⁷⁸.

Luca pregătește contextul discursului. „Confruntarea celor două școli servește doar pentru a crea un *milieu*”⁷⁹.

Autorul rezumă acuzele pe care, indubitabil, creștinii le-au simțit aduse de ambiencele culturale eleniste incredule cu privire la credința în învierea lui Isus. Anunțul învierii lui Isus în discursul care urmează va fi, de fapt, piatra de poticnire.

Paul e tratat ca „semănător de bârfe”⁸⁰: unul care adună gândurile altuia și le redă prin discursuri inutile (s-ar putea traduce și: „papagal” sau șarlatan).

Alții îl consideră pe Paul un propagandist al divinităților străine, orientale⁸¹.

E discutabil dacă Luca voia ca Isus și Învierea (*Anastasis*) să fie înțelese ca un cuplu de divinități; finalul discursului care atinge tema învierii nu o sugerează (confuzia cu o zeiță *Anastasis* nu e posibilă).

E, în schimb, sigură aluzia din nou la Socrate și, mai precis, la acuza împotriva lui de a introduce în oraș divinități străine⁸².

⁷⁶ Seneca informează pentru epoca sa (primul secol): „Multe școli filosofice dispar din lipsă de succesori: Academicienii, fie cei vechi, fie cei noi, nu au lăsat niciun conducător; cine va duce mai departe învățăturile lui Piron? Faimoasa școală pitagorică, văzută rău de mulțime, nu găsește un maestru; recenta școală a Sextilor, de spirit roman, după ce a apărut cu un mare elan, s-a stins când era încă la început” (*Quaest. nat.* VII, 32,2). Neoplatonismul se naște abia în secolul al II-lea.

⁷⁷ Școala lui Epicur (341-270 î.C.) se naște în 307-306 la Atena; promovează o credință materialistă care neagă orice transcendență; căutarea fericirii (psihice) într-un efort de asceză: absența durerii corporale (*aponia*) și a oricărei tulburări a sufletului (*ataraxia*). Cipriotul Zenon (332-262 î.C.) e fondatorul stoicismului (învăța sub *stoa poikile*, porticul pictat); doctrina panteistă; omul e scânteia focului universal; legea sa: a trăi după natură. În secolul I predomină un stoicism moralizant care invită la un comportament nobil, în special la iubirea față de toți.

⁷⁸ *symbollein* („a pune împreună” = simbol; a conversa, a schimba cuvinte; ar putea avea sens negativ de „a discuta”). Verbul se întâlnește doar în *Lc*: 2 și în *Fap*: 4 în Noul Testament.

⁷⁹ CONZELMANN, *in loco*.

⁸⁰ Construcție cu optativul *potentialis*: *ti an theloi... legein* („ce vrea să spună...”) (ZERWICK, n. 356; BLASS, n. 385/1; B. CORSANI, *Guida allo studio del Greco del Nuovo Testamento*, Roma 1942, 368); vezi și *Lc* 1,62; 6,11; *Fap* 5,24; 8,31; 26,29;

houtos după *spermologos* are valoare depreciativă (BLASS, n. 290/6);

spermologos (*hapax* în Biblie), termen depreciativ care folosește imaginea păsării care culege frumuturi ici-colo, pentru a o aplica strângătorilor de resturi din piețe și apoi celor care iau fragmente de idei din dreapta și din stânga și le răspândesc.

⁸¹ Nu e bine să fie referită prima acuză epicuriei și cea de-a doua stoicilor; construcția *tines... hoi de...* e nedeterminată („unii... alții”; și nu „primii... și ceilalți”). Luca nu se interesează de gândurile specifice diferitelor școli, ci rămâne în general.

⁸² XENOFONT, *Memorabilia* 1,1,1; Platon, *Apol.* 24b-c: „Socrate e vinovat, întrucât... nu crede în zeii în care crede orașul, ci în divinități diverse și noi”. Vezi alegerea termenului *daimonion* cu sensul de „divinitate” și care, obișnuit, în Luca, înseamnă „demon”; doar aici, în Noul Testament, *daimonia* nu are sens peiorativ (Elliger, *op. cit.*, 139). Substantivul *kataggeleus* („predicator”) e un *hapax* în Biblie, în timp ce verbul e frecvent în *Fapte* (11 ori) și în Paul (7 ori).

17,19-20. Lipsește încă un loc adaptat pentru discurs; Luca are grijă: Paul e condus la Areopag⁸³.

În teorie, prep. *epi* + ac. poate avea sensul de „pe”: în acest caz, Luca se gândește la o colină sau „în fața”: în acest caz, e vorba de Consiliul orașului, care avea numele de „Areopag” și care avea sediul ori pe colina omonimă, ori, mai probabil, sub *Stoa Basileios* (porticul regal), la nord-vest de *agoră*⁸⁴.

Oricum, fiind vorba de un *topos* literar⁸⁵, Luca nu își pune problema; îl interesează să poată spune că mesajul creștin a fost vestit la Areopag, nume faimos în toată lumea antică⁸⁶.

Altă întrebare: scena e văzută de autor ca un proces contra lui Paul, sau ca un fel de „cercetare preliminară informală”⁸⁷, unde apostolul este acuzat sau cel puțin cercetat, sau ca o simplă discuție între filosofi?⁸⁸

Luca îi prezintă cititorului o scenă ideală: Paul expune credința creștină de sus, din Areopag, tuturor celor prezenți, filosofi, membri ai Consiliului și alți locuitori ai Atenei⁸⁹.

17,21. Naratorul se adresează cititorului⁹⁰ cu o observație care e o adăugire la coloritul local⁹¹: curiozitatea proverbială a atenienilor⁹². Observația nu vrea să

⁸³ *Areios pagos* = colina lui Ares (Ares = zeul războiului), colină la nord-vest de Acropole și la sud de *agoră* (vezi Elliger, *op. cit.*, 173ss). Textul occidental începe: „Câteva zile după...”.

⁸⁴ În favoarea ideii că Paul e condus în fața Consiliului, se aduc: expresia „în mijlocul Areopagului” din v. 22; menționarea unui membru al Consiliului în v. 34; și observațiile lui R. Pesch (II, 135): Luca nu folosește *epi* + ac. pentru deplasări spre un loc, ci *heōs* sau *eis*; și nu se folosește de verbul *agein* pentru a indica acțiunea de a conduce pe o colină sau de pe un munte, ci *anagein* (*Lc* 4,5 dif. *Mt* 4,8; *Fap* 9,39; 16,34).

⁸⁵ G. SCHNEIDER II, 237, nota 53.

⁸⁶ La Areopag ca și Consiliu (aristocrația conservatoare) au fost recunoscute din nou puterile politice ale romanilor și deci se află într-o poziție superioară celei a adunării poporului. „Atheniensium rem publicam Consilio regi... Areopagi” (CICERO, *De natura deorum* II, 29,74).

⁸⁷ Așa J. TAYLOR, *op. cit.*, 300; și A.-M. DUBARLE, în *Revue de Sc. Phil. et Theol.* 57 (1973), 576; *epilambanomai tinos* poate avea sensul puternic de „a pune mâna pe, a trage cu violență” (*Fap* 16,19; 18,17; 21,30.33); *agein* („a duce”) e des folosit în context de tribunal: *Lc* 22,54; 23,1: *Fap* 5,21.26.27; 6,12; 9,2.21 etc. (R. Pesch II, 135).

⁸⁸ *epilambanomai* poate avea și sensul slab de „a lua (cu sine)” (*Lc* 9,47; 14,4; *Fap* 9,27; 23,19); în afară de aceasta, v. 21 pune atenția pe curiozitatea atenienilor, și nu pe ostilitatea lor; pe aceeași linie, trecerea făcută de Luca de la v. 18 („predicator de divinități”, care amintește de acuza contra lui Socrate) la vv. 19-20 (interesul de a înțelege o doctrină nouă); verbul *xenizein* („a primi străinul”, a exercita ospitalitatea, în Luca): în cazul nostru, part. neutru înseamnă: „lucruri străinii”, oricum, nu indică o atitudine ostilă (L’EPLATTENIER, 156); expresia *tina thelei tanta einai* se întâlnește la sg. în *Fap* 2,12. În sfârșit, discursul lui Paul nu se prezintă ca o apărare contra acuzelor și scena nu se conchide cu o sentință de tribunal.

⁸⁹ Vezi menționarea lui Dionisiu Areopagitul și Damaris, femeie ateniană, în v. 34. Vezi WEISER II, 466.

⁹⁰ Ca în *Fap* 16,12; 23,8; e rar ca Luca să se adreseze direct cititorului (*Beg.* IV, 214).

⁹¹ Și expresia: *ê legein ti ê akoueîn ti* („a spune sau a auzi despre ceva”): stil căutat, tipic atic; *kainoteron*: „ultimele (informații)” (comparativ în loc de superlativ: greaca *Koiné*; vezi ZERWICK, n. 148). Expresia: *eis ouden heteron eukairein*: lit.: „pentru nimic altceva a avea timp bun”.

⁹² Vezi Demostene în secolul IV î.C. (*I Filippica* 4,10); și pe timpul lui Luca, Cariton din Afrodizia, în romanul *Cherea e Callirot* I, 11,6, unde piratul Theron tratează atenienii ca „popor bârfitor și litigios; în port, mii de șarlatani încearcă să afle cine sunteți și de unde aduceți marfa voastră”.

fie umoristică. Ea arată în atenieni o sete de noutate, nu o sete de adevăr. „Posibilitatea unui dialog autentic între Paul și filosofi e, din partea acestora, exclusă încă dinainte ca discursul să înceapă”⁹³.

Discursul în Areopag: Fap 17,22-31

²² Atunci Paul, stând [în picioare] în mijlocul Areopagului, a spus: „Bărbați atenieni! Din tot ceea ce văd, constat că voi sunteți foarte religioși. ²³ Căci străbătând cetatea și observând cu atenție monumentele voastre sacre, am găsit și un altar pe care este scris: «Dumnezeului necunoscut». Așadar, cel pe care îl cinstiți fără să-l cunoașteți, pe acesta vi-l vestesc. ²⁴ Dumnezeu, care a făcut lumea și toate câte sunt în ea, cel care este Domnul cerului și al pământului, nu locuiește în temple făcute de mână [de om], ²⁵ nici nu este slujit de mâini omenesti ca și cum ar avea nevoie de ceva, el care dă tuturor viață, suflare și toate. ²⁶ El a făcut dintr-unul singur tot neamul omenesc care să locuiască pe toată suprafața pământului, i-a fixat timpuri determinate și hotare între care să locuiască ²⁷ pentru a-l căuta pe Dumnezeu fie și numai băjbâind și să-l găsească, deși nu este departe de fiecare dintre noi. ²⁸ Căci în el trăim, ne mișcăm și suntem, cum au spus și unii dintre poeții voștri: «Căci suntem și noi din neamul [lui]». ²⁹ Așadar, dacă suntem din neamul lui Dumnezeu, nu trebuie să credem că dumnezeirea este asemenea aurului sau argintului sau pietrei, indiciu al măiestriei și al imaginației omului. ³⁰ Dar Dumnezeu, trecând cu vederea timpurile de ignoranță, vestește acum oamenilor de pretutindeni să se convertească. ³¹ De fapt, el a stabilit o zi în care avea să judece lumea cu dreptate prin omul rânduit [pentru aceasta], dând garanție tuturor prin aceea că l-a înviat din morți”.

Prevestit în scurtul discurs din Litra (Fap 14,15-17), introdus cu artă în contextul imediat, discursul lui Paul din Areopag este unul dintre punctele forte din carte⁹⁴, pentru originalitate și pentru importanța pe care o are în exemplul de asimilare.

Originalitatea față de alte discursuri misionare constă indubitabil în prezența multor elemente împrumutate din limbajul și din conceptele filosofiei stoice, atât de mult încât pot da impresia că Luca a compus sau reprodus un discurs elenist⁹⁵. O mare influență a exercitat-o judecata lui M. Dibelius⁹⁶, care consideră discursul o expunere elenistă despre cunoașterea naturală a lui Dumnezeu: un corp străin în interiorul Noului Testament. Judecată prea unilaterală. Indubitabil, Luca se folosește de principiul de agățare (*Anknüpfung*), drag deja lui Socrate, pentru a dialoga și pentru a putea dezvolta propria gândire, sprijinind-o pe o bază comună cu interlocutorul. Totodată, examinarea atentă a locului și a funcției temelor eleniste prezente în discurs este de ajuns pentru a convinge că autorul nu merită acuza de a fi elenizat evanghelia sau aceea de a ceda sincretismului. E adevărat, Luca nu ezita să se folosească de expresii, de concepte și chiar de un citat

⁹³ ROLOFF, 259.

⁹⁴ Vezi J. DUPONT, în Bb 60 (1979), 534 (studiu reluat în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 380ss, și completat cu 397-423).

⁹⁵ După E. Norden, s-ar fi inspirat din șederea lui Apoloniu la Atena, narată de Filostrat, *Vita di Apollonio*, 4,17-22 (Norden scrisese monografia în 1913: *Agnostos Theos*; reeditată de Wissenschaftliche Buchengesellschaft, Darmstadt 1971).

⁹⁶ Monografia scrisă în 1939 (vezi în *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen 1951).

pe care îl preia din stoicism⁹⁷, dar pe acest teren el seamănă noutatea biblică și creștină: afirmațiile stoice apar corecte, golate de semnificația lor panteistă.

În realitate, discursul din Areopag, în ciuda numeroaselor legături cu teme din filosofia stoică, trebuie să fie considerat un discurs biblico-creștin⁹⁸. Cât privește conținutul, corpul discursului trimite la credința biblică în Dumnezeu revelat, creator al Universului și al omului făcut „după chipul său”, înainte de a ajunge la mesajul creștin propriu-zis: judecata din partea lui Dumnezeu prin Isus (nu e numit explicit) înviat din morți. Pe acest fond, temele stoice împrumutate apar doar ca „motiv însoțitor”⁹⁹.

Compunerea discursului e redacțională¹⁰⁰. Luca însă a elaborat din nou tradiții care aparțin teologiei misionare a iudaismului elenist (care integrase deja, cel puțin parțial, temele stoicismului), mediate de iudeo-creștinismul din diaspora¹⁰¹. Rădăcinile acestei teologii misionare au găsit un teren deosebit de fertil în textul biblic din *Is* 45,18-25, cum dovedesc diferitele contacte cu el¹⁰². Aceasta confirmă că suntem în prezența unui discurs biblico-creștin, și nu filosofico-elenist deja.

Cum trebuie deci calificat? Trebuie exclus că este vorba de o discuție filosofică între Paul și cei prezenți sau că este o expunere de „teologie naturală” (nu e o demonstrație rațională scoasă din experiență printr-un raționament filosofic)¹⁰³. Paul utilizează verbul *kataggellein* (v. 23): consideră deci discursul o proclamație misionară¹⁰⁴, înțeleasă de redactor ca model și exemplu de a predica în lumea păgână a culturii¹⁰⁵.

⁹⁷ Vezi triada panteistă: „a trăi – a mișca – a fi” (vv. 27b-28a), citatul din Arat în v. 28b; idei despre Dumnezeu care nu are exigențe, care se îngrijește de lume; invitația de a căuta Logos divin, înrudirea dintre om și divinitate sunt prezente în stoicism (vezi F. MUSSNER, *Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede*, în *Praesentia Salutis*, cit., 236; Roloff, 255).

⁹⁸ F. MUSSNER, *op. cit.*, 242.

⁹⁹ W. NAUCK, *Die Tradition und Komposition der Areopagrede. Eine motivgeschichtliche Untersuchung*, în *ZThK* 53 (1956), 31; G. SCHNEIDER, *Anknüpfung, Kontinuität und Widerspruch in der Areopagrede*, în *Kontinuität und Einheit*. Fest. für F. Mussner, Herder, 1981, 175.

¹⁰⁰ Se poate discuta dacă Luca a utilizat o schemă anterioară sau doar a pus împreună diferite tradiții (vezi ZMIJEWSKI, 635).

¹⁰¹ Motivele creației – conservării – mântuirii (Haenchen preferă să vorbească de *gubernatio*, și nu de *conservatio*; dar este criticat, la rândul său, de Lüdemann, 200). Motive reuate în predicarea creștină și completate de noutatea lui Cristos; vezi *1Tes* 1,9-10; *Evr* 6,1s:

- Dumnezeu creator și vanitatea idolilor;
- exigența convertirii;
- venirea lui Isus ca judecător;
- fondată pe învierea sa prin lucrarea lui Dumnezeu.

¹⁰² Vezi A.-M. DUBARLE, *Le Discours à l'Aréopage (Actes 17,22-31) et son arrière-plan biblique*, în *Revue de Sc. Phil et Theol.* 57 (1973), 576ss; G. SCHNEIDER, *Anknüpfung, Kontinuität und Widerspruch...*, cit., 176s.

¹⁰³ Vezi J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 413s.

¹⁰⁴ Pentru F. Mussner e kerygma (vezi titlul studiului său în *Praesentia Salutis*, cit.); G. Schneider preferă să o atribuie genului *disputatio* (date fiind înrudirea cu *Is* 45,18-25 și importanța, în discurs, a triplei negări: Dumnezeu nu locuiește în temple, nu are nevoie de cult, nu vrea imagini): *op. cit.*, 178. Pe linia sa, în parte, J. Dupont, care privilegiază cele trei propoziții negative și consideră deci discursul mai ales ca o critică a religiei păgâne, în perspectiva tradiției biblice (*Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 403s).

¹⁰⁵ J. DUPONT, în *Bb* 60 (1979), 534s; Ph. BOSSUYT – J. RADERMAKERS, *Rencontre de l'incroyant et inculturation. Paul à Athènes (Ac 17,16-34)*, în *NRTh* 117 (1995), 39.

Cât privește structura discursului, soluțiile propuse sunt diferite¹⁰⁶. Cea mai comună ia în considerare temele tratate:

1. Introducere: vv. 22-23.
2. Corpul discursului: proclamarea adevăratului Dumnezeu: vv. 24-29:
 - Dumnezeu creatorul lumii: vv. 24-25;
 - Dumnezeu creatorul omului: vv. 26-27;
 - „înrudirea” dintre om și Dumnezeu: vv. 28-29.
3. Concluzie: elemente ale kerygmei creștine: vv. 30-31¹⁰⁷;
 - chemarea la convertire (v. 30);
 - vestirea judecății (v. 3 la);
 - prin opera celui pe care Dumnezeu l-a înviat (v. 31b).

Concluzia poate fi citită în perspectiva istorico-salvifică: *până acum* era timpul ignoranței; *acum* Dumnezeu cheamă la convertire, în vederea *viitoare* judecăți¹⁰⁸. Alte tentative de soluție: o structură concentrică a discursului¹⁰⁹; o structură

¹⁰⁶ Vezi J. DUPONT, în Bb 60 (1979), 537ss; *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 387ss; WEISER II, 456s.

¹⁰⁷ Această concluzie nu poate fi considerată un apendice în afara locului; constituie, din contră, termenul voit de discurs. În fața unui public păgân, doar proclamarea lui Dumnezeu drept creator și judecător al lumii face posibilă kerygma creștină cu adevărat: „Pentru că despre Cristos se poate vorbi corect doar când se vorbește corect despre Dumnezeu creatorul” (MUSSNER, *op. cit.*, 243; și G. SCHNEIDER II, 235). Luca însuși, prin incluziune, indică faptul că încheierea face parte constitutivă din discurs; între v. 23b și v. 30 (tema ignoranței, a vestirii: *kataggellein/paraggellein*; paralelism anti-tetic între atenieni/toți oamenii); între v. 18 și v. 31 (tema învierii). Brusca întrerupere după menționarea învierii (v. 31) face parte din tehnica narativă: îndreaptă atenția asupra învierii lui Cristos.

¹⁰⁸ În această schemă pot fi variații. J. Dupont insistă mai mult pe construcția gramaticală ca elemente de structură; R. Penna subliniază cele trei afirmații ale corpului discursului: afirmația din vv. 24-25; cea de-a doua din v. 29; și cea mai dezvoltată și centrală din vv. 26-28: ea vorbește despre om ca adevărata imagine a lui Dumnezeu. Pentru K. Kliesch (urmat de Zmijewski), Luca se bazează, ca și pentru alte discursuri, pe un crez istorico-salvific și structurează discursul cu ajutorul teologiei biblice a creației și a escatologiei (cf. *ITes* 1,9-10), pentru a-l arăta pe unicul Dumnezeu (*Credo*, cit., 170ss; *Gli Atti degli Apostoli*, 187). Ph. Bossuyt și J. Radermakers disting:

- timpurile ignoranței: vv. 22-23;
- revelarea lui Dumnezeu: vv. 24-25;
- identitatea omului: vv. 26-29;
- judecata de iertare: vv. 30-31 (*op. cit.*, 28-37).

Conzelmann consideră întregul format de vv. 23-29 o pregătire a vv. 30-31, care constituie adevărata finalitate a discursului; studiul atent al lui Auffret (*Essai sur la structure littéraire du discours d'Athènes*, în NT 20, 1978, 185ss) o confirmă literar.

¹⁰⁹ E. DES PLACES, *Actes 17,27*, în Bb48 (1967), 1ss, centrul e văzut în v. 27a: căutarea lui Dumnezeu.

Îndemn: v. 22

A – v. 23 a-b

A – v. 23c

B – v. 24

B – v. 25.a

C – v. 25b

C – v. 26a

D – v. 26b

E – v. 27a: *Quaerere Deum*

D' – v. 27b

după schema retorică¹¹⁰; construcția discursului după regulile omiliei sinagogale¹¹¹. Cum trebuie înțeles discursul¹¹²?

Constatarea că Luca rămâne fidel gândirii biblico-creștine și că legăturile cu gândirea filosofică (stoică) sunt doar „de acompaniere” a permis deja îndepărtarea interpretărilor care văd în discurs un sincretism filosofico-biblic sau o elenizare a evangheliei; autorul nici nu intenționează să se folosească de argumente ale filosofiei eleniste pentru a demonstra adevărul creștin¹¹³.

El caută, indubitabil, puncte de legătură cu gândirea culturală păgână, dar fără să cadă în compromis, fără să renunțe la specificul biblico-creștin.

Formule stoice care sună panteistic sunt puse în serviciul mesajului monoteist. Oratorul evită cu grijă să insiste asupra diferențelor. Ceea ce spune cu privire la Dumnezeu creatorul și judecătorul universal este de ajuns pentru a pune expresiile stoice într-o altă lumină. În această nouă lumină, gândirea religioasă a stoicismului ia o valoare pozitivă. Se prezintă ca o cercetare care, fără să fi ajuns la descoperirea adevăratului Dumnezeu, totodată, a intuit ceva: o cercetare pe care predica lui Paul o pune înaintea obiectului său adevărat¹¹⁴.

C' – v. 28a

C' – vv. 28b-29a

B' – v. 29b

A' – v. 30a

A' – v. 30b

Concluzie: *paenitentia*.

P. AUFFRET (în NT 20, 1978, 185ss) reia, dar corectează și completează structura lui Des Places; la 202 prezintă structura globală a discursului:

v. 23: Introducere;

I – vv. 24-25: autonomia Creatorului;

II – vv. 26-28a: grija divină pentru oameni;

2 – v. 28b: omul e de neam divin;

1 – v. 29: Dumnezeu e unic;

v. 30ab: Introducere;

vv. 30c-31ab: ziua judecății și exigențele sale;

v. 31 cde: credința în omul ales înviat.

¹¹⁰ 1 – *Exordium*: vv. 22-23;

– *Captatio benevolentiae*: vv. 22c-23a;

– *Propositio*: v. 23b;

2 – *Probatio*: vv. 24-29;

3 – *Peroratio*: vv. 30-31.

Așa, Dean ZWECK, *The Exordium of the Areopagus Speech. Acts 17, 22-23*, în NTS 35 (1989), 94ss. El vede paralela mai aproape în *Discursul Olimpic* al lui Dion Crisostomul. Și J. DUPONT, în Bb 60 (1979), 539s; el ar vrea să recunoască *narratio* (expunerea faptelor) în vv. 24-26; apoi *argumentatio* (vv. 27-29a) care se termină cu *reprehensio* (v. 29bc); *peroratio* (vv. 30-31).

¹¹¹ Soluția propusă de Dubarle, în *Revue de Sc. Phil et Theol.* 57 (1973), 576ss.

¹¹² Pentru diferitele interpretări, vezi J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 399ss.

¹¹³ Vezi ZMIJEWSKI, 648s.

¹¹⁴ J. DUPONT, *La rencontre entre Christianisme et Hellénisme dans le discours à l'Areopage*, în *Fede e Cultura alla Luce della Bibbia*, Pont. Commissione Biblica, EllediCi, Torino 1981, 284s.

Dacă, pe de o parte, predicarea creștină oferă lumii mesajul nou al evangheliei (pe fondul întregii revelații biblice), la rândul său, credința creștină primește de la lumea elenistă un limbaj și concepte pe care va trebui să le asume, transformându-le și ridicându-le la nivel de revelație.

Această asimilare presupune o conștiință clară a originalității biblico-creștine. Notăm procedeul încă de la începutul discursului. Oratorul găsește o temă de legătură cu ascultătorii, pornind de la un altar dedicat „unui zeu necunoscut”. Această divinitate nu se identifică însă cu adevăratul Dumnezeu, rămâne „ceva”¹¹⁵. Adevăratul Dumnezeu nu e una din multele zeități, ci unicul Dumnezeu, creatorul lumii și al speciei umane. Luca reia apoi diferite gânduri (în discurs) aparent comune stoicismului și credinței creștine, dar le dă o altă semnificație în lumina adevărului biblic: formulele sunt golite de gândirea panteistă¹¹⁶. Oratorul le propune ascultătorilor o nouă *Weltanschauung*, în care omul descoperă adevărata semnificație a propriei existențe înțelegând adevărata semnificație a „istoriei”, care tinde spre împlinire și care îl pune pe omul însuși în căutarea lui Dumnezeu.

Dacă omul a fost creat pentru „a-l căuta pe Dumnezeu” (v. 27a), aceasta implică faptul că, cel puțin teoretic, el are posibilitatea de a-l cunoaște¹¹⁷. Desigur, atenienii sunt în căutarea cunoașterii (vv. 19-21), dar nu îl cunosc pe adevăratul Dumnezeu (v. 23), iar cunoașterea lor se va dovedi în realitate o ignoranță vinovată care reclamă convertirea pentru a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu adevărat (v. 30)¹¹⁸.

Autorul apreciază, totodată, efortul de căutare a gândirii grecești. „Ea se prezintă ca o căutare care, fără să fi reușit a-l descoperi pe Dumnezeul adevărat, a intuit însă ceva despre el”; stoicii „nu au ajuns la lumină, dar căutările lor se mișcă în direcția justă”¹¹⁹.

Există deci în om *desiderium naturale* după Dumnezeu căruia îi răspunde pe deplin revelația¹²⁰.

17,22. Paul își asumă atitudinea oratorului: stă în picioare¹²¹ în mijlocul adunării, adică se adresează (din înălțimea colinei?) lumii culturale eleniste.

După convenționalul *andres Athēnaioi*¹²², discursul începe cu o *captatio benevolentiae*¹²³: oratorul găsește un punct de înțelegere cu ascultătorii în religiozitatea

¹¹⁵ Luca scrie: „ceea ce venerați voi”, și nu „Cel pe care voi îl venerați” (v. 23).

¹¹⁶ Vezi F. MUSSNER, *Anknüpfung und Kerygma...*, în *Praesentia Salutis*, cit., 235s.

¹¹⁷ Luca dă fundamentul:

– Dumnezeu „nu e departe de fiecare dintre noi” (vv. 27c-28a);

– este înrudit între Dumnezeu și om (creat după chipul său) (vv. 28b-29a) (J. Dupont, *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 421).

¹¹⁸ Vezi, despre argument, H. KÜLLING, *Zur Bedeutung des Agnostos Theos*, în ThZ 36 (1980), 79ss.

¹¹⁹ J. DUPONT, *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 422.

¹²⁰ F. MUSSNER, *op. cit.*, 239.

¹²¹ Vezi Fap 2,14; 5,20; 27,21.

¹²² Vezi Fap 2,14.22; 3,12; 5,35 etc.; 19,35.

¹²³ Comparativul *deisidaimonesteros* poate fi tradus „mai religioși (decât oricine)” sau are valoare de superlativ: „maxim de religioși”. E un *hapax* în Noul Testament; substantivul se întâlnește în Fap 25,19. Pentru Schille, sensul e negativ, adică ironic (date fiind sensul superlativ al adjectivului

lor cunoscută. Dar cititorul, care cunoaște reacția lui Paul descrisă în v. 16, știe că religiozitatea atenienilor e orientată greșit.

17,23. Această religiozitate apare pe numeroase monumente sacre pe care apostolul a putut să le observe plimbându-se prin oraș¹²⁴ și se manifestă, în special, în dedicarea unui altar „zeului necunoscut”. Inscripția a făcut să curgă râuri de cerneală, dar un altar asemănător nu s-a găsit niciodată¹²⁵. Literatura antică confirmă că la Atena (acolo în special, dar nu doar acolo) existau altare dedicate „zeităților necunoscute” (la plural și niciodată la singular)¹²⁶, dar nu sunt dovezi că pe aceste altare s-ar fi găsit inscripția menționată (la plural sau la singular).

Existența acestor altare demonstrează frica religioasă (superstițioasă) a atenienilor care se asigurau contra mâniei divinității care ar fi putut să o provoace fără știință, necunoscând-o¹²⁷.

Cum se explică singularul în *Fap* 17,23? Soluția cea mai probabilă e că, dintr-un *motiv literar*, Luca însuși a folosit singularul: „o *adaptatio* redacțională la scopurile argumentării”¹²⁸. Ea permite să introducă discursul despre adevăratul și unicul Dumnezeu. Dacă e așa, nu se poate deduce că, oricum, *captatio benevolentiae* ajunge până la recunoașterea și luarea ca punct de pornire pentru discurs mono-teismul deja intuit de atenieni¹²⁹.

și valoarea negativă în *Fap* 25,19, cf. 17,16): discursul vrea să fie un atac contra elenismului. Contextul nu favorizează interpretarea lui Schille, chiar dacă cititorul creștin va nota semnificația ambiguă a adjectivului și va putea să-i dea sensul de „superstițios” sau de „bigot”. Vezi și H-J. KLAUCK, *op. cit.*, 97ss, care amintește de distingerea dublei perspective: cea pe care Paul o spune atenienilor și cea pe care Luca o spune cititorilor.

¹²⁴ *anatheôrein* („a observa îndelung sau cu atenție”); și *Evr* 13,7 în Noul Testament; *dierchesthai* („a trece, a traversa”): frecvent în opera lucană (de 31 de ori); de alte 11 ori în Noul Testament; *sebasma* („ceea ce e obiect de venerare” = monumente sacre); și *2Tes* 2,4; în *Înț* 14,20; 15,17 are sensul negativ de „idoli”; *bômos* („altar”): *hapax* în Noul Testament; *epigraphēin* („a scrie deasupra”) e la m.m.c.perf. pasiv.

¹²⁵ În 1909, Hepding a găsit la Pergamos o inscripție (probabil din secolul al II-lea d.C.) avariată: *theois ag...*: poate fi completată cu *agnôstois*? (Vezi HAENCHEN, 458, nota 6; J. TAYLOR, *op. cit.*, 290.)

¹²⁶ Și Luca poate să fi cunoscut acest *topos* cu privire la Atena. E posibil ca fragmentul din *Is* 45,15 (mai ales în textul masoretic: „Tu ești un Dumnezeu ascuns, Dumnezeul lui Israel, Salvatorul”) i-a putut sugera lui Luca ideea de a introduce discursul, utilizând *topos*-ul altarului divinităților necunoscute (G. SCHNEIDER, *Anknüpfung...*, cit., 176; R. PESCH II, *in loco*). Confirmări în literatura antică: PAUSANIA, *Descr. Graeciae* 1,1,4 (altar lui Faler, al doilea port al Atenei); V, 14,8 (la Olimpia); FILOSTRAT, *Vita Apoll.* VI, 3,5 (la Atena); DIOGENE LAERTIU (I, 110) vorbește de „altare fără nume” (ceea ce e diferit). Interesantă corectarea pe care sfântul Ieronim o aduce textului nostru: „Inscripția altarului, totodată, nu era așa cum afirmă Paul: «zeului necunoscut», ci «zeilor din Asia, Europa și Africa, zeilor necunoscuți și pelerini»” (*In Titum* 1,12; PL 26,572C-573A).

¹²⁷ Exemple de astfel de atitudini mărturisite de literatura antică: vezi E. DES PLACES, în Bb 40 (1959), 796s.

¹²⁸ R. PENNA, în *Rassegna di Teologia* 36 (1995), 658; H-J. Klauck menționează și o dimensiune biblică implicită, în acest sg.: Dumnezeu necunoscut e și Dumnezeu ascuns (pentru cititorul creștin) proclamat în profețiile veterotestamentare din *Is* 45,15 (*op. cit.*, 99).

¹²⁹ Nu cred că se poate vorbi de *praeparatio evangelica*: finalul negativ al discursului nu favorizează această viziune, iar trecerea la neutru „ceea ce voi venerați” în v. 23b e puternică și presupune ignoranța totală din partea ascultătorului și o distanță mare din partea oratorului.

Dacă exista un altar pentru „dumnezeul necunoscut”, pentru atenieni aceasta însemna a nu exclude nicio divinitate de la venerare și nu implica recunoașterea unicului Dumnezeu care zădărnicește orice idol¹³⁰. Pentru cititorul creștin, desigur, acest „dumnezeu necunoscut” este Dumnezeu revelației, pe care păgânii, deși culti¹³¹, nu puteau să-l cunoască. În perspectiva creștină a autorului, atenienii mărturiseau – fără să știe – ignoranța lor despre Dumnezeu adevărat¹³², dar și posibilitatea de a-l „căuta”.

În a doua parte a versetului, Paul poate deci să se lege de această ignoranță a ascultătorilor pentru a-l *vesti* pe Dumnezeu adevărat. Cu aceasta, Luca individualizează discursul care urmează ca *proclamare* (*kataggellô*) și răspunde acuzei din versetul 18 (*kataggeleus*): Paul ar introduce divinități străine în oraș.

Pentru a depăși ignoranța, totodată, nu este esențială comunicarea unei cunoașteri, ci punerea în contact cu Dumnezeu care cheamă la convertire.

Și tocmai această concluzie ridică întrebarea dacă percepția filosofică, deși justă și sublimă, poate să se considere o *praeparatio evangelica*. „Când este vorba de a cu iscusința cuvântului sau a înțelepciunii ...; cuvântul meu și mesajul meu nu s-au bazat pe discursuri înțelepte, ci pe manifestarea Duhului și pe puterea sa, pentru ca credința voastră să nu fie fondată pe înțelepciunea umană, ci pe puterea lui Dumnezeu” (1Cor 2,1-5).

17,24. Argumentarea¹³³ începe cu primul articol al monoteismului biblico-iudaic și creștin: Dumnezeu este Creatorul și, de aceea, Domnul lumii. Luca reia mai amplu ceea ce a pus pe buzele lui Paul la Listra (Fap 14,15) și formulează cu ajutorul lui Is 42,5¹³⁴, dar alegând substantivul *kosmos* nu uită legătura cu terminologia filosofică familiară ascultătorilor¹³⁵.

¹³⁰ F. MUSSNER, *op. cit.*, 236.

¹³¹ Discursul se adresează în teorie persoanelor care au depășit politeismul popular în favoarea unui monoteism filosofic. Discursul presupune consensul celor prezenți la critica contra politeismului (ROLOFF, 260). În realitate, totodată, critica discursului e îndreptată nu atât contra politeismului, cât mai ales asupra modului de a înțelege divinitățile însele; iar această critică, în optica lui Luca, se adresează și contra monoteismului filosofic al ascultătorilor. (Din punct de vedere istoric vorbind, totodată, criticile formulate de Luca au fost deja exprimate și de stoicism, care recunoaște că divinitățile nu locuiesc în temple, că nu au nevoie de cult etc.; vezi F. MUSSNER, *op. cit.*, 236; WEISER II, 255).

¹³² *agnoountes* (v. 23b) confirmă că *agnôstô(i)* din inscripție semnifică „necunoscut”, și nu „incognoscibil” pentru că e transcendent (sens posibil în gnosticism sau în neoplatonism).

¹³³ Fraza se termină la sfârșitul v. 25, dar, gramatical, ar putea merge până la v. 29. Găsim două prop. participiale, apoi două principale negative, urmate din nou de două prop. participiale (vezi J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 393).

¹³⁴ În Is 42,5 LXX regăsim part. aor. *poiêsas* și part. prez. *didous*. Luca adaptează și scrie „dând tuturor” (v. 25) în loc de „dând poporului” și „viață” (v. 25) în loc de „duh” (pentru a nu confunda cu Duhul). Verbul *poiein* („a face”) pentru a vorbi de actul creator: Gen 1,1; 3,14; Ex 20,11; Is 42,5; 45,18 etc.; vezi și Fap 4,24 și 14,15. Și PLATON, *Tim.* 28c.76c; *Corp. Herrn.* IV, 1; EPICET, *Diss.* IV, 7,6 (vezi Conzelmann, *in loco*). „Domnul cerului și al pământului”: Tob 7,17; cf. (Idt 9,12); Lc 10,21 = Q;

hyparchein în loc de *einai*: doar Luca între evangheliști: Fap 2,30; 3,2; 5,4; 7,55 etc.

¹³⁵ Termen non-biblic; se citește în ultimele cărți (influența elenistă): *Înf* 9,9; 11,17; 2Mac 7,23.

Dumnezeu nu se confundă cu lumea (panteism), este Creatorul lumii; el nu e doar cel care mișcă Cosmosul, ci Domnul unic ce continuă să guverneze Universul care a avut origine de la el¹³⁶.

Urmează o primă critică (aluzie la numeroasele monumente sacre din Atena: v. 23): Dumnezeu nu locuiește în edificii construite de om. Argumentul este biblic¹³⁷, găsește ecou în unii filosofi și, în special, în polemica iudaismului elenistic împotriva cultului păgân. Critica nu atinge existența templelor, ci este îndreptată împotriva ideii că aceste edificii pot să conțină divinitatea, să o mărginească în locuri privilegiate unde omul poate să influențeze asupra ei.

17,25. După ce a relevat cât este de absurd a dori delimitarea la ambientul unui edificiu al lui Dumnezeu Creatorul Universului, oratorul denunță o altă absurditate: Dumnezeu care dă totul nu cere ca omul să îl satisfacă. Ideea este prezentă bine în gândirea greacă și era cunoscută reflecția lui Euripide: „Un dumnezeu, dacă este cu adevărat Dumnezeu, nu are nevoie de nimic” (*Eracles* 1345s)¹³⁸.

Pentru revelația biblică este o evidență, dar nu este clar conceptualizată. Critica profeților împotriva cultului rău trăit, în special *Ps* 49,8-14 LXX (vezi și *Is* 43,24 LXX), va favoriza introducerea explicită a acestei idei în iudaism¹³⁹. Deși gândirea este cu precădere grecească, afirmația luciană e formulată după credința biblică în Dumnezeu creatorul și se inspiră din *Is* 42,5¹⁴⁰.

Critica nu se adresează direct împotriva cultului păgân înțeles ca venerație sau rugăciune, ci împotriva *sacrificiilor* de lucruri sau animale, ca și cum Dumnezeu ar cere ca omul să-l satisfacă pentru a obține în schimb beneficii¹⁴¹.

17,26. Redactorul reia verbul *poiein*¹⁴² pentru a vorbi acum de crearea oamenilor, insistând pe dependența omului de Dumnezeu, dar apoi și pe „înrudirea” cu Dumnezeu însuși.

¹³⁶ Vezi și poziția emfatică a pron. *houtos*.

¹³⁷ *1Rg* 8,27 LXX; *Is* 16,12 vezi *Fap* 7,48; *Is* 66,1. Între autorii antici: PLUTARH, *Moralia* 1034b (care reia o afirmație a lui Zenon); LACTANȚIU, *Div. instit.* VI, 25 (un cuvânt al lui Seneca); PSEUDO-HERACLIT, *Epist.* 4,2; LUCIAN DE SAMOSATA, *Sui sacrificii*, 11; în literatura iudaică: FILON, *Vita Mos.* II, 88; IOSIF FLAVIU, *Ant.* 8,227ss; *Oracoli Sibili.* IV, 8ss (vezi CONZELMANN, *in loco*); *cheiropoiētos* („făcut de mână”), normal, se referă la idoli; aplicat templelor: FILON, *Vita Mos.* II, 88; *Fap* 7,48, cf. *Is* 16,12.

¹³⁸ Vezi și PLATON, *Tim.* 34d; XENOFON, *Memorabilia* I, 4,10; PLUTARH, *Moralia* 1052a; SENECA, *Lettera a Lucilio* 95,47; *Corp. Herm.* VI, 1; LUCIAN DE SAMOSATA, *Sui sacrificii*, 1 (vezi CONZELMANN, *in loco*; R. PENNA, în *Rassegna di Teologia*, cit., 662).

¹³⁹ *2Mac* 14,3; *3Mac* 2,9; Iosif Flaviu, *Ant.* 8,111. Despre subiect, vezi A.-M. DUBARLE, în *Revue de Sc. Phil. et Theol.* 57 (1973), 588-591.

¹⁴⁰ Vezi nota 134. De notat part. aor. *poiēsas* (v. 24), care indică un act unic, și part. prez. *didous*, o acțiune continuă. În *Is* 42,5 e prezentă și ideea de Dumnezeu, izvorul respirației (cf. *Gen* 2,7); asonanța *zôē – pnē* se întâlnește în *Gen* 2,7 LXX; *2Mac* 7,23.

Gândirea lui Dumnezeu care dă beneficiile sale oamenilor a fost deja exprimată în *Fap* 14,17.

¹⁴¹ *therapeuein* („a îngriji”), normal, e folosit pentru sănătate (*Lc* 4,23; 6,7; 7,21; *Fap* 4,14; 5,16); doar aici în Noul Testament e pus în relație cu cultul.

¹⁴² *poiein* („a face”), verb pe care LXX îl utilizează cu sensul de „a crea”.

Construcția frazei și semnificația ei nu sunt clare¹⁴³. Se pot da două interpretări¹⁴⁴:

- interpretarea istorică: Providența divină reglementează istoria popoarelor după timpi determinați (*kairoi*) și atribuie fiecăruia granițele sale naționale¹⁴⁵;
- interpretarea cosmică sau naturală: Dumnezeu are grijă să împartă timpurile (anotimpurile, mai degrabă, decât perioadele istorice) și să creeze spațiu umanității (separarea pământului de mare)¹⁴⁶.

Oricum, mărturia biblică, ce nu distinge atât de categoric, invită la a nu insista prea mult asupra acestei împărțiri¹⁴⁷.

În perspectiva lucană care orientează fraza către „a-l căuta pe Dumnezeu” din v. 27, e de preferat a doua interpretare: Dumnezeu a creat omenirea dintr-un singur om (adică din Adam; oratorul evită să-l numească, dat fiind că se adresează

¹⁴³ *epoiêsen* ar putea servi ca auxiliar la inf. *katoikein*: „făcu să locuiască”; dar, dat fiind contextul (referirea la „a face” a v. 24 și aluzia la Adam: *ex henos*), e mai bine să se înțeleagă verbul cu sensul tare de „a crea” și să se dea inf. *katoikein* și *zêtein* („a căuta”: v. 27a) valoare finală (în ciuda dificultății apropierea acestor două inf. care nu au legătură între ele): „făcu... ca să locuiască”;

pan ethnos anthrôpôn (fără art.) în greaca clasică semnifică: „fiecare popor de oameni” (conține ideea că Dumnezeu, Domnul istoriei, guvernează popoarele); în greaca *Koiné* (și semitism): „tot poporul oamenilor” = „tot neamul uman” (ideea de creație și de unitate a umanității); de preferat ultima soluție, dată fiind construcția asemănătoare care urmează imediat: *epi pantos* (fără art.) *prosôpon tes gês* („pe toată fața pământului”: un semitism) (Zerwick, n. 191).

De notat și: *horothesia* („limitele” *horos-tithêmi*): un *hapax* în Biblie; *horizein* („a defini, a marca limitele”): *Lc*: 1; *Fap*: 5; de încă 2 ori în Noul Testament; *prostetagmenous*: part. pf. trecut al lui *prostassein* („a stabili, a atribui”). P. Auffret (*art. cit.* în NT 20, 1978, 194s) descrie răsturnarea literară care se face de la vv. 24-25 la vv. 26-28a. Cele trei afirmații pozitive despre Dumnezeu în vv. 24-25 (Creator – Domn – dă viață și respirație) încadrează cele trei afirmații negative (nu locuiește în temple – nu are nevoie de servicii – nu are exigențe). Aceste trei afirmații negative au drept corespondență cele trei afirmații pozitive despre oameni în vv. 26-28a: în timp ce Dumnezeu nu locuiește în temple edificate de om (v. 24), el nu doar are grijă de locuința oamenilor (v. 26), ci le dă și viață, mișcare și ființă (v. 28a); în timp ce Dumnezeu nu are nevoie de serviciile omului (v. 25), el creează, pornind de la un singur om, tot neamul omenesc (v. 26); în timp ce independența divină e totală (v. 25), omul trebuie să primească până și locuința sa de la Dumnezeu (v. 26). Viceversa, celor trei afirmații pozitive despre Dumnezeu din vv. 24-25 le corespund vv. 26-28a, trei afirmații care subliniază slăbiciunea și dependența omului, dar în avantajul omului însuși, pentru că Dumnezeu se îngrijește de el și îi stă aproape. Citit după paralelismul vv. 24-25 cu vv. 26-28a:

- Dumnezeu creează fiecare lucru (v. 24), a creat și omenirea (v. 26);
- Domnul universului (v. 24), el poate face să locuiască acolo oamenii (v. 26);
- nu locuiește în temple (v. 24), dar a dispus orice lucru pentru locuința noastră (v. 26);
- nu are nevoie de serviciile noastre (v. 25); îl căutăm orbecăind (v. 27);
- el nu depinde de nimeni (v. 25); e aproape de fiecare (v. 27);
- dă tuturor viață și respirație (v. 25); de la el avem viața, mișcarea și existența (v. 28a).

¹⁴⁴ Vezi R. FABRIS, 529s; DUBARLE, *art. cit.*, 593-595. O a treia interpretare e propusă de Dubarle (p. 595): sub influența Qohelet (*Qoh* 3,1-11; 7,24.28; 8,17), care afirmă că omul are ideea de durată, dar nu reușește să înțeleagă scopul pe care Dumnezeu și-l propune, se poate citi v. 26 (Dumnezeu fixează timpurile) în raport cu v. 27, unde „a căuta pe Dumnezeu” pare falimentar.

¹⁴⁵ Vezi tablele popoarelor în *Gen* 9,26s; 10,1-32; sau *Dt* 32,8; *Dan* 2,21; gândire prezentă în *Lc* 21,24.

¹⁴⁶ *Gen* 1,14; *Ps* 10,3.19 (LXX); *Ps* 74,12-14; *Iob* 38,8-11; *Sir* 33,8; în Luca: *Fap* 14,17. Ideea se află și în *Is* 45,12.18.

¹⁴⁷ Vezi *Ps* 74(73),12-17; *1QH* 1,13-17; *1QM* 12,12-15.

unui auditoriu păgân)¹⁴⁸ și a destinat-o să locuiască pe tot pământul (referire la *Gen* 1,28, cf. *Is* 45,18), lucru pe care Providența divină l-a făcut posibil (dând pământul și anotimpurile), pentru ca omul să-l caute pe Dumnezeu. „Că Dumnezeu, în acțiunea sa, a dat fiecărui popor posibilitatea de a-l căuta, nu se lasă fondată cu o sinteză istorico-teologică, ci cu o referire la operele benefice pe care toate popoarele le-au experimentat de la el”¹⁴⁹.

Clar, gândirea rămâne biblică, dar afirmațiile puteau să fie primite bine de ascultătorii atenieni¹⁵⁰.

17,27. Dumnezeu a creat omenirea, a dispus timp și spațiu pentru ea, ca omul să-l caute pe Dumnezeu¹⁵¹. Legătura dintre „a-l căuta pe Dumnezeu” și actul creator (*poiein*) arată că această căutare e înscrisă în natura omului din voința Creatorului și tinde spre cunoașterea lui Dumnezeu creatorul care se manifestă în creație.

Filosofia greco-elenistă cunoaște o căutare a lui Dumnezeu: e vorba de o cunoaștere filosofică a lui Dumnezeu, care privește esența și existența sa¹⁵². Luca vorbește lumii despre cultura păgână punându-se pe un teren comun care a fost parcurs deja de iudaismul elenist¹⁵³. El utilizează expresii și concepte familiare ascultătorilor, dar pentru ceea ce privește conținutul, rămâne în perspectiva biblică (profetică și sapiențială)¹⁵⁴. În această perspectivă, a-l căuta pe Dumnezeu semnifică a se lăsa implicat existențial¹⁵⁵.

Omul deci nu poate să nu-l caute pe Dumnezeu: acesta este înscris în realitatea sa de creatură. Dar care este rezultatul? Oratorul apare mai degrabă pesimist¹⁵⁶.

¹⁴⁸ Ascultătorul păgân putea să înțeleagă *ex henos* la neutru (și nu la masc.) și să interpreteze: de la „un unic principiu originar” (H-J. KLAUCK, *op. cit.*, 101). Textul occidental precizează: „dintr-un singur sânge”.

¹⁴⁹ ROLOFF, 262.

¹⁵⁰ Pentru detalii, vezi Conzelmann, *in loco*.

¹⁵¹ Inf. *zêtein* (sens final) depinde de verbul *poiein* (v. 26), ca și inf. *katoikein*; aceste două inf. exprimă două finalități una lângă alta? Mai bine zis, a subordona: Dumnezeu a dat omenirii pământul ca loc sigur de locuit, pentru ca omenirea să-l poată căuta pe Dumnezeu (vezi ROLOFF, comentariu la v. 26). S-ar putea lega *zêtein* mai strâns de part. *horisas* (fixând timpurile și spațiul) și găsi ideea că se poate deduce cunoașterea lui Dumnezeu din ordinea existentă în lume: soluție improbabilă (vezi G. SCHNEIDER II, *in loco*); *ei ara ge...* („dacă vreodată” sau „dacă din întâmplare”); succesiunea acestor particule e un *hapax* în Noul Testament; *kai ge* („și în realitate”) ou *makran* („nu departe”: litotă) (vezi R. FABRIS, *La ricerca di Dio nell'opera lucana*, în *Quaerere Deum*. Atti della XXV Settimana Biblica, Paideia, Brescia 1980, 235-247).

¹⁵² PLATON, *Leggi* VII, 821a; *Apol.* 19b; *FILON*, *Abr.* 87; *Deus imman.* 93; cunoașterea conduce la pietate: CICERO, *De natura deorum* II, 153; Seneca, *Epist.* 95,47.

¹⁵³ *FILON*, *De Spec. Leg.* I, 36.40; *Sap* 13,6.9b.

¹⁵⁴ Tema a căuta – a găsi: *Ier* 36,12-14 LXX; *Is* 55,6-9 (vezi R. FABRIS, în *Quaerere Deum*, cit., 244ss.).

¹⁵⁵ *Dt* 4,29; *Am* 5,6; *Ps* 14,2; 24,6; 27,8; și *Is* 45,19.

¹⁵⁶ Pesimism exprimat de optativul *potentialis* (de două ori) care exprimă ideea că este vorba doar de o posibilitate ipotetică; și de la verbul *psêlaphan* (și *Lc* 24,39; *Evr* 12,18; *1In* 1,1), care, în cazul nostru, are sensul de „a merge bâjbâind cu mâna”. Există o interpretare mai optimistă care se sprijină pe declarațiile de apropiere de Dumnezeu și de înrudire a omului cu el (vezi R. PENNA, în *Rassegna di Teologia*, cit., 663s): căutarea lui Dumnezeu cere un drum îndelungat, pentru că

Căutarea lui Dumnezeu e incertă ca și calea pe care un orb o caută băjbăind în întuneric. Și totuși e posibilă, pentru că Dumnezeu „nu e departe de niciunul dintre noi”. Dar dacă, în ciuda acestei apropieri¹⁵⁷, omul nu a fost capabil să îl găsească, nu e doar pentru că Dumnezeu e mereu „ascuns”¹⁵⁸, ci pentru că omul cult a plecat pe un drum greșit. Pentru Luca, o corectă cunoaștere a lui Dumnezeu nu se obține prin speculații sau discuții care tind să satisfacă curiozitatea intelectuală; ea cere, ca în Biblie, o ascultare din partea omului, ce se lasă implicat de Dumnezeu care vorbește în creație și în istorie; și în *kairos*-ul lui azi, o deschidere la mesajul creștin ce duce la adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu (care la rândul său presupune primirea revelației biblice despre Dumnezeu însuși)¹⁵⁹.

17,28. În acest verset, principiul legăturii, adică efortul de a găsi puncte comune cu auditoriul, e de evidență maximă și afinitatea cu formulările stoice e mai solidă ca niciodată.

Începe cu o triadă cu aromă panteistă – viață-mișcare-ființă – care nu are paralele directe în textele antice, dar pe care nici Luca nu le-a inventat¹⁶⁰. Omul apare complet scufundat în divinitate. Totodată, pentru Luca, triada servește nu (*gar*) la comentarea imanenței panteiste, ci a credinței biblice în apropierea Creatorului care dă viață, mișcare și ființă creaturilor sale¹⁶¹.

Apoi, el introduce un citat¹⁶² al poetului Arat, din Soli în Cilicia, din secolul al III-lea î.C. (*Fenomeni* 5): „Căci suntem și noi din neamul lui” (al lui = Zeus)¹⁶³.

Versetul afirmă „înrudirea” naturală a omului cu Zeus sau originea comună. O asemenea gândire e străină Bibliei, iar în lumea greacă nu e evidentă (Homer), dar va deveni familiară cu Platon¹⁶⁴.

Dumnezeu e mereu dincolo, „ascuns” (*Is* 45,15). Totodată, e „o sarcină pozitivă cu succes posibil, chiar dacă nu garantat” (p. 664).

¹⁵⁷ Din nou Luca se servește de concepte ale filosofiei stoice (DIONE CRISOSTOM, *Orat.* XII. 28; Seneca, *Epist.* 41,1: „Dumnezeu e aproape, e cu tine, e înlăuntrul tău”; și IOSIF FLAVIU, *Ant.* 8. 108), dar le dezbracă de panteism sau de imanența mistică. În Biblie, Dumnezeul aproape e și mereu departe, întrucât e Transcendentul.

¹⁵⁸ *Is* 45,15; *Ier* 23,23s.

¹⁵⁹ Corpul discursului despre Dumnezeu creatorul (vv. 24-29) e un preliminar necesar pentru a înțelege mesajul evangheliei despre învierea lui Isus și rolul său de judecător (vv. 30-31).

¹⁶⁰ Luca nu ar formula de la sine aceste diferite stadii ale existenței și într-un mod atât de immanent. „Trăim” pare să se refere la viața fizică; „suntem”, la viața sufletului; „ne mișcăm”, la dimensiunea cosmică a ei (vezi Schille, Conzelmann, *in loco*). Nu mai e primită ipoteza care făcea să provină triada de la un imn al lui Zeus compus de Epimenide, cretan din secolul al VI-lea î.C. (acest poet e citat în *Tit* 1,12). Gândire asemănătoare triadei, în PLATON, *Tim.* 37c; FILON, *Allegorie delle Leggi* 1,44; 3,4 (Dumnezeu umple toate lucrurile); PLUTARH, *Moralia* 477ed; amintim SENECA, *Epist.* 41,1s.

¹⁶¹ Inițialul *en autô(i)* are deci valoare instrumentală („prin el...” pentru redactor, ca *en andri* din v. 31).

¹⁶² „Unii poeți de-ai voștri” (*kath' hymas* echivalează cu gen. *hymôn*). Pluralul nu vrea să spună că oratorul consideră triada antecedentă ca o primă citare, nici că vrea să citeze alte texte; e vorba de o convenție literară prin care se arată că textul citat nu e unicul, ci că diverși poeți au scris despre argument. De notat cum, cu „poeții voștri”, Paul se distanțează de auditoriul său grec; dar conviene să se înțeleagă în perspectiva autorului care scrie discursul și se gândește la conținutul său.

¹⁶³ *genos* semnifică „rudenie, rasă” sau „origine, naștere”.

¹⁶⁴ Influența orfismului? Vezi PLATON, *Fedro* 250bc; *Protagora* 322a; *Leggi* X 899d; 900a ecc.; vezi E. DES PLACES, *Ipsius enim et genus sumus*, în Bb 43 (1962), 388ss. E cunoscut și versul 4 al

Citatul din Arat a fost preluat și de filosoful iudeu Aristobul, din secolul al II-lea î.C.¹⁶⁵, o mărturie că textul era deja comentat în iudaismul elenist în lumina creștinătății biblice; și Luca se pune în această postură.

În timp ce Zeus, în interpretarea panteistă a versului din Arat, e identificat aproape cu natura și înrudirea cu omul provine de la o afinitate ontologică, Luca nu încetează să citească formularea stoică în perspectivă biblică și se gândește la Dumnezeu persoană care a creat omul „după chipul său” (*Gen* 1,27)¹⁶⁶.

17,29. Din faptul că omul e înrudit cu Dumnezeu (pentru Luca = „după chipul lui Dumnezeu”), oratorul deduce consecința (*oun*): reprezentarea divinităților e inoportună¹⁶⁷. O consecință care nu pare evidentă: s-ar putea deduce contrariul. Dar prevalează convingerea biblică a imposibilității de a-l reprezenta pe Dumnezeu, Total Altul, după care doar omul viu este creat conform chipului său¹⁶⁸. Reiese paradoxul (pentru mentalitatea potrivit căreia chipul conține realitatea) omului care e conștient de a fi părtaș la natura divină și, totodată, reduce aceasta din urmă la idoli făcuți din materie; un aspect al bâjbâielii omului în întuneric, în căutarea lui Dumnezeu.

Oratorul știe să găsească consensul ascultătorilor în acest verset sau îi critică?¹⁶⁹ Contextul (vezi vv. 16 și 23) merge în favoarea celei de-a doua ipoteze. Indubitabil, este în filosofia greco-elenistă o critică a reprezentărilor divinităților¹⁷⁰; dar există și un curent de gândire contrar¹⁷¹. Luca, oricum, nu ia poziție cu privire la diferitele curente filosofice despre argument, pe care probabil nici nu le cunoaște, ci adoptă punctul de vedere al polemicii iudaico-eleniste contra idolatriei și a oricărei posibile reprezentări a lui Dumnezeu¹⁷².

17,30. Cu obișnuitul *men oun*¹⁷³, Luca introduce concluzia care apoi constituie punctul culminant al discursului. Autorul se îndepărtează decisiv de terenul comun cu filosofia greacă¹⁷⁴ pentru a propune mesajul creștin propriu-zis.

imnului lui Zeus de Cleante (secolul al III-lea î.C.): „de la tine, de fapt, provenim”; Dion Hrisostom (sfârșitul secolului I d.C.), *Orot.* XII 27.28; XXX 26 (oamenii nu locuiesc în afara divinităților, din contră, ei au o origine comună cu ele).

¹⁶⁵ *Fragmentul 4* în Eusebiu, *Praep. evang.* XIII 12,3ss.

¹⁶⁶ Luca ar putea avea în minte și realitatea creștină a filiațiunii divine a creștinului, înrudire care însă nu e datorată unei origini comune cu divinitatea, ci harului adopției.

¹⁶⁷ Substantivul *to theion* cu sens de „divinitate” se întâlnește doar aici în Noul Testament; termenul se găsește încă de 6 ori în *Apocalips*, cu semnificația de „sulf” (*Ap* 9,17.18; 14,10 etc.).

¹⁶⁸ *Dt* 4,28; *Is* 40,18s; 44,9-20; 46,6; cf. 45,20; *Înț* 13-15.

¹⁶⁹ Scrie Haenchen: polemica oratorului „atinge doar religia populară greacă, și nu iluminata lume greacă filosofică”.

¹⁷⁰ EPICUR, *Epist. ad Menoeceum* 123; LUCREȚIU, *De rerum natura* I, 63-80; PLUTARH, *Moralia*, 167d.

¹⁷¹ DION HRISOSTOM, *Orot.* XII 27.

¹⁷² Vezi, mai ales, *Înț* 13-15. R. Pesch notează contactele din *Fap* 17,29 cu *Înț* 13 (v. 2: *nomizein*: a gândi, a considera; v. 10: aur, argint, artă, pietre).

¹⁷³ Vezi *Fap* 1,6; 2,41; 5,41 etc.

¹⁷⁴ Neamurile au cunoscut exigența convertirii (în sens moral) înaintea creștinismului? Vezi E. DES PLACES, *Actes* 17,30-31, în Bb 52 (1971), 529; exegetul îl citează pe OVIDIU, *Pont.* 1,59-66; SENECA, *Epist. ad Lucil.* 97,14; și o inscripție găsită la Melitopolis (Asia Mică, în jurul lui 300 î.C.): *hamartôn metanoi*: „căiți de păcate”. Stoicismul cunoaște o convertire în sensul de a acționa conform cu

V. 30 se leagă de v. 23 înainte de incluziune¹⁷⁵: e răspunsul creștin la setea de cunoaștere a ateniienilor.

Denunțarea contra idolilor (v. 29) îi permite redactorului să dezvolte tema convertirii la adevăratul Dumnezeu, a învierii lui Isus și a așteptării judecății, pe linia programei expuse în 1Tes 1,9–10¹⁷⁶.

Luca numește istoria lumii păgâne în căutarea lui Dumnezeu ca „timp al ignoranței” (Fap 14,16)¹⁷⁷. Omul putea să-l cunoască pe Dumnezeu, dar a eșuat: nu l-a cunoscut pe Dumnezeu și deci nu l-a venerat, nu a avut atitudinea corectă pe care Dumnezeu o așteaptă de la om. Necesitatea convertirii arată că nu e vorba doar de o lipsă de cunoaștere intelectuală despre Dumnezeu, ci de o adevărată deviere.

Dar acum¹⁷⁸, iată cotitura: cu proclamarea evangheliei, istoria mântuirii ajunge la lumea păgână. Ca și pentru iudei¹⁷⁹, Dumnezeu „trece peste” ignoranța vinovată¹⁸⁰, oferă un nou punct de plecare, o nouă șansă. Dumnezeu oferă tuturor¹⁸¹ – și deci și ateniienilor (ca și cititorilor) – posibilitatea de a se converti¹⁸².

17,31. Necesitatea convertirii e pusă în raport cu judecata divină universală¹⁸³. Dumnezeu va face această judecată – înțeleasă în perspectiva lucană¹⁸⁴ – prin intermediul unui om¹⁸⁵ înviat de el. Aceasta din urmă e garanția¹⁸⁶ viitorului rol al lui Cristos ca judecător.

rațiunea, cu natura. Și, în general, verbul *metanoein* semnifică „a schimba opinia”. În afară de aceasta, Stoa (Zenon, Cleante) învață un sfârșit al lumii ca întoarcere a elementelor la focul primordial, însă pentru a regenera lumea și ordinea sa ca mai înainte (*apokatastasia*); deci nu un adevărat sfârșit, ci un reînceput periodic (F. MUSSNER, în *Praesentia Salutis*, cit., 239s).

¹⁷⁵ Vezi paralelismul: v. 23: *oun agnoountes ego kataggellô hymin*; v. 30: *men oun chronous tês agnoias ho theos paraggellei anthrôpôis* (P. AUFFRET, în NT 20, 1978, 198).

¹⁷⁶ Cunoscută afinitatea dintre Fap 17,30–31 și 1Tes 1,9–10, chiar în absența unei referiri la viața lui Isus și la moartea sa pe cruce (vezi R. PENNA, în *Rassegna di Teologia*, cit., 667s).

¹⁷⁷ *chronos* („timp”) aici e sinonim cu *kairos*.

¹⁷⁸ Vezi Rom 3,21.

¹⁷⁹ Cf. Fap 3,17; 13,27; *hyperidein* („a privi dincolo”): *hapax* în Noul Testament; textul occidental scrie *paridôn*, cu sensul de a închide un ochi (cf. Sir 28,7 LXX). Vezi și Rom 3,25: „timpul răbdării”.

¹⁸⁰ În LXX, „ignoranța” poate fi sinonim cu „păcat” (vezi Dubarle, art. cit., 601).

¹⁸¹ Universalismul e accentuat de aliterația *pantas pantachou* (influența retorică; *pantachou*: „pretutindeni”); pentru universalism, vezi și Lc 24,47.

¹⁸² În sens biblic de a se căi, renunțând la rău pentru a se îndrepta cu toată ființa spre Dumnezeu și voința sa.

¹⁸³ *kathoti* = *kata touto hoti* („pentru aceasta”); *histanai* e sinonim al lui *horizein*: „a stabili”.

¹⁸⁴ Luca nu insistă asupra iminenței, ci asupra certitudinii și a universalității sale.

Chiar și învierea lui Isus corespunde viziunii autorului, fidel tradiției primare care o vede ca operă a lui Dumnezeu.

¹⁸⁵ *en instrumental*. Oratorul evită să-l numească pe Isus (o va face textul occidental), probabil pentru a nu atrage acuza de a introduce o nouă divinitate la Atena (v. 18); R. Penna arată aici „o aluzie indirectă, dar puternică, la divinitatea lui Isus după categoriile romane ale cultului imperial” (cf. Cicero, *De Lege Manilla*, 14,42; *Fili* 5,43; Pliniu cel Tânăr, *Panegirico di Traiano* 1,3.4; 80,4) (în *Rassegna di Teologia*, cit., 668). S-ar putea deduce și o aluzie la tema celor doi Adam (v. 26: dintr-unul singur... pe toată fața pământului; v. 31: printr-un om... judecă *oikoumenê*).

¹⁸⁶ Expresia *pistin parechein* e clasică: „a produce probe, garanție, martori”; *pistis* semnifică, excepțional, „garanție” (nu „dovadă”), și nu „credință”. De notat aliterația *pistin parashôn pasin* (Haenchen); *hō(i)* în loc de *hon* (ac): atracție a relativului.

Deja în *Fap* 10,42¹⁸⁷, mesajul creștin în fața lumii păgâne (pe linia din *1Tes* 1,9-10) se conchide cu perspectiva escatologică a judecății.

Acum (v. 30) inaugurat de învierea lui Isus caracterizează timpul actual ca timp al convertirii care se termină cu judecata.

Discursul se încheie într-un mod mai degrabă brusc, dar semnificativ: menționarea învierii lui Isus, de fapt, e *punctum dolens*, pentru mentalitatea greacă (cf. *1Cor* 15), al mesajului creștin.

Epilog: Fap 17,32-34

³² Când au auzit ei de învierea din morți, unii îl luau în râs, alții ziceau: „Despre asta te vom asculta altă dată”. ³³ Astfel, Paul a ieșit dintre ei. ³⁴ Totuși, unii bărbați i s-au alăturat și au crezut. Printre ei erau Dionisiu Areopagitul, o femeie cu numele Damaris și alții împreună cu ei.

Discursul lui Paul din Areopag constituie deci un punct foarte important al cărții: mesajul creștin este proclamat *elitei* culturale a lumii păgâne în locul cel mai adaptat pentru aceasta. E un moment exemplar de asimilare, în care oratorul caută un teren comun cu ascultătorul, fără ca, totodată, să compromită originalitatea proclamării. Luca a construit un scenariu grandios... pentru un rezultat dezamăgitor datorat învierii din morți. În fața unui final de acest gen, încă o dată, Luca nu poate fi acuzat de triumfalism. Dar nici de o viziune pesimistă. Sămânța e aruncată și, chiar dacă în mică măsură, aduce rod. În sfârșit, exitul discursului nu e mai rău la Atena decât a fost la Antiohia Pisidiei sau al lui Isus din Nazaret (*Lc* 4,30).

Insuccesul nu e datorat incapacității lui Paul – el a predicat într-un mod exemplar –, ci refuzului păgânismului¹⁸⁸. Nu e de ajuns deci cunoașterea filosofică pentru a-l primi pe Dumnezeu lui Isus Cristos.

17,32-33. Reacția auditoriului e provocată de vestirea învierii, piatra de poticnire pentru gândirea dualistă a grecilor¹⁸⁹.

Luca prezintă un cadru al său obișnuit: descrierea în doi timpi a reacției ascultătorilor – prima negativă, cealaltă pozitivă. Unii îl iau în râs¹⁹⁰ pe apostol; alții, cu mai multă plăcere, amână dialogul pentru o altă ocazie¹⁹¹: exprimă, cu aceasta, dorința pozitivă de a aprofunda argumentul¹⁹² sau vor să spună pur și simplu: „Să nu mai apari!”. Care din cele două ipoteze? Dat fiind paralelismul cu v. 18, cea de-a doua interpretare e de preferat¹⁹³.

¹⁸⁷ Vezi și expresia un om „stabilit” (*harismenos*) în *Fap* 10,42.

¹⁸⁸ Observația lui Haenchen, citată de J. Dupont, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 387, nota 12.

¹⁸⁹ Corpul e văzut ca închisoare a sufletului, mormântul său, după jocul de cuvinte: *sôma* – *sêma*.

¹⁹⁰ *chleuazein* („a derâde, a glumi”) e un *hapax* în Noul Testament.

¹⁹¹ *akousometha*: viitor mediu (vezi Zerwick, n. 226).

¹⁹² Așa, Bruce, Marshall, Weiser, care se bazează pe valoarea de contrast a construcției *hoi men* – *hoi de*. Dar rezultatul pozitiv va fi expus în v. 34.

¹⁹³ Formularea amintește și de dubla reacție în ziua de Rusalii: *Fap* 2,12-13.

În fond, reacția lumii păgâne nu e fundamental diferită de cea a lui Israel; ca și iudeii, și grecii se împart în fața proclamării evangheliei. Această observație e importantă pentru a înțelege corect eclesiologia lui Luca.

Paul părăsește cu fruntea sus auditoriul¹⁹⁴: nu el a prezentat rău mesajul creștin¹⁹⁵, ci ascultătorii nu erau deschiși să-l primească „și cititorul trebuie să știe că un asemenea refuz face parte din drumul vestirii prin lume”¹⁹⁶.

17,34. Ca răspuns pozitiv de credință¹⁹⁷, Luca vorbește vag de „unii” (ceea ce denotă slaba sa informare), printre care numește doi convertiți. Modul în care redă informația lasă impresia că el e la curent cu faptul că din predica lui Paul nu s-a născut nicio comunitate¹⁹⁸.

Cele două nume provin din tradiție¹⁹⁹.

Dionisiu era membru al Consiliului orașului; tradiția îl va prezenta ca primul episcop al Bisericii din Atena²⁰⁰; îi sunt atribuite (de legendă) scrieri neoplatonice din secolul al V-lea d.C.

Damaris e un nume comun, dar unic în Noul Testament, ceea ce confirmă că Luca urmează o tradiție.

Menționarea acestor nume e, oricum, semnificativă: fie pentru că lui Luca îi place să pună în lumină prezența feminină în Biserică, fie deoarece convertirea lui Dionisiu Areopagitul sugerează că evanghelia aduce rod chiar și în lumea culturii.

¹⁹⁴ *ek mesou* trimite la *en mesô(i)* din v. 22 (incluziune), dar amintește și de plecarea lui Isus din Nazaret (Lc 4,30).

¹⁹⁵ A nu se citi scena discursului din Fap 17 în lumina descrierii făcute de Paul despre primul său impact cu corintenii, în 1Cor 2,1-5. Fap 17 nu e o dare de seamă istorică ce presupune informația din 1Cor.

¹⁹⁶ ROLOFF, *in loco*.

¹⁹⁷ Referire la Botez fără menționarea Botezului, ca în Fap 4,4; 13,48.

¹⁹⁸ Limbajul e lukan: verbul *kollasthai* („a se lega, a se asocia”): de 7 ori în opera sa din 12 în Noul Testament;

kai după un pron. relativ: Fap 1,3.11; 7,45; 10,39; 11,30; 12,4 etc. (vezi Zerwick, n. 463); *honorati* (la dat.); *heteroi* în loc de *alloi*; adăugire finală: *heteroi syn autois*: vezi Lc 8,3; 24,33. Textul occidental îl definește pe Dionisiu drept un om „demn” (*euschêmon*), dar ia „și o femeie cu numele de Damaris”.

¹⁹⁹ Paul informează că primițiile din Ahaia sunt Stefanos și familia sa, din Corint, nu din Atena (1Cor 16,15). Luca, pe timpul său, putea să aibă amintirea a doi dintre frații creștini mai cunoscuți în trecut în Biserica din Atena, nu neapărat convertiți de Paul (vezi LÜDEMANN, 200s).

²⁰⁰ EUSEBIU, *Hist. eccl.*, III, 4,10; IV, 23,3.

CAPITOLUL 18

6. Paul la Corint: *Fap* 18,1-17

¹ După acestea, plecând din Atena, [Paul] s-a dus la Corint. ² Acolo a găsit un iudeu cu numele de Acvila, originar din Pont, care venise de curând din Italia cu soția lui, Priscila, întrucât Claudiu poruncise ca toți iudeii să plece din Roma. A venit la ei ³ și, pentru că avea aceeași meserie, a rămas în casa lor și a început să lucreze. De fapt, meseria lor era să confecționeze corturi. ⁴ În fiecare sâmbătă, discuta în sinagogă și-i convingea pe iudei și pe greci. ⁵ Dar când Sila și Timotei au coborât din Macedonia, Paul, dăruit cu totul cuvântului, demonstra iudeilor că Isus este Cristos. ⁶ Dar pentru că i se împotriveau și-l insultau, el și-a scuturat hainele și le-a zis: „Sângele vostru să cadă pe capul vostru! Eu sunt curat! De acum voi merge la păgâni”. ⁷ Și plecând de acolo, a intrat în casa unui adorator al lui Dumnezeu cu numele Titus Iustus, a cărui casă era alături de sinagogă. ⁸ Iar Crispus, conducătorul sinagogii, a crezut în Domnul împreună cu toată casa lui. Și mulți dintre corintenii care l-au ascultat au crezut și au fost botezați. ⁹ Într-o noapte, Domnul l-a înștiințat [în vis] pe Paul: „Nu te teme, ci să vorbești și să nu taci! ¹⁰ Pentru că eu sunt cu tine și nimeni nu va pune [mâna] pe tine ca să-ți faci vreun rău, deoarece am un popor numeros în cetatea aceasta”. ¹¹ El a stat un an și șase luni [acolo], învățându-i cuvântul lui Dumnezeu. ¹² Pe când Galion era proconsulul Ahaiei, iudeii s-au ridicat împreună împotriva lui Paul și l-au dus în fața tribunalului, ¹³ spunând: „Acesta îi îndeamnă pe oameni să-l cinstească pe Dumnezeu într-un mod contrar Legii”. ¹⁴ Când Paul voia să ia cuvântul, Galion le-a zis iudeilor: „Dacă ar fi vorba de vreun delict sau de vreo nelegiuire, o, iudeilor, v-aș asculta pe drept cuvânt, ¹⁵ dar pentru că este vorba despre o neînțelegere cu privire la un cuvânt, niște nume sau Legea voastră, vă privește! Eu nu vreau să fiu judecător în astfel de lucruri”. ¹⁶ Și i-a alungat de la tribunal. ¹⁷ Atunci, lăsându-l toți pe Sostene, conducătorul sinagogii, au început să-l bată înaintea tribunalului. Dar Galion nu le-a dat nicio atenție.

Paul a coborât de la Atena la Corint, capitala provinciei romane Ahaia. Acolo a găsit cazare și muncă la soții Acvila și Priscila. Cu sosirea colaboratorilor Timotei și Sila, a putut să dea un spațiu amplu activității sale de apostol. A predicat de la început în sinagogă, până când s-a petrecut ruptura, apoi s-a adresat păgânilor după schema istorico-salvifică a redactorului.

Iudeii au ridicat acuze împotriva lui Paul în fața lui Galion; manevra a eșuat și s-a terminat rău pentru Sostene, în timp ce Paul, după acest incident, a continuat încă pentru un anumit timp să predice la Corint, mângâiat de o viziune a Celui înviat; a rămas în acel oraș pentru un an și jumătate.

Iată în sinteză cadrul șederii lui Paul, care reiese din scurtele informații de care dispune redactorul, ca bucățelele unui mozaic și cu un oarecare progres narativ. După un început liniștit (vv. 1-4), sunt relatate într-o succesiune de *crescendo* intensificarea misiunii, ruptura cu sinagoga (vv. 5-8), viziunea Celui înviat

(vv. 9-11) și, în sfârșit, scena din fața lui Galion, care concluzionează întregul și constituie punctul important al acestuia (vv. 12-17).

Nu lipsesc tensiunile narative¹, dar ele se explică cel mai bine având prezent faptul că Luca a pus împreună și a elaborat diferite tradiții și informații.

Puteau să facă parte dintr-un *itinerar*: călătoria de la Atena la Corint (v. 1); ospitalitatea și munca la Acvila, originar din Pont și transferat de la Roma cu soția, Priscila (vv. 2-3); durata șederii la Corint (v. 11)².

Informațiile de altă proveniență, probabil din tradiții locale: sosirea colaboratorilor legată de informația unui apostolat mai amplu din partea lui Paul; trecerea de la sinagogă la casa lui Titus Iustus, convertirea lui Crispus și scena dinaintea lui Galion. Menționarea edictului lui Claudiu poate fi o adăugire a redactorului.

Scrisorile lui Paul confirmă direct sau indirect aceste date, dar, în același timp, dovedesc că autorul *Faptelor* nu depinde de ele³.

Ca întotdeauna, Luca nu se mulțumește să redea: textul simte amprenta sa (în stil și în construcția întregului) și a gândirii sale. Aceasta din urmă se arată în special în versetul 4 ce servește de trecere la vv. 5-6 care reflectă schema istorico-salvifică a *Faptelor*: prioritatea lui Israel – refuzul – vestirea către păgâni. De origine redacțională este și scena apariției Celui înviat: tema asistenței divine. Amprenta redactorului se remarcă și în structura episodului lui Galion⁴.

Fap 18,1-17 furnizează unicele indicații cronologice importante care permit situarea vieții lui Paul în cronologia epocii: edictul lui Claudiu și proconsulatul lui Galion (vezi analiza).

Șederea lui Paul la Corint trebuie așezată între toamna anului 50 și primăvara anului 52.

¹ Trecerea de la v. 4 la v. 5 e grea; cuvântul lui Paul care implică o ruptură definitivă cu iudeii (v. 6) este contrazis de comportamentul său în versetele ulterioare (vv. 7-8); viziunea lui Isus (vv. 9-11) e înțeleasă, și nu cerută din nou de circumstanță: Paul nu exprimase până acum nicio problemă de ședere; scena în fața lui Galion (vv. 12-17) figurează ca appendice. Vezi ZMIJEWSKI, *op. cit.*, 651s.

² Vezi WEISER II, 483 ss.

³ Călătoria de la Atena la Corint (1Tes 3,1,6); Acvila și Priscila (1Cor 16,19); munca manuală (1Tes 2,9; 1Cor 4,12; 9,6...); convertirea lui Crispus (1Cor 1,14); Sostene? (1Cor 1,1); sosirea lui Timotei (1Tes 3,6) și, implicit, a lui Sila la Corint (1Tes 1,1; 2Cor 1,19; 11,9); ei au adus ajutoare financiare (2Cor 11,9) și aceasta explică de ce Paul a putut să se dedice pe deplin apostolatului (Fap 18,5). Absența numelor importante din Corint – ca Stephanas, Gaius – și a altor fapte dovedește că Luca nu a cunoscut scrisorile lui Paul (vezi L.T. JOHNSON, 325; D. WENHAM, *Acts and the Pauline Corpus. The Evidence of Parallels*, în *The Book of Acts in its First Century Setting*, cit., 248ss).

⁴ Menționarea „iudeilor” în ansamblul lor (Fap 9,23; 13,45.50; 14,5.19; 17,5) și „unanimitatea” lor în comportament; acuza de a fi împotriva Legii (iudaice și romane): Paul creează dezordini; răspunsul proconsulului corespunde practicii ideale pe care Luca o așteaptă de la un magistrat roman: statul nu are niciun motiv să intervină împotriva lui Paul, din moment ce creștinii nu sunt nici ostili Legii, nici perturbatori ai ordinii. Din punct de vedere istoric, Galion pare să nu se intereseze de o problemă pe care o consideră pur internă iudaismului, sau el judecă în lumina edictului lui Claudiu și vede acuzatorii drept cauză a dezordinilor. Loviturile ar fi fost o răbufnire antisemită a elementelor păgâne, care nu erau calculabile iudeilor înșiși, nemulțumiți de rezultatul negativ contra lui Paul (WEISER II, 486ss; ZMIJEWSKI, 653s). Evenimentul istoric poate fi rezumat astfel: iudeii, în frunte cu Sostene, îl acuză pe Paul în fața lui Galion, dar manevra lor nu are succes. Sostene face calculele prin anti-iudei. Alte ipoteze sunt presupuse de Schmithals, Schille, Ludemann, Suhl (*op. cit.*, 119-129).

18,1. Paul nu a rămas la Atena⁵ și a parcurs cei 60 de km care îl despărțeau de capitala Ahaiei: Corint, oraș comercial și cosmopolit, cunoscut pentru imoralitatea sa⁶.

Distrus în 146 î.C. de Lucius Mummius (ca represiune a unei revolte antiromane), a fost reconstruit de Cezar în 44 î.C. drept colonie romană cu numele de *Colonia Laus Julia Corinthiensis* și repopulată de el cu 80.000 de locuitori „săraci și scandalagii, de care voia să scape Roma și Italia”, adică libertini și veterani, cărora li se vor adăuga cu timpul alții (comercianți, sclavi) din Grecia și din Asia Mică, inclusiv iudei⁷. Corintul a reînflorit repede și în 27 î.C. a devenit capitala Ahaiei cu sediul proconsulului; în 44 d.C. a devenit provincie senatorială.

Situat pe o fâșie (de 6 km lățime), orașul controla nu doar traficul nord-nud (aticul peloponesian), dar mai ales pe cel din Asia Mică spre Italia și viceversa, datorită celor două porți: Concrea la Marea Egee și Lecheo (*Lichaion*) la Adriatică: navele preferau să traverseze insula mai degrabă decât să înconjoare Peloponesia; traversarea necesita o mână de lucru numeroasă (sclavi), cu numeroase conflicte între sclavi și patroni.

18,2. Fraza resimte o anumită greutate, dar e bogată în informații interesante. Întâlnirea cu Acvila și Priscila e confirmată istoric de scrisorile apostolului⁸.

Akylas (numele latin Acvila grecizat) e originar din provincia romană a Pontului, la Marea Neagră. Luca îl prezintă ca iudeu, informație pusă în dubiu de mulți exegeți⁹: Luca nu vorbește niciodată de convertirea lui Acvila de către apostol (deci era deja convertit) și Paul însuși nu o menționează niciodată, considerând familia lui Stephanas primiția Ahaiei. E dificil ca un iudeu abia alungat din Roma din cauza contrastelor cu creștinii să-l fi primit pe creștinul Paul în casa sa! Luca, probabil, vrea să dea impresia că înainte de sosirea lui Paul la Corint nu au existat încă creștini în oraș¹⁰.

Acvila și Priscila erau abia sosiți din Italia și, mai exact, de la Roma, de unde un edict al împăratului Claudiu (41-54) îi constrânsese să plece¹¹. Trei texte antice vorbesc despre aceasta:

⁵ *meta tauta* face trecerea; cf. *Fap* 13,20 (7,7 și 13,20 în citări); *Lc* 5,27 (dif. *Mc*); 10,1; 12,4 (dif. *Mc*); 17,8; 18,4.

⁶ Exista verbul *korinthiazesthaie* și expresia *korinthia korê* („fată corinteană” = prostituată).

⁷ *IMac* 15,23 vorbește de iudei în apropiata Sicio, probabil refugiați după distrugerea din Corint de către Mummius. O inscripție din secolul al IV-lea î.C. menționează sinagoga: (*syna*)*gôgê Ebr(aiôn)*; pe o altă inscripție, foarte deteriorată, ar putea fi scris termenul *archisynagôgos* (vezi J. TAYLOR, *op. cit.*, 310s; L. BOFFO, *op. cit.*, 361ss. Despre Corint, și ELLIGER, *op. cit.*, 200ss; J. MURPHY-O'CONNOR, *St Paul's Corinth: Texts and Archeology*, GNS 6, Wilmington 1983).

⁸ Cf. *1Cor* 16,19; *Rom* 16,3;

„și Priscila, soția sa” apare, gramatical, în afara locului. „Priscila” e diminutiv de la Prisca. Paul o numește mereu Prisca.

⁹ Precum Conzelmann, Haenchen, Weiser, Roloff, Riesner etc. Pentru Suhl, în schimb, Acvila s-a convertit doar mai târziu și a fost botezat de colaboratori, și nu de apostolul însuși (*op. cit.*, 119).

¹⁰ „Iudeu” poate avea și sensul de „cel care aparține de poporul iudaic” și deci se referă la un iudeo-creștin.

¹¹ Discuție detaliată în Riesner, *Frühzeit...*, cit., 139-180.

– Suetoniu (*Claud.* 25,4): „Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit”¹². Suetoniu confundă Chrestus, adică Cristos, cu un agitator prezent la Roma¹³. Istoricul putea să aibă informația despre aceste dezordini și despre edictul lui Claudiu direct de la arhiva imperială la care avea acces.

Predica creștină era deja vie în unele sinagogi ale capitalei și a fost cauză de dezordini.

– Dion Cassius (secolul al III-lea d.C.) scrie explicit că Claudiu nu a alungat iudeii, ci le-a poruncit să nu țină reuniuni (*Hist. rom.* LX 6,6).

Dion Cassius și Suetoniu vorbesc în mod diferit de același fapt, sau e vorba de două evenimente distincte în timp?¹⁴

– Orosiu, un creștin din secolul al V-lea, se referă explicit la textul din Suetoniu și afirmă și că știe de la Iosif Flaviu că edictul contra iudeilor a fost dat în anul al nouălea al domniei lui Claudiu. Dar opera lui Iosif Flaviu nu conține această informație.

Discuția se face deci pe datarea edictului lui Claudiu:

– Dacă se dă dreptate lui Dion Cassius (dar se referă la evenimentul menționat de Suetoniu?) se așază decretul în 41 d.C.¹⁵

– Cine e de partea lui Orosius așază edictul în 49 d.C., ceea ce corespunde bine indicației *Faptelor*: Acvila și Priscila alungați din Roma merg imediat la Corint, unde sunt abia sosiți când Paul ajunge acolo¹⁶: dacă cei doi ar fi întârziat în Italia pentru vreun an înainte de a ajunge în Ahaia¹⁷, nu ar mai fi avut sens menționarea edictului lui Claudiu.

Sosirea lor la Corint trebuie datată deja în 49, înainte de închiderea mării pe timpul iernii.

Informația că Claudiu a expulzat toți iudeii e considerată o exagerare lucană: la Roma locuiau de la 20.000 la 50.000 de iudei! Au fost alungați *leaders* sau scandalagii unor (nu tuturor) sinagogi ale orașului¹⁸, unde ajunsese predica creștină. Mai mult, un iudeu, dacă era cetățean roman, nu putea să fie expulzat fără judecată.

¹² Claudiu „a expulzat din Roma iudeii care au cauzat acolo dezordini împinși de agitatorul Chrestus”.

¹³ Numele e atestat în altă parte la Roma, dar niciodată pentru un iudeu.

¹⁴ Vezi discuția în Riesner, *op. cit.*, 155-159, care preferă ipotezele celor două fapte distincte. Pentru R. Penna, cele două fapte se completează: Claudiu i-a alungat pe agitatori și, din teamă de evoluări politice, le-a interzis celorlalți iudei să se adune (*L'ambiente storico culturale delle origini cristiane*, cit., 161s).

¹⁵ Așa, Lüdemann, Murphy-O'Connor, R. Penna. O confirmare în acest sens se vede în scrisoarea lui Claudiu trimisă alexandrinilor (pe ton amenințător față de iudei), în 41; în aceeași perioadă, Filon (*Leg.* 156-157) îi amintește lui Claudiu că Augustus nu i-a alungat pe iudei și nu a interzis adunările.

¹⁶ *prospatōs* („abia, proaspăt”): *hapax* în Noul Testament. *Dia to* + inf.: Mc: 3; Mt: 3; Lc: 8; Fap: 8.

¹⁷ Cum consideră M.-O'Connor (*op. cit.*, 147): ipoteză necesară pentru a concilia timpul care separă edictul lui Claudiu (emis în 41) și proconsulatul lui Galion (50-51). Alții (Lüdemann, J. Taylor) presupun că Fap 18 face o sinteză a două șederi distincte ale apostolului la Corint. În fine, cine pune edictul lui Claudiu în 41 trebuie să se aventureze în ipoteze de fantezie.

¹⁸ Existau cel puțin douăsprezece sinagogi la Roma.

Numărul expulzațiilor trebuia, oricum, să fie relevant pentru a merita ca Suetoniu să-l amintească.

Acvila și Priscila l-au găzduit și i-au fost patroni lui Paul¹⁹.

18,3. „Avea aceeași meserie”²⁰ explică alegerea verbului „a găsi” în v. 2: Paul căuta de lucru. Deci, din cauza muncii, locuia la Acvila și Priscila; dacă nu e menționată convertirea lor e pentru că ei sunt deja creștini.

Skênopoios: fabricant de corturi sau, mai general, lucrător în piele. Cilicia, patria lui Paul, producea un țesut netăbăcit, făcut din piei de capră și numit „cili-cium”²¹. E dificil ca fariseul Saul să fi ales meseria impură de țesător²²; o țesătură din piei de capră, mai mult, nu servea în general pentru fabricarea corturilor.

Se preferă să se gândească la corturi de piele rezervate armatei, dar fabricarea lor era destinată mai ales sclavilor și libertților casei imperiale.

Soluție posibilă: Paul era fabricant de corturi (de în) pentru privați sau nu²³.

Scrisoriile confirmă că apostolul exercita o profesiune manuală (*1Tes* 2,9; *1Cor* 4,12; 9,6).

18,4. V. 4 are aspectul unui sumar, dar cu funcția de a introduce tema predicii și deci a versetelor următoare.

Sumarul corespunde schemei lucane: misiunea începe în sinagogă și privește iudeii și grecii, adică pe temătorii de Dumnezeu²⁴.

18,5. Potrivit relatării lucane, sosirea lui Sila²⁵ și a lui Timotei de la Bereea (cf. *Fap* 17,14) schimbă situația lui Paul, care poate să se dedice mai amplu misiunii²⁶, pentru că se ocupă colaboratorii, după cum pare subînțeles, de muncă pentru a câștiga cea ce este necesar susținerii. Paul continuă să se adreseze iudeilor (v. 4): redactorul, în acest fel, reia și completează (vv. 5-6) schema istorico-salvifică: mai întâi, iudeii; după refuzul lor, apostolul se adresează păgânilor²⁷.

¹⁹ Textul occidental adaugă: „aceștia s-au stabilit în Ahaia” și continuă: „Paul mersese la el” (la sg.).

²⁰ Ca în v. 2, găsim construcția *dia to* + inf. de motivare; *homotechnos* („de aceeași meserie”): *hapax* în Biblie. Reluarea, la sfârșit, a lui *tē(i) technē(i)* e un dativ de relație; *technē* se citește și în *Fap* 17,29 și *Ap* 18,22. Textul occidental sare paranteza explicativă: „erau de meserie fabricanți de corturi”.

²¹ De această părere: Martini, Williams, Marshall, Bruce.

²² Trebuie însă notat că însuși Paul, în conformitate cu mentalitatea greacă a cititorilor săi, consideră munca sa manuală ca o „înjosire” (*2Cor* 11,7).

²³ Tarsul producea lână. Ipoteza e a lui Lampe, *Paulus-Zeltmacher*, în *BZ* 31 (1987), 256ss.

²⁴ Construcția e redacțională: *dialogesthai* („a discuta”, la imperf.): *Fap* 17,2.17; 18,19; 19,8 etc.; *peithein* („a convinge”: impf. de *conatu*: a încerca să convingă): *Fap* 19,8; 28,23. Construcția cu verbele împreună *dialogesthai* și *peithein*: *Fap* 19,8. Expresia *kata pan sabbaton*: *Fap* 13,27; 15,21. Binomul „iudei și greci”: *Fap* 14,1; 19,10.17; 20,21.

Textul occidental scrie: „venind în sinagogă... și introducând numele Domnului Isus, încerca să-i convingă nu doar pe iudei, ci și pe greci”.

²⁵ Sila e menționat pentru ultima dată în *Fapte*.

²⁶ *synechesthai tō(i) logō(i)*: a fi cu totul ocupat de cuvânt (un imperf. ingresiv).

²⁷ Versetul e redacțional; *diamartyresthai* („a da mărturie”), mereu în context misionar (în afară de 20,23): *Fap* 2,40; 8,25; 10,42; 20,21.24. A demonstra prin intermediul Scripturilor că Mesia e cu adevărat acel Isus: *Fap* 9,22; 17,3; 18,28.

Din scrisori cunoaștem direct starea de suflet a lui Paul: așteptarea nerăbdătoare și preocupată a sosirii lui Timotei de la Tesalonic și mângâierea datorată informațiilor bune aduse (1Tes 3,5-10). Cu acea ocazie, apostolul scrie *Scrisoarea întâi către Tesaloniceni* (anul 50).

Din 2Cor 11,9 și Fil 4,15 putem ști și de ce Paul a putut să se dedice apostolatului: a primit ajutoare în bani (de la Filipi). El însă, probabil, nu a abandonat cu totul munca, dar banii primiți au fost de ajuns ca să-i mențină pe el și colaboratorii săi pe perioada șederii la Corint²⁸. Datorită ajutoarelor fraților, el a putut să-și intensifice misiunea.

18,6. Reacția iudeilor²⁹ și contra-reacția lui Paul amintesc de cele din Antiohia Pisidiei (Fap 13,45s).

Răspunsul apostolului constă într-un gest simbolic însoțit de un avertisment, de o declarație de inocență și de o expresie a unei propuneri³⁰.

Gestul scuturării prafului de pe haine³¹, la origine un rit sacru împotriva blestemului, exprimă ruptura de comuniune (Neh 5,13; Mc 6,11); la Luca, totodată, gestul a pierdut radicalitatea sa și privește doar separarea iudeilor care refuză evanghelia.

Și cuvântul de condamnare provine din dreptul sacral al Israelului³²; prin el, Paul declară că iudeii își asumă pe deplin consecințele refuzului lor, consecințe care, după cum indică metafora sângelui³³, constau într-o condamnare la moarte, înțeleasă ca excludere de la mântuire pe motivul gravității vinei.

Apostolul, apoi, se declară nevinovat pentru ceea ce va avea loc împotriva lor; cu alte cuvinte, în perspectiva redactorului, evanghelia a fost vestită poporului lui Israel pe deplin și în forma necesară.

Paul reia, în sfârșit, în manieră schematică, promisiunea de a se adresa lumii păgâne³⁴. Ceea ce urmează dovedește că nu este vorba de o alternativă; contactele cu iudeii din Corint nu se întrerup și predicarea va continua să fie adresată mai ales în sinagogi (Fap 19,8). Naratorul a condensat din nou pentru cititor tematica cărții: raportul Biserică-Israel-păgâni³⁵.

²⁸ Vezi WEISER II (490s), ROLOFF.

²⁹ *antitassesthai* („a se opune, a rezista”) e *hapax* în opera luciană, dar corespunde paralelei *antilegein* din Fap 13,45, unde citim și verbul *blasphêmein*. Gen. absolut reflectă stilul redactorului. R. Pesch precizează: iudeii lansează blestemul Legii (Dt 21,23) contra Răstignitului.

³⁰ Vezi *l'exkursus* lui Caldbury în *Beg.* V, 269ss.

³¹ Ca în Fap 13,51, unde însă praful e scuturat de pe picioare.

³² Lev 20,9-17; Jud 9,24; 2Sam 1,16 etc.

³³ „Sângele” indică și gravitatea (mortală) a vinei și consecutiva pierdere a vieții.

³⁴ *Apo tou nyn* („de acum înainte, din acest moment”) e caracteristic *Evangheliei*: Lc 1,48; 5,10 (dif. Mc 1,17); 12,52; 22,18 (dif. Mc 14,25); 22,69 (dif. Mc 14,62); și 2Cor 5,16 în Noul Testament. Textul occidental începe: „Pentru că erau multe discuții și interpretări ale Scripturii... Paul, scuturate fiind hainele, zise...”.

³⁵ Vezi V. Fusco, în *Storiografia nella Bibbia*, cit., 145s.

18,7. O informație, fără îndoială, istorică: Paul se transferă din sinagogă³⁶ în casa unui temător de Dumnezeu³⁷, cu *nomen* și *cognomen* Titus Iustus³⁸, un cetățean roman – după cum pare să indice numele său latin – care uneori este identificat cu Gaius (*praenomen*) din *1Cor* 1,14 (dată fiind apropierea cu Crispus și cu *Rom* 16,23).

Schimbarea sediului face vizibilă trecerea de la predicarea în sinagogă către lumea păgână. Deși separarea de sinagogă este istorică, rămâne de văzut dacă informația transferării avea această semnificație pentru apostol: Paul căuta, probabil, un loc mai amplu pentru adunări. Faptul că apostolul se transferă într-o casă lângă³⁹ sinagogă apare ca o provocare, iar convertirea lui Crispus, capul sinagogii, e văzută ca un rod al concurenței care s-a stabilit cu sinagoga însăși⁴⁰.

18,8. Alt dat istoric: convertirea lui Crispus, șeful sinagogii, confirmată de *1Cor* 1,14⁴¹. Această convertire a provocat, la rândul său, numeroase altele la Corint, adică în ambientul păgân al orașului, după cum consideră Luca⁴². Convertirea „întregii sale case” și a multora din Corint ar putea să facă parte din *crescendo*-ul narativ al secțiunii, mai degrabă, decât să fie o informație istorică. Nu se înțelege cum, după ruptura cu sinagoga, s-a ajuns tocmai la convertirea șefului sinagogii! Și cum convertirea unui iudeu ca Crispus provoacă atâtea convertiri între păgâni (temători de Dumnezeu).

O ipoteză: predicarea lui Paul produce convertirea șefului sinagogii și, la rândul său, a multor altor iudei și temători de Dumnezeu⁴³, ceea ce-l constrânge pe apostol să găsească un loc adaptat în fața sinagogii. Aceste convertiri, totodată, sunt și motivul rupturii de sinagoga însăși⁴⁴.

³⁶ *metabainein* („a merge dintr-un loc în altul, a se transfera”). Contextul (v. 6) și menționarea sinagogii lasă să se creadă că Paul a schimbat locul învățaturii (și nu de locuit, după cum sugerează textul occidental care scrie: „transferându-se la Acvila...”). Casa lui Iustus servea probabil și ca spațiu pentru reuniunile tinerei comunități.

³⁷ *sebomenos ton Theon* (*Fap* 16,14) indică o calitate (pietatea persoanei), mai degrabă, decât o categorie (alături de prozeiți).

³⁸ Unele incertitudini textuale: unele mss. omit Titus (*A*; *B* corectat; *D* original), alții scriu Tit (*Sinaiticus*, minuscule: 36.453.945 etc., și unele versiuni: coptă, peshita), probabil, identificându-l cu însoțitorul lui Paul.

³⁹ *Synomorein* („a mărgini”): *hapax* în Biblie.

⁴⁰ Vezi HAENCHEN, 476.

⁴¹ Paul zice că l-a botezat pe Crispus, dar fără să adauge „și toată casa sa”, cum va face imediat după, pentru Stephanas (*1Cor* 1,16); „cu toată casa sa” ar putea fi redacțional în *Fap* 18,8 (cf. *Fap* 10,2; 11,14; 16,15.31). Paul nu informează că Crispus era conducătorul sinagogii, dar faptul că acesta din urmă ar fi fost unul dintre puținii convertiți pe care Paul însuși i-a botezat merge în acest sens (denotă o personalitate importantă).

⁴² Part. *akouontes* („fiind ascultat”) poate să se refere la predica lui Paul; dar contextul sugerează să se refere la convertirea lui Crispus; *episteusen* („crezu”): aor. ingresiv; *episteuon* („credeau”) și *ebaptizonto* („s-au botezat”) sunt imperf. de repetare.

⁴³ Pentru Luca este vorba, în schimb, de corinteni (păgâni) în logica v. 6: „din acest moment voi pleca la păgâni”.

⁴⁴ Vezi HAENCHEN, 476; ROLOFF, *in loco*.

18,9-10. Poate să surprindă că, după succesul misionarilor la Corint (v. 8), Paul are nevoie să fie mângâiat de apariția Celui Înviat. Scena lasă să acționeze ostilitatea iudeilor, adică pregătește episodul următor.

La prima vedere, apariția nocturnă vrea să confirme rămânerea lui Paul la Corint, dar Luca nu mai are nimic de relatat asupra acestei șederi, în afara episodului lui Galion; de aceea, viziunea Celui Înviat servește mai ales pentru a justifica durată lungă a acestei șederi cu care cititorul nu era obișnuit până acum⁴⁵.

Protecția divină – „eu sunt cu tine” – e specificată cu o formulare negativă: „niciunul nu va pune mâna pe tine, ca să-ți faci rău”: cu aceasta, naratorul prevestește scena următoare în care, deși acuzat, Paul nu va suferi nicio daună.

La corinteni, Cel înviat are „un popor numeros”⁴⁶.

Locul viziunii are importanța sa în secțiunea narativă:

- justifică lunga ședere a apostolului la Corint;
- subliniază că Corintul este o etapă fundamentală în dezvoltarea misiunii; și arată și semnificația acestei comunități pe timpul lui Luca (cf. *1Clem.*)⁴⁷;
- explică faptul că adevăratul protagonist al misiunii este Cel Înviat, cel care este și susținătorul apostolilor;
- face trecerea la relatarea ulterioară.

18,11. V. 11 este o concluzie redacțională⁴⁸: informația duratei șederii la Corint provine din tradiție. Probabil, redactorul se referă la întreaga durată a șederii apostolului: trebuie să se adauge (puținele) zile menționate în v. 18?⁴⁹

Dacă Paul a ajuns la Corint în toamna anului 50, a rămas acolo până în primăvara anului 52⁵⁰.

⁴⁵ Vv. 9-10 sunt redacționale; viziuni asemănătoare cu Paul: *Fap* 16,9; 23,11; 27,24. (Vezi WEISER II, *Excursus*, 410s.) Inițialul *eipen de* e frecvent în opera lucană: *Lc* 1,34.38 etc.; *Fap* 3,6; 7,1.33; 8,29; 9,15 etc. Stilul biblic al cuvintelor lui Isus: „nu vă temeți” (*Ier* 1,8; *Is* 41,10.13 etc.); expresia se întâlnește în relatările de epifanie, dar și în contextul vocației profetice, ca în cazul nostru (vezi R. PESCH, *in loco*); același pentru promisiune: „eu sunt cu tine” (*Ier* 1,19; *Is* 41,10 etc.), care garantează protecția divină. „Continuă să vorbești și să nu taci”: vezi *Dt* 31,6; *Ios* 1,9; cf. *Lc* 1,20; *lalei* (imperativ prez.: acțiune de durată) + *mê siôpêsê(i)s* („a nu tăcea”: conjunctiv aor.: acțiune punctuală?): schimbarea timpului are valoare specifică? Probabil nu (vezi HAENCHEN, 472, nota 1).

⁴⁶ Vezi discuția în *Fap* 15,14; cf. DUPONT, în NTS 31 (1985), 32Iss; *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, Studi Biblici 10, EDB 1984, 56ss; critica lui S. Zedda, *Teologia della Salvezza negli Atti degli Apostoli*, Studi Biblici 20, EDB 1994, 115s și nota 55.

⁴⁷ Vezi LÜDEMANN, 204; CONZELMANN, *in loco*.

⁴⁸ *didaskalein* („a învăța, a instrui”): *Fap* 11,26; 15,35; 20,20; 21,21.28; 28,31; expresia „cuvântul lui Dumnezeu”, care provine din limbajul misionar, se întâlnește în *Fap* 4,31; 6,2; 11,1; 13,7; 17,13 (vezi J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 523); *kathizein* („a face să se așeze”), cu sensul de „a locui”, doar și în *Lc* 24,49 în Noul Testament.

⁴⁹ Pentru discuție, vezi Riesner, *op. cit.*, 185s. Expresia din v. 18 ar putea să indice și o durată lungă și atunci e convenabil să se situeze scena înaintea lui Galion, la începutul proconsulatului, și să se considere indicația din v. 18 ca inclusivă celor 18 luni (v. 11). Mai probabil însă v. 18 nu vrea să dea nicio informație, ci e o tehnică narativă.

⁵⁰ Așa, Zmijewski, 655. Riesner (*op. cit.*, 172) și R. Pesch (p. 152) propun pentru sosirea lui Paul primăvara anului 50. Oricum, extremele sunt: sfârșitul anului 49, pentru sosirea apostolului (dacă apariția înaintea lui Galion se plasează la începutul venirii proconsulului și spre sfârșitul șederii

Lui Luca îi place să-l prezinte pe marele misionar drept catehet care are grijă de formarea convertiților.

18,12. Luca integrează narativ o tradiție independentă; legătura cu ceea ce precede e deci literară, și nu cronologică, și, prin urmare, e dificil să se cunoască în ce moment al șederii lui Paul la Corint s-a petrecut apariția apostolului în fața lui Galion. Faptul, oricum, e datorat unui act ostil din partea iudeilor; Luca generalizează: „iudeii s-au mișcat unanim⁵¹ contra lui Paul”, conducându-l în fața tribunalului⁵².

Interesul lui Luca e acela de a aminti întâlnirea creștinului Paul cu o personalitate a lumii politice romane.

Menționarea proconsulului Galion furnizează cea mai prețioasă indicație cronologică pentru viața lui Paul.

Marcus Annaeus Novatus⁵³, născut la Cordoba, în Spania, a fost adoptat de bogatul retor, prieten al tatălui, L.J. Gallio, de la care a luat numele de Lucius Junius Annaeus Gallio. Era fratele mai mare al lui Seneca, filosoful care vorbește despre amabilitatea sa și despre modul gentil „care atrage și pe cei cărora nu le este adresat”⁵⁴.

Luca îl prezintă ca model de atitudine a unui magistrat roman față de creștinism. Alți autori în schimb (ca Tacitus, *Ann.* XV 73) îl descriu ca pe un om slab de caracter, inamicul borfașilor, preocupat îndeosebi de propria sănătate, pentru că era fragil. Relatarea lucană permite să se întrevadă în proconsul o bună doză de antisemitism, care era și în fratele său, Seneca.

O inscripție parțială pe piatră, copia unei scrisori a lui Claudiu către locuitorii din Delfi și publicată în 1905⁵⁵, permite să se estimeze data proconsulatului lui Galion cu o bună aproximație: „Tiberius Claudius Cesar Augustus Germanicus (în al XII-lea an), în a sa putere tribună, aclamat pentru a XXVI-a oară... cum mi-a transmis de curând L. Iunius Galion, prietenul meu și proconsul...”. A XXVI-a aclamație trebuie să se dateze între ianuarie-februarie și august a anului 52⁵⁶.

lui Paul); sfârșitul anului 53, pentru plecarea sa (dacă scena tribunalului avusese loc la sfârșitul proconsulatului și la începutul sosirii lui Paul) (vezi RIESNER, *op. cit.*, 187). Proconsulatul lui Galion e datat de la 1 iulie 51 până la sfârșitul anului 52, cu o marjă de incertitudine de un an (52-53) (vezi în continuare).

⁵¹ *homothymadon* („unanimi”) e caracteristic autorului *Faptelor* (de 10 ori; și doar în *Rom* 15,6 în Noul Testament); *katephistasthai* + dat. („a se mișca, a se ridica contra”) e *hapax* în Biblie. Textul occidental scrie: „... după ce s-au consultat contra lui Paul, au pus mâna pe el, ca să-l conducă...”.

⁵² *bēma* indică o platformă pentru oratori, dar și pentru a așeza scaunul pentru a judeca; *bēma* devine deci sinonim cu tribunal. Săpăturile făcute la Corint au adus la lumină *bēma* situată în partea meridională a agorei (Elliger, *op. cit.*, 225ss) (Incidentul narat de Luca pare să se desfășoare chiar în aer liber, și nu în interiorul unui edificiu).

⁵³ Vezi *De ira* de Seneca (I, 1,1; II, 1,1; III, 1,1), care îi e dedicat.

⁵⁴ *Questioni naturali* IV, pref. 10-12.

⁵⁵ Inscripție mai bine reconstruită azi pornind de la 9 fragmente (și nu doar de la 4): vezi A. PLASSART, *Ecole Française d'Athènes. Fouilles de Delphes*, t. III epigraphie, fase. IV, Paris 1970; M. O'CONNOR, *op. cit.*, 179ss.

⁵⁶ Vezi, pentru alte detalii, R. PENNA, *L'ambiente storico culturale delle origini cristiane*, cit., 233ss.

Galion a fost proconsul al Ahaiei (Peloponesia, Atica-Beoția și insulele adiacente) de la 1 iulie 51 la 30 iunie 52, cu o marjă de un an (52-53)⁵⁷.

Pentru cronologia șederii lui Paul la Corint rămân diferite incertitudini:

- nu știm dacă Galion a fost proconsul doar pentru un an, cum prevedea regula, sau pentru doi ani, cum putea să se întâmple;
- nu știm în ce moment al proconsulatului lui Galion și al șederii lui Paul la Corint s-a petrecut întâlnirea dintre cei doi⁵⁸;
- nu știm dacă Galion a rămas la Corint pentru întreaga perioadă a mandatului său⁵⁹.

18,13. Acuza sună astfel: Paul încurajează oamenii să-l adore pe Dumnezeu (la singular: acuzatorii sunt iudei), în mod contrar Legii: legea iudaică sau cea romană? Luca e voit ambiguu. Pentru a fi primită de proconsul, acuzația trebuie să facă referire la legea romană⁶⁰ și suntem deci pe linia din Fap 16,20; 17,7s: Paul provoacă dezordine și se pune în acest fel contra legii statului⁶¹. Dar un magistrat bun nu se lasă înșelat și înțelege că e vorba de probleme interne ale iudaismului⁶².

Textul occidental (D) începe: „urlând contra lui...”.

18,14. Galion nu acceptă să dezvolte o procedură penală (era dreptul său). Din contră, el ia cuvântul din gura lui Paul, care nici nu are nevoie să se apere, atât e de evident că creștinismul nu e ostil statului roman. Comportamentul proconsulului e ideal și pe linia din Fap 23,29; 25,18-19.

Discursul direct și limbajul juridic sunt ale lui Luca⁶³.

⁵⁷ Un decret al lui Tiberiu (Dion Cassius, LVII 14,5) le ordonă proconsulilor să părăsească Italia pe 1 iunie (dată pe care Claudiu o pune la 1 aprilie) pentru a fi siguri că vor fi la destinație la 1 iulie (J. Taylor, *op. cit.*, 321, nota 1).

Ahaia era din nou provincie senatorială (deci cu proconsul) din 44 d.C. (era deja din 27 î.C. până în 15 d.C.)

⁵⁸ Dacă manevra iudeilor contra lui Paul era o tentativă pentru a sonda terenul și a vedea reacția proconsulului, ar trebui așezat faptul la începutul proconsulatului: antiiudaismul lui Galion nu era încă cunoscut.

⁵⁹ Scrie, de fapt, Seneca: „Când (Galion) a început să aibă febră în Ahaia, s-a imbarcat imediat, proclamând cu glas tare că boala provenea nu de la trupul său, ci de la loc” (*Epist.* 104,1).

⁶⁰ O sugerează și faptul că Paul e acuzat de seducerea „oamenilor”, și nu doar iudeii (Mussner).

⁶¹ Unii exegeți (Stählin, Bruce, Kürzinger) înaintază ipoteza că iudeii ar fi vrut să excludă creștinii de religie iudaică, ce se bucurau de protecția statului ca *religio licita*. E oportun, totodată, să se înțeleagă textul în perspectiva apologetică a redactorului și să se evite citirea lui ca relatare istorică.

⁶² Vezi CONZELMANN, *in loco*.

⁶³ *to stoma anoigein* („a deschide gura”): Lc 1,64; Fap 8,35; 10,34; *mellein* („a fi pe punctul de”, la gen. absolut) se întâlnește 34 de ori în *Fapte*; verbul „a spune” cu *pros* + ac. (în loc de simplul dativ). Prima frază a lui Galion e la condițional ireal: *ei* + ind. imperf., *an* în apodoză. *adikêma ê rha(i)diourgêma* („nedreptate, delict”, „acțiune disconsiderată, rea”) e o expresie tehnică a legii criminale; *rha(i)diourgema* e *hapax* (vezi *rha(i)diourgia* în Fap 13,10); *kata logon* („cum e drept, natural”), în acest text: „după lege”; *anechesthai tinos* („a suporta”), aici: „a primi o denunțare”.

18,15. Fraza e o condițională reală: e vorba, în realitate, de probleme doctrinale⁶⁴, deci de discuții, și nu de delictе.

„Vă privește”, răspunde Galion⁶⁵: nu e o atitudine de indiferență sau de neglijență. Proconsulul, în optica lui Luca, nu se sustrage de la responsabilitatea sa, ci trimite iudeii la competența lor, să trateze problemele religioase interne.

18,16. Acuzatorii și acuzatul sunt deci trimiși⁶⁶. Dacă prin acest gest Galion demonstrează dezinteresul său total față de eveniment și o doză de antiiudaism, pentru Luca, actul proconsulului merge în favoarea lui Paul și, în consecință, a religiei creștine: vine la lumină invaliditatea acuzelor. Creștinismul are dreptul să se dezvolte în pace și Paul se bucură de protecția autorității romane.

În realitate, cei care creează dezordine sunt iudeii, iar reacția lui Galion e în sintonie cu cea a lui Claudiu (v. 2).

18,17. Episodul lui Paul în fața proconsulului Galion se încheie cu un incident comic care arată cum lovitura se întoarce împotriva celui care a provocat-o⁶⁷.

Conducătorul sinagogii, Sostene, este lovit. De cine?⁶⁸ Luca scrie *pantes* („toți”), care, în context, pare să se refere la iudei: o reacție de dezacord care răbufnește contra purtătorului lor de cuvânt? Ar fi mai logic să fie porniți împotriva lui Paul! Mai bine să se vadă în *pantes* mulțimea prezentă la tribunal (reunit sub cerul liber) și deci o mișcare antiiudaică pe care Galion o lasă, fără să intervină.

Rămâne, oricum, obscur cum a știut Luca despre acest incident și deci cum a putut această tradiție să se transmită în comunitatea creștină: Sostene și episodul lui Paul înaintea lui Galion sunt legate istoric?⁶⁹

Sostene trebuie identificat cu cel care împreună cu Paul scrie *Scrisoarea întâi către Corinteni* (cf. 1Cor 1,1)? La fel ca și capul sinagogii Crispus, și succesorul său Sostene se convertește la creștinism? Nu posed răspunsuri sigure⁷⁰.

⁶⁴ *zêtema*: „problemă” sau „discuție”. Termenul „nume” ar putea să se refere la persoane sau la vreun apelativ mesianic, în timp ce „legea voastră” privește Tora, și nu legea romană, cum voiau să se creadă iudeii (*ho kath'hymas* în loc de posesiv: greaca *Koiné*: cf. *Fap* 24,22).

⁶⁵ Un viitor, care are valoare de imperativ, al unei declarații energice (Blass, n. 362); poate fi un latinism: „a trata o problemă” (*peri* e subînțeles pentru a evita repetițiile cu *peri logou*) (vezi J.L. North, *Is „idein peri” a latinism?*, în NTS 29, 1983, 264s).

⁶⁶ *apelaunein* poate avea sensul puternic de a alunga (*Ez* 34,12 LXX).

⁶⁷ Așa, Conzelmann; *epilambanesthai* („a trage la sine”) e frecvent în Luca (de 12 ori din 19 în Noul Testament), ca și verbul *typtein* („a bate”): 9 din 13.

⁶⁸ Unele minuscule precizează „iudeii”; textul occidental: „grecii” (DELEBECQUE, *op. cit.*, 112 în notă, crede că e vorba de iudeii din diaspora de limbă greacă).

⁶⁹ Pentru Schmithals, *Fap* 18,12-17 e o construcție artificială elaborată de redactor pornind de la tradiții profane despre Galion și Sostene; dacă ar fi fost așa, ar fi repusă în dubiu cronologia vieții lui Paul, care se deduce din proconsulatul lui Galion (167s). Pentru Schille, tradiția era cu privire la Sostene devenit creștin și târât de iudei în fața lui Galion; a fost apoi aplicată lui Paul, după dezvoltarea legendelor: se atribuie personalității mai mari ceea ce s-a petrecut personalității inferioare. Pentru Lüdemann, Luca știa de o tradiție care vorbea despre Galion și Sostene, tradiție care a fost legată cu o vizită a lui Paul la Corint, la zece ani după convertirea lui Crispus (207.211).

⁷⁰ Identificarea e negată de Lüdemann (p. 211). E posibil, totodată: s-ar explica mai ușor de ce tradiția preluată de Luca a conservat acest nume (J. TAYLOR, *op. cit.*, 324), care este și rar.

În episodul lui Galion (vv. 12-17), apologetica lucană în favoarea lui Paul și a creștinismului, pe cheltuiala iudaismului însă, e evidentă. E valabilă, de aceea, observația lui K. Kliesch: „Ceea ce poate fi acceptabil pentru dramaturgia lucană nu mai poate fi citit fără rezervă după dezvoltarea antisemitismului european” (*in loco*).

7. Între o călătorie și alta: *Fap* 18,18-23

¹⁸ Paul a rămas încă multe zile acolo. După ce și-a luat rămas-bun de la frați, s-a imbarcat spre Siria împreună cu Priscila și Acvila. La Cancrea și-a tuns părul, pentru că făcuse un vot. ¹⁹ Au ajuns la Efes și acolo s-a despărțit de ei. A intrat în sinagogă și discuta cu iudeii. ²⁰ Aceștia l-au rugat să rămână la ei mai mult timp, dar el n-a acceptat, ²¹ ci, luându-și rămas-bun, le-a zis: „Mă voi întoarce la voi dacă va voi Dumnezeu”. Și a plecat din Efes. ²² Debarcând la Cezareea, a urcat să salute Biserica, apoi a coborât la Antiohia. ²³ După ce a rămas câțva timp [acolo, Paul] a plecat și a străbătut pe rând ținutul Galației și Frigia, întărindu-i pe toți discipolii.

Pentru a lega șederea corinteană a lui Paul cu cea de la Efes, Luca avea, probabil, la dispoziție o listă a etapelor deplasărilor apostolului. În afară de aceasta, redactorul ține să alăture cele două orașe prin personaje care constituie puncte de conjugare între Paul și Corint și Paul și Efes⁷¹. Evident, Luca vrea să apropie cât mai mult posibil pe cele care sunt definite: cea de-a doua și cea de-a treia călătorie misi-onară, dar pe care naratorul le consideră în realitate două momente importante ale unicei mari misiuni a lui Paul în pământ păgân, după Conciliul din Ierusalim.

Luca avea, probabil, în fața ochilor un scurt itinerar sau un jurnal de călătorie cu informații despre etapele care l-au condus pe Paul de la Corint la lunga ședere la Efes, trecând prin Cezareea, Ierusalim (?), Antiohia Siriei, Galația și Frigia. În acest itinerar, redactorul introduce unele informații și unele adăugiri redacționale. În întreg, totodată, el nu este în măsură să motiveze faptele și deplasările apostolului și nu lipsesc tensiunile⁷²:

– Pentru informația istorică despre transferarea lui Priscila și Acvila la Efes (*1Cor* 16,19).

– Mai discutat este votul făcut la Cancrea. Este vorba despre nazireat? Oricum ar fi, descrierea pe care redactorul o face despre acest vot este inexactă. Este o creație lucană pentru a arăta fidelitatea lui Paul față de iudaism? Dar faptul că Luca menționează un vot pe care nu-l cunoaște și, în plus, făcut la Cancrea este în favoarea existenței unei informații folosite de el pentru a-i propune din nou cititorului fidelitatea apostolului față de obiceiurile iudaismului⁷³.

⁷¹ De notat legătura narativă: Paul – Priscila/Acvila (v. 18) – Apolo (v. 26) – Paul (19,1). Pentru detalii despre structura fragmentului, vezi G. BETORI, în *Riv. Bib.* 42, 1994, 23s.

⁷² De ce Priscila și Acvila merg la Efes? De ce nu pot să-l însoțească pe Paul în sinagogă? De ce Paul face un vot și despre ce vot e vorba? Unde sunt colaboratorii săi? De ce merge apostolul la Ierusalim și la Antiohia? De ce, la Efes, Paul intră în sinagogă, dar apoi pleacă fără motiv, în ciuda invitației de a rămâne?

⁷³ Posibilitatea ca Paul să fi făcut un vot nu este contra imaginii istorice a apostolului. Dacă el s-a rupt de fariseismul și de sistemul său de mântuire în favoarea unei teologii a justificării, nu a rupt legătura cu tradițiile și uzanțele poporului său (cf. *1Cor* 9,20).

– Alt punct care pune probleme: călătoria la Ierusalim⁷⁴. Luca însuși indică faptul că intenția lui Paul este de a merge în Siria și deci la Antiohia (v. 18). Debarcarea la Cezareea se poate explica cu motive contingente: nu erau nave care se plece spre Seleucia sau condițiile meteorologice erau defavorabile pentru a debarca în portul Antiohiei (vânturi de vară din nord-est). Și din punct de vedere literar, propoziția „a urcat să salute Biserica...” (v. 22) apare ca o paranteză sau o adăugire. În afară de aceasta, scrisorile (*Rom*, 1 și *2Cor*, *Gal*) nu menționează o astfel de călătorie nemotivată (doar pentru salutarea comunității?) și, oricum, ar fi fost periculoasă pentru apostol⁷⁵. Pentru Luca, în schimb, vizita la Ierusalim răspunde bine intenției sale de a arăta unitatea apostolului neamurilor cu Biserica-mamă.

Există, totodată, argumente care merg în favoarea unei vizite istorice la Ierusalim. Prin „Siria”, Luca înțelege provincia romană care include Palestina, cum se poate deduce din *Fap* 20,3 și 21,3 (unde menționează Siria, știind că scopul este Ierusalimul). Aluzia scurtă dă impresia că redactorul vrea să restrângă la maximum o informație pe care nu simte că trebuie să o omită: unitatea cu Biserica-mamă este abia amintită și, în același timp, este salvat punctul de vedere lucan: Conciliul din Ierusalim constituie adevăratul punct de plecare a lui Paul spre lumea păgână; apostolul este reprezentantul legitim al Bisericii Celor Doisprezece, care merge către neamuri și care se va întoarce la Ierusalim doar în ultima călătorie ce conduce la arestarea sa, cum a fost și pentru Isus⁷⁶. Dacă votul făcut la Cancrea este istoric, atunci apostolul avea și intenția de a merge la Ierusalim pentru a-l împlini⁷⁷. Debarcarea la Cezareea se explică cel mai bine cu intenția de a dori să urce spre Cetatea sfântă și nu este nevoie de invocarea unui oarecare incident pe parcurs. Nici scrisorile lui Paul nu exclud aprioric această posibilitate, din contră, *Gal* 4,13 și *1Cor* 16,1 mai degrabă o presupun⁷⁸, și, oricum, apostolul nu are nevoie să o menționeze cititorilor săi. Dorința de a întări legăturile cu Biserica-mamă, totodată, și cu Antiohia (după incidentul relatat în

⁷⁴ Verbele „a urca/a cobori” trimit cu gândul la Ierusalim, nu la Biserica din Cezareea.

⁷⁵ Lüdemann identifică, nu fără dificultate (unde sunt amplasați Barnaba și Tit?), această călătorie cu venirea la Ierusalim pentru Conciliu (*Fap* 15) (p. 214); *idem*, pentru alte motive, Ch. Perrot după S. Légasse, în *Jésus, Christ et Seigneur des Premiers Chrétiens*, cit., 86, nota 2 (deci Conciliul e datat în 52 d.C.); alții, cu călătoria colectei (*Fap* 20): toate acestea nu fac decât să complice problema (vezi o sinteză în WEISER II, 500ss).

⁷⁶ Aceasta explică de ce acum Luca evită să numească explicit Ierusalimul cum numește celelalte orașe.

⁷⁷ Cine consideră redacțională vizita la Ierusalim trebuie să admită ori că menționarea votului e și ea redacțională, ori că votul trebuie atribuit lui Acvila (gramatical, posibil; dar nu e în obiceiul lui Luca să dea detalii de acest gen despre un personaj secundar relatării). Pentru Schmithals, Paul merge la Ierusalim pentru a pregăti călătoria sa la Roma și mai departe (cf. *Rom* 1,8ss; 15,22); urcă la Antiohia doar pentru a merge pe *Via Romana* în direcția Efes, unde va trebui să rămână mai mult decât e prevăzut (*Rom* 1,13; 15,22).

⁷⁸ Paul lasă să se înțeleagă că a fost deja de două ori în Galația; se poate presupune că a ajuns acolo din Antiohia și, de ce nu, din Ierusalim? (vezi R. PESCH II, 157) Dacă *Scrisoarea către Galateni* nu menționează explicit această vizită la Ierusalim este pentru că Paul se interesează de contactele cu Ierusalimul doar până la Conciliu, și nu mai departe (și R. RIESNER *op. cit.*, 264s).

Gal 2,11ss) este, din punct de vedere istoric, verosimilă. Prezența la Ierusalim pentru Conciliu (*Gal* 2,1ss) și colecta demonstrează cât de mult ține Paul la unitatea cu Biserica din Ierusalim. În acest punct, intenția lui Luca coincide cu cea a apostolului.

– Rămâne de examinat șederea la Efes. Tensiunile narative și temele prezente în vv. 19-21 (care apar literar ca inserție) indică faptul că aceste versete și deci șederea scurtă la Efes sunt redacționale. Efes era doar o escală pentru nava cu destinația către Cezareea. Luca, în schimb, îl face pe Paul să rămână pentru o scurtă perioadă la Efes. Procedând astfel, redactorul, din punct de vedere narativ, pregătește cititorul pentru așa-zisa a treia călătorie; din punct de vedere istorico-salvific, el îl desemnează pe Paul ca fondatorul „onorific” al Bisericii acestei metropole. „Chiar dacă Luca trebuie să recunoască drepturile sale tradiției care nu leagă începuturile comunității efeseniene de Paul, el vrea cel puțin să-i lase lui Paul onoarea primei predicări la Efes”⁷⁹. Deci Efesul, care din punct de vedere istoric era doar o escală pentru nava orientată către orient, devine, în compoziția lucană, o ședere de inaugurare și de pregătire pentru adevărata așezare a lui Paul în oraș.

18,18. Luca realizează o frază în care caută să integreze, cum poate, diferite informații și propriile sale idei⁸⁰. El începe cu o formulă vagă obișnuită lui: Paul s-a oprit încă pentru multe zile⁸¹; e o tranziție literară care nu furnizează informații despre durata efectivă a șederii. Mai important e de notat că Paul pleacă din proprie inițiativă, și nu pentru că e constrâns de persecuție.

Mai precisă, dar nu motivată de redactor, destinația călătoriei: Siria, adică Antiohia⁸²; fiind vorba, cu toată probabilitatea, de provincia romană, e inclusă Palestina și deci vizita la Ierusalim.

Luca amintește de prezența Priscilei și a lui Acvila⁸³, dar nu spune de ce l-au însoțit pe Paul până la Efes; episodul cu Apolo (v. 26) sugerează că nu a fost vorba doar de un motiv de afaceri; familia a subordonat propria muncă exigențelor predicării lui Paul; prima comunitate efeseniană se adună la ei (*1Cor* 16,19).

La Cancreea, port oriental la 9 km de Corint⁸⁴, Paul (și nu Acvila) își taie părul pentru un vot. Se crede că e vorba de votul de nazireat (cf. *Num* 6,1-21), chiar dacă descrierea lui Luca nu corespunde ritului. Cine face votul (ca mulțumire

⁷⁹ ROLOFF, 275.

⁸⁰ „și cu el Priscila și Acvila” apare ca o adăugire a lui Luca; subiectul „Paul” e prea distant de part. *keiramenos* („a se rade”).

Textul occidental atribuie votul lui Acvila.

⁸¹ Vezi, de exemplu, *Fap* 9,23 (cf. *Gal* 1,18); *hēmerai hikanai* și: *Fap* 9,23.43; 27,2; cf. 8,11; 14,3; 27,9: doar Luca în Noul Testament.

⁸² Suhl vede o confirmare a acestei destinații în faptul că Tit se află cu Paul în a treia călătorie (op. cit., 134).

⁸³ De notat primul loc după Priscila, ca în *Fap* 18,26; *Rom* 16,3; *2Tim* 4,19 (contrar cu *1Cor* 16,19). Priscila a avut, fără îndoială, un rol important în apostolatul și în viața comunității.

⁸⁴ Numele Cancreea se întâlnește și în *Rom* 16,1; acolo era o comunitate creștină nefondată de Paul, ci probabil de călătorii creștini din Siria.

pentru scăparea de la un pericol sau pentru a cere harul divin pentru viitor) e consacrat lui Dumnezeu și trebuie să se abțină cel puțin 30 de zile de la băuturi alcoolice, de la struguri, de la a atinge un cadavru. Votul se încheie la Ierusalim⁸⁵ cu tăierea părului (ars în focul de sacrificiu din Templu⁸⁶) și cu un sacrificiu. Sau Luca face aluzie la un vot necunoscut nouă, sau, cel mai probabil, are informația votului de nazireat, dar ignoră detaliile ritului⁸⁷.

18,19-21. Luca poate să fi citit în izvorul său (*itinerar*) că Paul i-a părăsit pe Priscila și Acvila la Efes și a continuat spre Cezareea (v. 21). Scurta ședere a apostolului la Efes apare ca o inserție redacțională⁸⁸. Paul merge singur în sinagogă: inițiativa predicării la Efes pornește deci de la el, respectând prioritatea Israelului. Formularea – a intra în sinagogă și a discuta cu iudeii – e stereotipă.

Având la dispoziție o tradiție despre prezența creștinilor la Efes înaintea sosirii lui Paul (cf. *Fap* 18,24ss), Luca ține însă să dea precedentă apostolului. Mai mult, din punct de vedere narativ, el pregătește cititorul pentru viitoarea etapă importantă a lui Paul în capitala Asiei și, cu expresia „dacă Dumnezeu vrea”⁸⁹, o pune sub voința divină.

Efes, din 133 î.C., e capitala provinciei romane a Asiei, cu sediul proconsulului. Important oraș comercial și religios; celebru pentru cultul zeiței Artemis, al cărei templu era considerat una dintre cele șapte minuni al lumii antice.

18,22. Versetul creează dificultate: e scris de redactor⁹⁰ pe baza unei tradiții care includea și călătoria la Ierusalim?⁹¹ Aceasta din urmă este dubitabilă, pentru

⁸⁵ Dacă votul a fost făcut în afara Palestinei, cel care l-a emis trebuie să rămână 30 de zile la Ierusalim înainte de a-l dezlega (școala lui Shammai).

⁸⁶ Se putea tăia părul înaintea votului; textul nostru nu face aluzie, dar consideră tăierea părului mai degrabă ca o parte constitutivă a votului însuși.

⁸⁷ Paul a împlinit la Cancreea, prin tăierea părului, un vot emis la Corint?

⁸⁸ Inserția începe cu *autos* (v. 19b) și se termină cu *tou theou thelontos* (v. 21b). Stilul, vocabularul și conținutul sunt ale lui Luca (vezi Weiser II, 498s) și legătura cu ceea ce precede e stângace. Literal, s-ar putea înțelege: Paul a părăsit familia la Efes și a intrat într-o sinagogă în afara orașului; sau el a părăsit familia pe navă și a plecat în oraș. Nu se explică ieșirea din sinagogă după o primire favorabilă. În *Fap* 19,1, Paul pare să ajungă pentru prima dată la Efes. Textul occidental completează: „trebuie neapărat să merg la Ierusalim pentru sărbătoarea care se apropie” (anticipează *Fap* 20,16); *autou* (v. 16) în loc de *ekei* („acolo”) e lucan (*Lc* 9,27 dif. *Mc*; și *Fap* 21,4 și *Mt* 26,36 în Noul Testament); *katantan* („a ajunge, a sosi”): *Fap*: 9; și de 4 ori în Paul în Noul Testament; *dialegesthai* („a predica, a discuta”): de 10 ori în *Fapte* din 13 în Noul Testament; vezi *Fap* 17,2.17; 18,4.19; 19,8: caracterizează predica creștină în sinagogă, cu o dezbateră bazată pe Scriptură; *apotaxamenos* („luându-și rămas-bun”: v. 21) ca în v. 18: Luca reia adesea un termen sau o expresie citată puțin mai înainte; *anagein* („a conduce în mare”): *Fap* 13,13; 16,11 etc. (de 20 de ori în opera lucană din 23 în Noul Testament).

⁸⁹ Expresia e de origine păgână (PLATON, *Fed.* 80d; *Alcib.* 135d; EPICET, *Diss.* I, 1,17); IOSIF FLAVIU, *Ant.* 7,373; în Noul Testament: *1Cor* 4,19; *Iac* 4,15; cf. *Fap* 21,14; *Rom* 1,10; *1Cor* 16,7; *Evr* 6,3; formula e numită *conditio Jacobaea*.

⁹⁰ *katerchesthai*: „a coborî (din navă)”: *Lc*: 2; *Fap*: 12; *Iac*: 1 în Noul Testament. Apostolul salută membrii unei Biserici: *Fap* 20,1; 21,7; 21,19.

⁹¹ „Urcă să salute Biserica” nu înseamnă că mersese de la port în orașul Cezareea, ci la Ierusalim, după cum confirmă apoi verbul „a coborî” (nu se coboară de la Cezareea la Antiohia).

că Paul, în *Scrisoarea către Galateni*, unde numește călătoriile sale spre orașul sfânt, nu vorbește despre aceasta. Dar apostolul intenționează să enumere călătoriile proprii la Ierusalim până în acel moment în care scrie *Scrisoarea către Galateni* sau doar până la Conciliu?

Motive pentru a merge la Ierusalim nu lipseau: nu doar cel de a face votul potrivit cu ritul cerut din nou, dar mai ales pentru a asigura unitatea comunităților fondate în Galația, în Macedonia și în Ahaia cu Biserica-mamă, un contact devenit necesar după incidentul din Antiohia (*Gal* 2,11 ss).

Din scrisorile apostolului rezultă și că el a început să se ocupe concret de colectă doar după această vizită la Ierusalim.

Luca, e adevărat, face aluzie la această vizită în mod aproape enigmatic și *en passant*, ca și cum ar evita o întrerupere în activitatea misionară a lui Paul.

Și vizita comunității din Antiohia, la 400 km de Ierusalim, are, din punct de vedere istoric, motivele sale: ea e mereu comunitatea unde Paul a trăit îndelung și era necesar să întărească unitatea dacă ar fi fost atinsă de faimosul incident.

Mai mult, trebuia să reglementeze problema colectei promise pentru Ierusalim, dar garantată de Paul și *de Barnaba* ca reprezentanți ai Bisericii din Antiohia.

18,23. Luca menționează șederea la Antiohia printr-o vagă indicație temporală⁹².

Destinația e Efes și, dacă Paul face călătoria pe uscat, și nu pe mare, aceasta indică intenția de a vizita Bisericile întemeiate în Galația și pentru a organiza colecta, la care va participa Tit, pe care Paul îl va lua cu sine⁹³, dar pe care Luca îl ignoră.

Redactorul enumeră Galația (meridională)⁹⁴ și Frigia (în ordinea inversă din *Fap* 16,6) și cititorul află în acest fel că și în aceste regiuni existau comunități creștine: Luca recuperează ceea ce nu a menționat în *Fap* 16,6 (Mussner).

Există impresia că naratorul sintetizează un parcurs (nu numește orașele vizate) pe care îl presupune cunoscut cititorului în baza primei și celei de-a doua călătorii misionare (*Fap* 14; 16,1-6).

Paul întărește⁹⁵ diferitele comunități; nu se face aluzie la problema colectei.

⁹² *chronon poiein tina*, ca în *Fap* 15,33, cf. 20,3; în greaca târzie, *chronon* putea indica „un an”. Dacă Paul a părăsit Corintul în primăvara anului 52, a putut să plece de la Antiohia spre Efes la sfârșitul verii aceluiași an; dacă a părăsit Corintul în toamna anului 51, a petrecut iarna din 51-52 la Antiohia.

⁹³ Cf. *2Cor* 8,16; 12,17s.

⁹⁴ Confirmat de *Gal* 4,13.

⁹⁵ *epistêrizein*: „a încuraja”, ca în *Fap* 14,22; 15,32.41; vocabularul misiunii, tipic lui Luca.

II. MISIUNEA ÎN ASIA (*Fap* 18,24–19,20.[21-22])

Delimitarea acestei din urmă secțiuni a celei de-a patra părți a cărții e mai degrabă relativă. Literar, *Fap* 18,24 marchează o ruptură cu ceea ce precede și episodul activității lui Apolo se leagă în 19,1 cu unitatea succesivă a șederii efesiene a lui Paul. Pe de altă parte însă, începutul așa-zisei cele de-a treia călătorii misionare poate să fie fixată logic în *Fap* 18,23: plecarea de la Antiohia. Totodată, pentru a rămâne fideli punctului de vedere lucan, convine să se considere cea de-a doua și cea de-a treia călătorie misionară ca două momente ale misiunii pauline postconciliare.

Sfârșitul secțiunii (*Fap* 19,20-22), care constituie și încheierea celei de-a patra părți¹, e discutabil. Din punct de vedere literar, *Fap* 19,20-22 posedă elemente ale unei concluzii: sunt amintite reacțiile la activitatea misionară trecute (Macedonia și Ahaia: vv. 21.22), o privire asupra muncii prezente a apostolului (v. 22) și se deschide perspectiva asupra viitorului cu mențiunea Ierusalimului și a Romei (v. 21), care orientează cititorul asupra părții finale a cărții. Se exclude astfel incidentul cu cultul Artemisei. „Deja episodul tumultului din Efes nu mai aparține descrierii activității lui Paul în Asia, ci constituie primul din acele evenimente care îl constrâng pe evanghelizator să se îndrepte spre Ierusalim și deci spre Roma”².

Din punct de vedere narativ, episodul templelor Artemisei aparține încă perioadei efesiene a lui Paul, a cărei culme o constituie.

Luca posedă unele informații despre șederea apostolului în „capitala” Asiei și le introduce într-un cadru de ansamblu care vrea să prezinte această ședere ca apoteoză a apostolatului lui Paul: șederea la Efes corespunde, de fapt, viziunii redactorului, perioadei în care, pentru ultima oară, Paul exercită liber activitatea sa misionară. Marele apostol – și cu el creștinismul – iese victorios în toate câmpurile: faima sa de vindecător se răspândește în toată Asia (*Fap* 19,11-12), demonii înșiși proclamă superioritatea lui în exorcisme (vv. 13-17), magia e învinsă (vv. 18-20). Mișcarea lui Demetrios (vv. 23–40) constituie concluzia demnă a acestei șederi: datorită lui Paul, până și faimosul cult păgân al Artemisei se ruinează! Este încoronarea activității sale apostolice; Paul, care se bucură de prietenia personalităților romane ale orașului (v. 31), poate părăsi Efesul cu capul sus.

În optica lui Paul istoric, Efesul apare ca ultima etapă a angajării sale misionare în partea orientală a Imperiului Roman. Conform cu viziunea universală pe care o are despre vocația sa (*Rom* 1,13-15; 15,18-22), el consideră terminată

¹ Vezi incluziunea: tema creșterii comunității în *Fap* 16,5 e 19,20.

² G. BETORI, în *Riv. Bib.* 42, 1994, 26; pentru structura secțiunii, vezi 25s.

misiunea sa în Orient și are în program să meargă la cealaltă extremitate a pământului: Spania (*Rom* 15,24.28). Probabil, voia doar să înceapă organizarea colectei³, dar colecta însăși și, mai ales, criza unor comunități l-au obligat să prelungească șederea mai mult decât era prevăzut.

1. Activitate a lui Apolo: *Fap* 18,24-28

²⁴ Un iudeu cu numele de Apolo, originar din Alexandria, bun orator și cunoscător al Scripturilor, a venit la Efes. ²⁵ Fusese educat în calea Domnului, vorbea cu duh înfocat și învăța fără greșală cele despre Isus, deși cunoșcuse numai botezul lui Ioan. ²⁶ El a început să vorbească în sinagogă cu îndrăzneală. Când l-au auzit, Priscila și Acvila l-au luat la ei și i-au arătat mai amănunțit calea lui Dumnezeu. ²⁷ Deoarece dorea să treacă în Ahaia, frații l-au încurajat și au scris discipolilor să-l primească bine. Când a ajuns acolo, a fost de mare ajutor celor care crezuseră datorită harului; ²⁸ căci îi combătea cu tărie pe iudei în public, demonstrând prin Scripturi că Isus este Cristos.

Pentru a umple intervalul absenței lui Paul de la Efes, Luca introduce o tradiție efeseniană cu privire la un alt protagonist al vieții creștine din acel oraș: Apolo, originar din Alexandria⁴. El îl prezintă ca un iudeu, orator elocvent, cult în Scripturi, instruit pe calea Domnului și care predica cu precizie lucrurile referitoare la Isus. Se citește despre predică în general, a lui Apolo (v. 25), apoi despre predicarea sa, în special în sinagoga din Efes (v. 26), și despre întâlnirea cu Priscila și Acvila, care completează formarea sa creștină.

Într-o a doua parte, Luca menționează proiectul lui Apolo de a merge în Ahaia, adică la Corint, recomandat de „frații” din Efes. La Corint întărește comunitatea (v. 27) și obține un mare succes în discuțiile publice cu iudeii (v. 28).

Din această relatare nu lipsesc tensiunile care confirmă că Luca a elaborat din nou o tradiție preexistentă:

– Pe de o parte, se afirmă că Apolo e instruit pe calea Domnului și predică cu exactitate despre Isus; pe de altă parte, el are nevoie de o instruire complementară și de o cunoaștere mai bună a căii lui Dumnezeu. Cum conchide Haenchen (p. 490): sau Apolo învăța într-un mod incorect și atunci avea nevoie să fie instruit mai bine, sau învăța în manieră exactă și atunci nu era necesar să fie instruit ulterior.

– Imaginea unui misionar care predică cu exactitate despre Isus, dar nu a primit Botezul creștin, presupune că el a desfășurat mulți ani o activitate misionară (și ce l-a împins să o facă?), fără să fi întâlnit niciodată un creștin care să-l informeze! E neverosimil.

– Exista o anumită tensiune între informația predicării obișnuite a lui Apolo (v. 25: verbe la imperfect) și afirmația că el „a început să predice în sinagogă” (v. 26);

³ Cf. *1Cor* 16,1-4: Paul, în acel moment, ignoră dacă merge la Ierusalim împreună cu delegații colectei: un semn că problema unității cu Biserica-mamă (după incidentul din Antiohia) era deja rezolvată, când scrie apostolul *1Cor*, datorită călătoriei amintite în *Fap* 18,22?

⁴ Existența unei asemenea tradiții e admisă (în afară de Schille, 373: Luca ar fi știut doar de colaboratori și combină informația despre Apolo cu cea despre Acvila), mai ales pentru că e în tensiune cu intenția narativă a redactorului (tradiția presupune existența la Efes a unui creștinism pre-paulin) și pentru că diverse elemente concordă cu mărturia paulină despre Apolo, în *1Cor*.

tensiunea se rezolvă la nivel redacțional: sosirea lui Apolo la Efes (informația lui Luca).

– În v. 27, Apolo desfășoară o activitate a sa în interiorul Bisericii din Corint, în timp ce în v. 28 e în plină discuție publică cu iudeii locului, în contrast cu faptul că comunitatea din Corint rupsesse legătura cu sinagoga înainte de sosirea sa (cf. *Fap* 18,6).

Care este conținutul tradiției prelucrate? Depinde, evident, de ceea ce se consideră aport redacțional⁵. Ipotezele, în consecință, sunt diferite; iată două reprezentative:

– După Roloff, suntem în prezența unei tradiții efeseniene legate de persoana lui Apolo, un iudeu⁶, probabil în relație cu mișcarea botezătoare, convertit de familia Acvila și Priscila. Luca ar fi înțeles greșit textul, citind în optică creștină expresiile care vorbesc despre calea Domnului, despre cunoașterea Scripturii și despre darul elocinței (v. 25); în consecință, redactorul vede în iudeul Apolo un creștin și transformă convertirea sa într-un complement de instruire.

– Mi se pare mai convingătoare analiza lui Weiser și a altora⁷ (cu unele diferențe între ele): Apolo era un misionar iudeo-creștin în sensul deplin, care își desfășurase activitatea la Efes (înaintea lui Paul) și la Corint (după Paul); a fost primit în casa lui Acvila și Priscila (teza lui Weiser). Luca reelaborează și modifică tradiția: îl face pe Apolo să ajungă la Efes, îl face să predice în sinagogă și spune că știa doar botezul lui Ioan. Luca deci face din misionarul creștin un semi-creștin (Haenchen), un fel de discipol iudeu al lui Isus (Schneider)⁸, care, datorită lui Acvila și Priscila, este integrat complet în școala paulină. Sau, pentru a spune ca Haenchen, pentru Luca e de neconceput o activitate misionară autonomă lângă cea a Bisericii apostolice reprezentate de Paul. Luca însă îl prezintă pe Apolo ca pe un creștin zelos, dar incomplet, inferior lui Paul, și subliniază această perspectivă a sa făcându-l pe Apolo să se asemene cu discipolii lui Ioan, poate (*Fap* 19,1ss), pe care îi boteza⁹ Paul; Apolo va găsi deplina sa realizare doar în contact cu Biserica apostolică (după viziunea lucană a ei).

Textul lucan, oricum, se acordă în diverse puncte cu informațiile date de Paul despre Apolo: acesta din urmă era un misionar iudeo-creștin, carismatic, cult, itinerant, independent de Paul (acesta nu face aluzie nicăieri la o convertire a sa, botez sau supliment al formării); apostolul îl apreciază, dar păstrează o distanță critică față de el¹⁰. Apolo se află înaintea lui Paul la Efes și cei doi, pentru o perioadă,

⁵ Pentru detalii, vezi WEISER II, 504ss; ZMIJEWSKI, 673 ss; și analiza noastră.

⁶ Vedi *Ioudaios* din v. 24.

⁷ Pe linia lui Käsemann (*Die Johannesjünger in Ephesus*, în *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Göttingen 1964,158ss), Conzelmann, Haenchen, Lüdemann, Zmijewski...

⁸ Luca, probabil, vrea să-l înrudească cu discipolii întâlniți de Paul în *Fap* 19, 1ss. (R. Pesch).

⁹ Luca însă evită să spună explicit că Apolo a fost botezat de Acvila: probabil, pentru a nu merge contra unui adevăr deja cunoscut pe timpul său: Apolo era creștin înainte de a întâlni familia.

¹⁰ Vezi *1Cor* 3,4-15: în cea de-a doua parte, Paul nu dă nume, dar probabil face aluzie la Apolo. Paul a dat unicul fundament solid: Cristos; Apolo (?) construiește deasupra, dar Apostolul nu se pronunță asupra validității acestei construcții: aur, argint sau doar paie?

desfășoară contemporan activitatea lor și au contacte unul cu altul (1Cor 16,12); Apolo e activ și la Corint (1Cor 1,12), după ce Paul a părăsit orașul (1Cor 3,6).

Personajul istoric rămâne, oricum, enigmatic¹¹.

18,24. Prezentare mai degrabă detaliată a lui Apolo¹²: cultura sa corespunde bine locului său de origine, Alexandria, centru intelectual al lumii antice, inclus în iudaismul elenist (LXX, Filon)¹³.

Luca îl face pe Apolo să ajungă la Efes după prima vizită a lui Paul¹⁴ și adaugă că Apolo era „puternic în Scripturi”: amintește Filon, maestru în exegeza alegorică, dar Luca se gândește, mai degrabă, la o carismă¹⁵.

18,25. Versetul dezvoltă imaginea lui Apolo începută în v. 24, punând în evidență calitățile sale de misionar¹⁶: era instruit în calea Domnului¹⁷, adică în doctrina creștină, cum este precizat de expresia „lucrurile lui Isus”¹⁸.

Apolo deci proclama cu exactitate kerygma creștină cu privire la planul divin de mântuire vestit în Vechiul Testament și care s-a împlinit în Isus¹⁹.

În afară de aceasta, era „zelos în Duh”²⁰, ceea ce îl caracterizează probabil ca misionar carismatic de tipul lui Ștefan și Filip.

¹¹ Un ex-discipol al Botezătorului? Puțin convingător cine îl consideră un discipol al lui Isus pre-pascal sau de dinainte de Rusalii. Cu toată probabilitatea, avea și contacte cu Acvila și Priscila, la Efes, dat fiind că aceștia din urmă găzduiau Biserica locală. Tradiția cunoaște relația dintre ei? Negată de Schille, pusă în dubiu de Lüdemann, recunoscută, dar înțeleasă diferit de Weiser (ospitalitate), Roloff (convertire), R. Pesch (instruire).

¹² Apolo e diminutivul lui Apollonios (latin: *Apollonius*); vezi D. Apolo e numit în 1Cor 1,12; 3,4-6.22; 4,6; 16,12; Tit 3,15. Construcția *tis (anêr) + nume + onomati* se întâlnește și în Fap 5,1; 9,12; 19,24 în Noul Testament. *ioudaios* are, probabil, sensul de „creștin de origine iudaică”, ca în Fap 10,28; 18,2; 21,39; 22,3. Expresia *tô(i) genei* pentru a indica originea unei persoane: Fap 4,36; 18,2.

¹³ *logios* poate semnifica „elocvent” sau „cult”; unul nu-l exclude pe celălalt, dacă se referă la criteriile omului cult elenist.

¹⁴ După Weiser, „ajunsesse la Efes” e redacțional și servește la a lega tradiția de context; *katantan* („a ajunge”) se întâlnește de 9 ori în Fapte și de alte 4 ori în Paul.

¹⁵ *dynatos en*: Lc 24,19; Fap 7,22; 18,24 în Noul Testament; *hai graphai* cu sensul de „Scripturi”: Lc 24,27.32.45; Fap 17,2.11; 18,28. Expresia „puternic în Scripturi” pune în lumină ori cultura, ori carisma lui Apolo: sau era expert în exegeză, sau avea darul de a interpreta, de a revela semnificația ascunsă a Vechiului Testament (Haenchen).

¹⁶ *houtos* ca început al frazei e curent în Luca: Fap 1,11.14.18; 4,11; 7,19.36.37.38 etc. Textul occidental adaugă „în patrie”, sugerând că Apolo a devenit discipol al lui Isus la Alexandria; scrie și *logos* în loc de *hodos*.

¹⁷ Verbul *katêchein* (la part. pf. pas.) se întâlnește în prolog (Lc 1,3), unde e legat de adverbul *akribôs* („cu grijă, cu precizie”): presupune o cunoaștere precisă a kerygmei. Expresia „calea Domnului” e biblică: Dt 5,33; Ex 32,8; Is 40,3; Ier 7,23 etc.; IQS 8,13s etc.; pentru Luca, Domnul e Cristos. „Calea”, în Luca, desemnează și mișcarea mesianică ce e creștinismul: Fap 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,22 (Johnson).

¹⁸ *ta peri*: Mc 5,27; Mt 26,28 și de 13 ori în opera luciană, în Noul Testament; cu indicarea obiectului de învățătură: Mc 5,27; Lc 24,19.27; Fap 1,3; 19,8; 23,11; 24,22; 28,31.

¹⁹ WEISER II, 510.

²⁰ Expresia se găsește în Rom 12,11 și face parte din limbajul creștin; se poate traduce: „cu suflul zelos”, adică cu temperament înfocat sau zelos, entuziast sau: „fervent în Duhul (sfânt)”, adică un pneumatico-carismatic.

Surprinde mult ultima informație: Apolo ignora Botezul creștin! „Nu a existat niciodată un creștinism care să fi știut de Isus fără să-l distingă de Botezător și care să fi chemat la credință fără să o lege de exigența Botezului”²¹. Deci observația „cunoscuse numai botezul lui Ioan”²² se explică cel mai bine ca adăugire redacțională²³: Luca, nerecunoscând un creștinism independent de tradiția apostolică reprezentată de Paul, îi atribuie lui Apolo un „deficit” care va trebui să fie umplut.

18,26. Apolo începe să vorbească liber în sinagogă²⁴; același lucru va fi spus și despre Paul în *Fap* 19,8.

Și în sinagogă are loc întâlnirea cu Priscila și Acvila²⁵, care continuă și în calitate de creștini să o frecventeze. Ei îl iau pe Apolo cu ei²⁶ pentru a-i arăta cu mai multă exactitate o doctrină pe care Apolo o predica deja cu fidelitate! Ce era de adăugat la cunoașterea lui Apolo, după Luca? Cunoașterea darului Duhului de la Rusalii? Sau trecerea de la cunoașterea lui Isus la recunoașterea lui Cristos-Domnul, adică de la Isus al istoriei la Cristos al credinței (Ghidelli)?

Este vorba, oricum, de a încorpora un misionar carismatic, dar autonom, în tradiția eclezială care provine de la Isus, prin apostoli și prin Paul și colaboratorii săi²⁷.

18,27. Activitatea lui Apolo la Corint e confirmată de *1Cor* 1–4, cf. *Fap* 19,1. Versetul furnizează ale informații indirecte: existența creștinilor la Efes înainte de misiunea paulină²⁸ și independența lui Apolo față de Paul: nu e un colaborator al său.

²¹ ROLOFF, 278.

²² *epistasthai* („a cunoaște”): verb drag autorului *Faptelor*: de 9 ori din 14 în Noul Testament; *baptisma Iôannou*: *Lc* 7,29 (dif. *Mt*); 20,4 (dif. *Mc*); *Fap* 1,22; 18,25; 19,3.

²³ Pentru Schmithals, în schimb, aparține tradiției (redacțional, ar fi „zelos în Duh”); după exeget, Apolo era membru al comunității din *Q* care cunoștea tradiția lui Isus, dar nu evenimentul pascal. Dacă Apolo ar fi ignorat crucea și învierea lui Isus, Paul ar fi reacționat diferit în scrisorile lui, vorbind de el. Și cum observă Schille, e dificil ca această informație („cunoștea doar botezul lui Ioan”) să se afle în izvor. Operația lui Luca e stângace, mai ales dacă expresia „zelos în Duh” se referă la Duhul Sfânt, pentru că, pentru Luca însuși, darul Duhului și Botezul creștin sunt legate (și în *Fap* 10,44-48: contra Marshall). Pentru Johnson, Luca evită să spună că Apolo era *plin* de Duh, expresie rezervată creștinilor autentici: argument prea subtil.

²⁴ Pentru *houtos* la începutul frazei, vezi v. 25;

parrêsiazesthai: „a vorbi cu sinceritate”, verb tipic al autorului *Faptelor* (de 7 ori) și la Paul (de 2 ori). Formularea „începu să vorbească...” (în tensiune cu imperf. „predica și învăța” din v. 25) trebuie înțeleasă în relație cu „ajunse la Efes” (v. 24).

²⁵ Priscila e numită prima, ca în *Fap* 18,18; *Rom* 16,3; *2Tim* 4,19. Textul occidental (*D*) inversează: tendința antifeministă deja apărută în *Fap* 17,12 (unde scrie „bărbați greci” în loc de «femei grece!») și în *Fap* 17,34, unde o elimină pe Damaris, unica femeie menționată între convertiții din Atena (vezi R. FABRIS, 551, nota 5).

²⁶ *proslambanesthai*: „a lua parte”, sau „a lua cu sine (în casă)”; *ektithenai*: „a expune”: doar de 4 ori în *Fapte*, în Noul Testament): același sens din *Fap* 11,4; 28,23;

akribesteron, comparativul lui *akribôs*.

²⁷ WEISER II, 510.

²⁸ În afară de sine, lucru improbabil, „frații” ar fi fost doar convertiți de Priscila și Acvila (sau Apolo): dar în acest caz, ce valoare să se dea unei scrisori de recomandare scrise de credincioși încă necunoscuți comunității din Corint?

Obiceiul de a da scrisori de recomandare pentru misionarii itineranți e atestat de *Rom* 16,1; *2Cor* 3,1; *3In*.

În optica lui Luca, suplimentul de formare avut de Apolo aduce acum roadele sale și îl introduce deplin în Biserică: el primește și dă ajutor²⁹.

18,28. Cu un *gar*, redactorul leagă activitatea lui Apolo față de iudeii din Corint cu întărirea oferită comunității (v. 27). Luca oferă o prezentare ideală a unui carismatic (sau exeget) „puternic în Scripturi” (v. 24), o dată ce a fost completată formarea sa și a fost introdus în Biserica apostolică: a confrunta iudeii cu energie și în public – pentru că întâlnirea în sinagoga însăși nu mai e posibilă (*Fap* 18,6)? –, demonstrând că Mesia e chiar Isus, activitate caracteristică lui Paul și temă tipică lui Luca în prezentarea mesajului creștin înaintea iudaismului (*Fap* 9,22; 18,5)³⁰.

Pentru că Luca îl vede pe Apolo „puternic” în Scripturi, el pune în relație activitatea sa cu iudeii, lucru pe care scrisorile lui Paul nu îl confirmă.

²⁹ Vezi WEISER II, 511. Vocabularul e tipic lui Luca: *dierchesthai* („a trece, a merge”): de 31 de ori în opera sa din 42 în Noul Testament; *syballein* (la mediu: „a ajuta, a contribui la”): *Lc*: 2; *Fap*: 4; nu în altă parte în Noul Testament; *pepisteukotes* (part. pf.: „credincioși”), cf. *Fap* 15,5; *charis* („har”), *mathêtês* („discipol” = creștin); *protrepein* („a mișca, a împinge, a încuraja”): *hapax* în Noul Testament: e folosit la part. (aor. med.), care poate să se refere la Apolo: l-au încurajat pe Apolo și au scris discipolilor... (acțiune ulterioară) sau să se refere la discipoli: au scris încurajând discipolii... (acțiune concomitentă) (ZERWICK, n. 262). Expresia *dia tês charitos* („prin harul”) se poate referi la Apolo și la carisma sa, sau la har, adică la acțiunea salvifică divină, care provine din predicarea sa, sau la *pepisteukotes*: la cei care au crezut prin lucrarea harului. Textul occidental scrie: „Acum în Efes locuiau unii corinteni care, ascultându-l, îl rugau să meargă cu ei în patria lor. Având dat consensul său, efesenii scriseseră discipolilor... a fost mare bucurie în Biserică”; absent: *dia tês charitos*.

³⁰ *diakategchesthai*: a combate: un *hapax*; *eutonôs* („cu energie”): doar *Lc*: 1; *Fap*: 1 în Noul Testament; *dêmosios*: doar *Fap* (de 4 ori) în Noul Testament.

CAPITOLUL 19

2. Paul la Efes: întâlnirea cu discipolii lui Ioan: *Fap* 19,1-7

¹ În timp ce Apolo era la Corint, Paul, după ce a străbătut regiunile nordice, a coborât la Efes. Acolo a găsit câțiva discipoli ² și le-a spus: „L-ați primit pe Duhul Sfânt când ați crezut?” Dar ei au răspuns: „Nici n-am auzit că este Duh Sfânt”. ³ El le-a zis: „Atunci ce fel de botez ați primit?”. Ei au răspuns: „Botezul lui Ioan”. ⁴ Paul le-a zis: „Ioan a botezat cu botezul convertirii, spunând poporului să creadă în cel care vine, adică în Isus”. ⁵ Când au auzit ei, au primit botezul în numele Domnului Isus. ⁶ Iar când Paul și-a pus mâinile peste ei, Duhul Sfânt a coborât asupra lor, iar ei vorbeau în limbi și profețeau. ⁷ Erau cu toții cam doisprezece bărbați.

Fap 19,1-20 poate fi considerat o unitate narativă care are ca argument distincția creștinismului de diferite manifestări ale iudaismului: mișcarea sectarilor (vv. 1-7), sinagoga (vv. 8-10), exorcismele (vv. 13-20) etc. În acest caz, episodul botezului discipolilor lui Ioan (vv. 1-7) ar avea locul său în contextul actual și nu ar apărea ca un corp străin. El servea redactorului și pentru a defini figura lui Apolo schițată în versetele precedente, asociind-o chiar cu cei doisprezece discipoli ai Botezătorului; cu o diferență: Apolo are nevoie doar de un supliment de instruire, fără să trebuiască să fie botezat. În vv. 1-7, Luca s-a servit, probabil, de o tradiție locală efeseniană, elaborată din nou și introdusă în *itinerar* (v. 1b)¹.

Textul actual e o compoziție lucană: o dovedesc vocabularul, predilecția pentru dialog, temele ca relația dintre botezul lui Ioan și cel în numele lui Isus, darul Duhului Sfânt legat de o impunere a mâinilor după uzul Bisericii lui Luca și efectele sale carismatice².

¹ Tradiție preexistentă confirmată de tensiunile interne, precum cea de a denumi „discipolii”, adică creștinii, persoane care sunt în realitate din mișcarea Botezătorului; în afară de aceasta, Luca nu are un interes deosebit față de discipolii lui Ioan (Lüdemann, 219); tradiția îi folosește ca bază pentru a trasa figura lui Apolo în versetele precedente, nu viceversa, ceea ce merge în favoarea unei localizări la Efes, chiar dacă relatarea putea fi ambientată în altă parte (vezi ZMIJEWSKI, 681).

Se poate discuta despre consistența unei asemenea tradiții: simpla informație despre existența discipolilor lui Ioan (la Efes) sau scurtul rezumat al convertirii a doisprezece discipoli ai Botezătorului prin Paul în același oraș.

² Vezi și dispunerea chiastică:

- Duhul Sfânt: v. 2
- Botezul: vv. 3-4
- Botezul : v. 5
- Duhul Sfânt: v. 6.

Tema numărului celor botezați, redată la sfârșitul relatării (v. 7), ca în *Fap* 2,41; 4,4.

Ca pentru descrierea lui Apolo, ne aflăm și acum în fața unei realități dificil de înțeles: discipolii, adică creștini³ care nu l-au primit pe Duhul Sfânt, nu au existat niciodată (Conzelmann); cum se explică botezul lor din partea lui Paul, dacă sunt deja creștini? În fine, Luca a transformat, din motivele sale, discipolii lui Ioan în creștini incompleți.

Forma dialogului special dezvoltat servește redactorului pentru a pune în lumină ceea ce distinge mișcarea creștină de mișcările apropiate creștinismului – în special cea a Botezătorului – cu care putea fi ușor confundată, având în comun cu ei aceeași distincție de iudaismul sinagogii: folosirea Botezului.

Conținutul este asemănător cu *Fap* 8,14–17: Botezul „în numele lui Isus” și darul Duhului Sfânt legat de impunerea mâinilor (și nu direct de Botez)⁴; și cu *Fap* 10,46 pentru efectele carismatice. Scena se prezintă ca un fel de „a treia Rusalii”. Și numărul celor botezați (doisprezece, v. 7) are importanța sa pentru redactor: trimite la primele Rusalii: „Ceea ce se petrece la Efes prin Paul are, față de comunitatea din Efes, aceeași importanță (*Fap* 20,17) cu evenimentul Rusaliilor la Ierusalim pentru întreaga Biserică”⁵.

19,1. Luca se leagă de relatarea precedentă cu o construcție (septantism) dintre cele mai caracteristice stilului său⁶. Paul deci nu a avut contacte cu Apolo, care apare ca un evanghelizator independent.

Redactorul reia apoi itinerarul întrerupt în *Fap* 18,23: Paul parcurge podișul anatic (Galația meridională și Frigia)⁷ și coboară spre Efes, probabil de-a lungul văii Kestros. Momentan Duhul Sfânt nu-l împiedică să meargă în capitala Asiei (cf. *Fap* 16,6): de acum, comunitățile creștine din Macedonia și Ahaia, adică acelea care se află în Europa, au fost fondate conform cu voința divină.

Apostolul întâlnește „discipoli” înainte și în afara sinagogii. Luca îi va descrie puțin câte puțin (tehnica narativă). E vorba de discipolii Botezătorului, deși autorul *Faptelor* rezervă termenul de „discipoli” doar creștinilor⁸. Luca pune acest grup în afara sinagogii, la mijlocul drumului între iudaism și creștinism, și le consideră persoane în pragul credinței, ca discipoli ai Botezătorului, precursorul lui Cristos⁹.

³ În afară de *Fap* 9,25, care vorbește de discipolii lui Paul, cuvântul „discipol” (28 de ori în *Fapte*) indică mereu membrii Bisericii (M. QUESNEL, *Baptisés dans l'Esprit*, cit., 66).

⁴ Vezi QUESNEL, *op. cit.*, 65s; J. KREMER, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen*, cit., 197ss.

⁵ J. KREMER, *op. cit.*, 200.

⁶ *egeneto de* („s-a întâmplat”): *Lc*: 17; *Fap*: 21; nu apare în altă parte în Noul Testament; urmat de *en tô(i) + inf.*: se întâlnește de 18 ori în *Evanghelie*, dar doar o dată în *Fapte* în 19,1 (vezi J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangelium*, cit., 25,28; Zerwick, n. 389). Construcție asemănătoare în *Fap* 4,5; 9,3.32.37.43; 11,26; 14,1 etc.

⁷ *ta anôterika merê*: regiuni superioare; *anôterikos* e un *hapax* (se întâlnește și în texte de medicină) (Schille). Verbul *dierchesthai* („a parcurge, a traversa”) e frecvent în opera luciană: de 31 de ori din 42 în Noul Testament.

⁸ După R. Pesch, Luca reia autodesemnarea celor care îl urmau pe Ioan. Pentru Marshall și alții, Luca îi descrie cum îi păreau lui Paul: „păreau” creștini, dar apoi apostolul își dă seama că nu erau.

⁹ Vezi Käsemann, Weiser.

Prin: „Aici a găsit câțiva discipoli”, redactorul introduce noua relatare¹⁰.

19,2. Dialogul începe fără preaviz și fără să fi fost pregătit¹¹. Întrebarea lui Paul e construită *ad-hoc* (Conzelmann) și prevestește concluzia din v. 6. Ea e neașteptată: se poate deveni credincios¹² fără darul Duhului Sfânt? Problema se rezolvă pe plan redacțional. Luca ține să distingă și să pună în lumină elementul care consimte identificarea creștinului autentic: nu doar Botezul, ci darul Duhului.

Răspunsul „discipolilor” e necesar negativ: nu îl cunosc pe Duhul Sfânt¹³: pentru Luca sunt pre-creștini. Și datorită faptului că, pentru autor, ritul Botezului pe timpul său comporta nu doar Botezul, ci includea impunerea mâinilor, ignoranța apropo de Duhul Sfânt ridică întrebarea despre Botezul însuși (v. 3): darul Duhului comunicat prin impunerea mâinilor, de fapt, e strâns legat de Botez și doar de Botezul creștin.

19,3. Faptul că discipolii lui Ioan nu cunosc darul Duhului Sfânt îi sugerează deci lui Paul întrebarea despre Botez. Luca ține să sublinieze diferența dintre mișcarea Botezătorului și creștinism, tocmai acolo unde, văzute din afară, cele două mișcări ieșite din iudaism se asemănau mult: în Botez. Această intenție explică formularea stranie a întrebării, ca și răspunsul: „în ce (*ti* în loc de *tina*) ați fost botezați?” – „în botezul lui Ioan (am fost botezați)”¹⁴. Creștinul Luca nu putea să vorbească despre un Botez în numele lui Ioan: Isus nu are concurenți.

Perspectiva întrebării lui Paul și a răspunsului primit de el e creștino-lucană: există doar botezul în numele lui Isus și este strâns legat de impunerea mâinilor care îl comunică pe Duhul Sfânt.

19,4. Pentru a defini botezul lui Ioan față de cel creștin, Luca reia formularea tradițională¹⁵ redată de multe ori în *Fapte*. Botezul lui Ioan era doar un botez pentru convertire, considerat de Luca prima etapă spre credința creștină. Activitatea Botezătorului preceda și era orientată spre Cristos. În versetul nostru,

¹⁰ Textul occidental taie: „Și se făcu că (se întâmplă), în timp ce Apolo era la Corint” și începe: „În timp ce Paul, după planul său, voia să meargă la Ierusalim, Duhul Sfânt îi spusese să se întoarcă în Asia...”.

¹¹ Primul *ei* („dacă”) introduce un discurs direct: *Lc* 13,23; 22,49; *Fap* 1,6; 19,2; 21,37; 22,25 (și doar *Mt* 19,3) (M. DÖMER, *op. cit.*, 115, nota 65). Al doilea *ei* are semnificația conj. subordonate „că”.

¹² *pisteusantes*: e sinonim cu: „când ați primit Botezul” (v. 3).

¹³ Problema nu e dacă ei au auzit vorbindu-se despre Duhul lui Dumnezeu în general: e evident pentru cine cunoaște Biblia și predica Botezătorului. Ei însă, în optica lui Luca îl, ignoră cu totul pe Duhul Sfânt al creștinilor (Haenchen, 488, nota 4); J. Kremer (*op. cit.*, 59) amintește *In* 7,39. Fraza nu sugerează că ei știau, datorită predicării Botezătorului, că era așteptat un Botez în Duh, ci ignorau că această așteptare se terminase cu Rusaliile. Fraza e negativă în absolut. Textul occidental adaptează: „nu am auzit că unii primesc...”.

¹⁴ Expresia „a fi botezați *eis Christon*” e paulină (*Rom* 6,3 etc.), dar în acest caz *eis* echivalează cu *en* cu valoare instrumentală (ZERWICK, n. 101).

¹⁵ *Mc* 1,4, cf. *Lc* 3,3. Inițialul *eipen de* e propriu lui Luca: *Lc*: 59; *Fap*: 15 (și *In* 12,6 în Noul Testament). Pentru expresia „a boteza botezul (lui Ioan)”, cf. *Lc* 7,29. „Botez de convertire”: *Lc* 3,3; *Fap* 13,24. Botezul lui Ioan privește „poporul lui Dumnezeu” (*laos*): *Lc* 3,15.18.21; 7,29; *Fap* 13,24; e dat în vederea „celui care vine după”: *Fap* 13,25; cf. *Lc* 3,16. Ioan, în *Fapte*, a fost prezentat deja de patru ori ca precursor al lui Isus: *Fap* 1,5; 11,16; 13,25; 18,25.

perspectiva e post-pascală: Ioan cerea poporului să *creadă* (absent în Lc 3,3ss) în cel care ar fi venit: nu doar în Isus, ci în Cristos înviat.

Deci ascultarea față de fondatorul lor ar fi pregătit și facilitat drumul discipolilor lui Ioan spre creștinism.

19,5. Fără discuții și reticențe, discipolii lui Ioan se lasă botezați¹⁶: apropiere normală pentru cine a fost pregătit de credința Botezătorului.

Botezul creștin e necesar pentru cine l-a primit doar pe cel al lui Ioan. Pe bună dreptate, exegeții observă că Botezul în numele lui Isus nu e o repetare, nici un supliment al celui al lui Ioan, ci o noutate, așa cum este o noutate darul Duhului Sfânt. Iese în evidență și diferența față de situația lui Apolo: în cazul discipolilor lui Ioan, nu e vorba doar de un supliment în instruire, ci de introducerea în Biserică (Conzelmann).

19,6. Luca e primul martor al practicii liturgice care leagă darul Duhului de impunerea mâinilor asociată cu ritul Botezului¹⁷. Ca în momentul Rusaliilor și în casa lui Corneliu, are loc o manifestare extraordinară a Duhului Sfânt. Cei doisprezece ex-discipoli ai lui Ioan vorbesc în limbi și profetesc. Luca distinge cele două carisme, cum face Paul, identificând darul limbilor cu o vorbire extatică neinteligibilă și darul profeției cu o vorbire inteligibilă în slujba comunității?¹⁸ Probabil, pentru Luca e vorba de fenomene din trecut care nu mai sunt bine definite, dar care, oricum, au un caracter extraordinar¹⁹.

Scena trimite la Fap 8,14-17: Paul se comportă ca un demn continuator al apostolilor (Petru și Ioan).

19,7. La sfârșitul episodului, Luca precizează numărul „unor discipoli” din v. 1. Obișnuitul „circa”²⁰ pus înaintea a „doisprezece” evită un posibil simbolism, dar îi poate sugera cititorului primele Rusalii²¹. E posibil, dar nu demonstrabil, ca acest număr să provină din tradiție și să corespundă realității.

¹⁶ *baptizesthai* (med.): a se face botezat: Lc 3,7.12.21; Fap 2,38; 16,33; 18,8. Botezul „în numele lui Isus” e o formulă antică liturgică (cf. 1Cor 1,13.15; Fap 2,38; 8,16; 10,48). Formula baptismală *eis to onoma* se întâlnește în Fap 8,16; 19,5; Mt 28,19, indirect în 1Cor 1,13.15; ea aparține limbajului Bisericii primare, pe care Luca o preia, ca și expresia „Domnul Isus” (Fap 1,21; 4,33; 7,51; 8,16 etc.). Deci, după L. Hartman, formula *eis to onoma tou kyriou Iêsou* reprezintă tradiția pe care Luca a primit-o de la ambientul său (limbajul creștinilor între ei, și nu limbajul cercetat, biblic, cum apare în expresia *en* sau *epi onomati Iêsou Christou*) (*La formulation baptismale dans les Actes des Apôtres, în A Cause de l'Évangile*, cit., 731ss). Textul occidental scrie: „... în numele Domnului Isus Cristos pentru iertarea păcatelor”.

¹⁷ *to pneuma to hagion*: dublu articol, ca în Fap 1,16; 2,33; 5,3.32 ecc.; *êlthe... ep'autous*: daor Lc 1,35; Fap 1,8 („veni... asupra lor”). Pentru termenul tehnic „a vorbi în limbi”: Fap 10,46; cf. 2,4; 1Cor 12,30; 14,5.6.18.23.29.

¹⁸ Așa G. Schneider; contrar, Conzelmann. După A. George (*Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 419, nota 2), vorbirea în limbi și profetizarea se echivalează: e vorba de o exultanță colectivă de tipul profetismului antic: cf. 1Sam 10,5-6.10-13; 19,20-24. Exegetul o deduce din Fap 2, unde darul limbilor (vv. 4.11) e explicat de anunțul darului profeției la tot poporul (vv. 17-18, cf. Gal 3,1-2).

¹⁹ Vezi WEISER II, 518.

²⁰ *hōsei* sau *hōs*: Lc 3,23; 9,14.28; 22,41.59; 23,44; Fap 1,15; 2,41; 10,3; 19,7.

²¹ Vezi introducerea la episod.

3. Șederea lui Paul la Efes: *Fap* 19,8-20

Predica: Fap 19,8-10

⁸ El a intrat în sinagogă și a vorbit cu îndrăzneală timp de trei luni, discutând cu ei și convingându-i despre cele referitoare la împărăția lui Dumnezeu. ⁹ Întrucât unii dintre ei erau împietriți și nu credeau, vorbind de rău calea [Domnului] în fața mulțimii, el s-a despărțit de ei. I-a luat pe discipoli dintre ei și în fiecare zi îi învăța în școala lui Tiranos. ¹⁰ Aceasta s-a întâmplat timp de doi ani, astfel încât toți locuitorii din Asia, iudei și greci, au ascultat cuvântul Domnului.

Vv. 8-10 se prezintă ca un sumar²² al activității globale a lui Paul la Efes, care servește ca fundal pentru relatările succesive.

Compunerea e redacțională și urmează schema fundamentală a misiunii pauline în optica lui Luca²³: predica mai ales în sinagogă – persecuția și refuzul unora, convertirea altora – separarea de sinagogă și predicarea neamurilor – nașterea unei comunități constituite din iudei și păgâni.

Nicio aluzie la o predică precedentă lui Paul în sinagoga din Efes (*Fap* 18,19s), nici în prezența predicatorilor și a creștinilor în capitală înainte de venirea sa. Paul apare ca un protagonist de care pare să depindă toată Biserica locală.

Textul însă conține informații istorice care pot aparține unui *itinerar*, dacă sunt precise²⁴, ori unei anumite cunoașteri adunate din tradiție, dacă cifrele redatăe sunt aproximative²⁵: cele trei luni de predicare în sinagogă și lunga ședere la Efes indirect confirmată de scrisorile lui Paul din acea perioadă²⁶; mai sigură e menționarea școlii din Tiranos. Luca putea și să fi știut despre răspândirea creștinismului în provincia Asiei, în afara Efesului (*1Cor* 16,19).

19,8. Pentru cititor, intrarea lui Paul în sinagoga din Efes e o întoarcere și împlinirea unei promisiuni (*Fap* 18,21): Luca pare să o fi uitat.

Paul a putut predica trei luni, un timp relativ lung. Redactorul adună verbele tipice vestirii creștinilor către iudei, vestire care include și discutarea pornind de la Scripturi și deci dialogul²⁷.

Tipic lui Luca e să prezinte împărăția lui Dumnezeu drept conținut al mesajului²⁸. În aceasta, predica lui Paul e în continuitate cu cea a lui Isus²⁹, dar include,

²² Vezi și verbele la impf.

²³ Ca la Antiohia Pisidiei (*Fap* 13), la Corint (*Fap* 18,4ss) și la Roma (*Fap* 28,23-28).

²⁴ Așa R. Pesch.

²⁵ Așa Conzelmann.

²⁶ Weiser e sceptic cu privire la indicația de trei luni de frecventare a sinagogii: prea legată de schema misiunii, schema redacțională (p. 522); și Lüdemann: numărul 3 e drag redactorului!

²⁷ *parrēsiasthai* („a vorbi deschis, liber”): *Fap* 9,27.28; 13,46; 14,3; verbe pe care le citim în contexte asemănătoare: *dialegesthai* („a discuta, a predica”): *Fap* 17,2.17; 18,4.19; *peithein* („a convinge”): *Fap* 17,4; 18,4. Și *eiserchesthai eis ton synagōgēn* (cf. *Fap* 13,14); și *epi* + un număr (în loc de simplul ac. de durată): *Lc* 4,25; *Fap* 17,2; 19,10.34; și *ta peri* + obiect: de 13 ori în opera sa din 21 de cazuri în Noul Testament (vezi E. GRÄSSER, *Ta Peri tes Basileias*, în *A Cause de l’Evangile*, cit., 714).

²⁸ *Fap* 8,12; 14,22; 19,8; 20,25; 28,23.31, cf. 1,3.

²⁹ Cf. *Lc* 9,2; 10,9. A. George observă că în *Fapte* predicarea Împărăției nu s-a desfășurat niciodată prin apostoli în Ierusalim, ci întotdeauna în afară (în Samaria, la Listra etc.) și conchide:

totodată, o noutate care este același Isus înviat, în care se împlinește această realitate; expresia completă e: vestirea împărăției lui Dumnezeu și a numelui lui Isus (Fap 8,12, cf. 28,31).

19,9. Ca întotdeauna, predica creștină în sinagogă se lovește de refuzul „unora”: reacția lui Paul trimite cu gândul că fuseseră mulți.

Împietrire, neascultare și calomnii caracterizează comportamentul iudeilor. Primii doi termeni sunt frecvenți în Biblie pentru a descrie atitudinea vinovată a lui Israel în fața lui JHWH³⁰.

Reacția lui Paul este la fel de decisivă: nu este alungat, ci se separă el însuși de sinagogă împreună cu toți iudeii (și temătorii de Dumnezeu) credincioși. Este plastic delinată situația de ruptură a Bisericii de sinagogă. Indubitabil, comunitatea din Efes avea deja propriile locuri de adunare (pentru Euharistie) înainte de sosirea apostolului.

Despărțirea de sinagogă creează un alt stil de apostolat: predicarea are loc „în fiecare zi”³¹, nu doar sâmbăta, și se desfășoară într-un loc – școala³² – despre care Luca are amintirea unui anumit Tiranos. Nu avem alte informații: Tiranos este numele edificiului, al proprietarului, al filosofului sau al rectorului care învăța acolo? Nici nu se spune cum reușește Paul să împartă munca sa cu învățătura în această școală și cu învățătura rectorului în școala însăși. Textul occidental răspunde scriind că Paul predica de la ora a 5-a la a 10-a, adică de la ora 11.00 la ora 16.00 după-amiaza, deci când era prea cald, în timpul dedicat odihnei de după-amiază. Informație credibilă? E cel puțin plauzibil, pentru că orarul pe care îl redă corespunde momentelor în care școala era liberă și disponibilă și persoanele (inclusiv Paul), odată încetată munca, puteau să intervină³³.

19,10. Celor trei luni de discuție în sinagogă li se adaugă doi ani de învățare în școala lui Tiranos: aceasta coincide cu durata șederii lui Paul la Efes? Fap 20,31 vorbește despre trei ani de ședere în capitală. Indicațiile cronologice ale lui Luca sunt

predicarea Împărăției pentru non-iudei plasează anunțul lui Isus în cadrul istoriei mântuirii (*Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 306). Pentru Marshall, a vorbi „despre Împărăția lui Dumnezeu” e doar o variație stilistică, întrucât are același conținut cu alte expresii din *Fapte*, precum cea de a vesti că Isus e Mesia. Aceasta e valabil, probabil, în cazul nostru; dar Luca știe să distingă: Fap 8,12; 28,23.31.

³⁰ Vezi L.T. Johnson; *sklêrynein* („a se opune, a fi dur”: *hapax* în opera luciană; cf. *Ex* 4,21; 7,3 (faraonul); *Dt* 2,30; 10,16; *Is* 63,17 etc.; *apeithein* („a nu asculta”): *Lev* 26,15; *Num* 11,20; *Dt* 1,26; 9,7 etc.;

kakologeîn („a vorbi rău”: *hapax* în opera lui Luca); textul occidental adaugă: „înaintea mulțimii păgânilor”; *plêthos*, frecvent în Luca, poate semnifica mulțime sau adunare.

„Calea” indică doctrina creștină și modul de a merge, de a se comporta în conformitate cu ea (Fap 9,2; 19,23; 22,4; 24,14.22) (vezi J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 474s).

³¹ Din punct de vedere istoric, nu trebuie luat literal.

³² *scholê* (*hapax* în Noul Testament) la origine semnifica „timp liber”, adică e asociat cu el, de ex., discuțiile; în continuare, trece la a indica reuniunile și edificiul unde se desfășoară: putea fi vorba de o sinagogă (de exclus în context), de un loc de reuniune pentru un cult păgân, de un *auditorium* (vezi Johnson, Schille). Numele Tiranos e atestat la Efes (F.F. Bruce).

³³ Aceasta e valabil, chiar dacă „era mai multă lume care dormea la unu ziua decât la unu noaptea!” (LAKE, în *Beg.* IV, 239).

în general aproximative, dar nu inventate: el a știut despre o ședere excepțional de lungă a apostolului la Efes. Verosimilă, șederea trebuie datată între 52 și 55 d.C.³⁴

Caracteristica sumarului este aceea de a generaliza activitatea și succesul misiunii: „cuvântul Domnului”³⁵ e adresat tuturor iudeilor și grecilor din întreaga provincie a Asiei (Misia, Lidia, Ionia, Frigia, Caria). Formularea este hiperbolică; datorită neobositei și prelungitei predicări a lui Paul, creștinismul se răspândește din metropolă spre întreaga regiune³⁶. Evanghelizarea unei regiuni pornind de la metropolă corespunde tacticii lui Luca și celei a lui Paul. De fapt, răspândirea evangheliei pornind de la Efes în orașele din regiune, precum: Colose, Laodiceea, Gerapoli, datorită colaboratorilor apostolului (ca Filemon, Epafra: *Col* 1,7; 4,12; *Flm* 23), e, din punct de vedere istoric, adevărată.

Activitatea extraordinară la Efes: Fap 19,11-20

¹¹ Dumnezeu făcea prin mâinile lui Paul minuni nemaîntâlnite, ¹² așa încât erau puse peste bolnavi ștergere și pânze care atinseseră trupul lui Paul, iar bolile îi lăsau și duhurile necurate ieșeau din ei. ¹³ Atunci, unii exorciști iudei, care umblau prin împrejurimi, au încercat să cheme numele Domnului Isus asupra celor care aveau duhuri rele, spunând: „Vă conjur pe Isus pe care-l predică Paul!”. ¹⁴ Acest lucru îl făceau șapte fii ai unui arhieru numit Sceva. ¹⁵ Dar duhul rău le-a răspuns: „Pe Isus îl cunosc și pe Paul îl știu; voi, însă, cine sunteți?”. ¹⁶ Și omul în care era duhul necurat s-a aruncat asupra lor și, fiind mai puternic, i-a bătut atât de tare, încât au fugit din casa aceea goi și plini de răni. ¹⁷ Lucrul acesta l-au aflat toți iudeii și grecii care locuiau în Efes; teama i-a cuprins pe toți și numele Domnului Isus era preamărit. ¹⁸ Mulți dintre cei care crezuseră veneau, mărturiseau și făceau cunoscute faptele lor. ¹⁹ Un mare număr dintre cei care practicaseră magia și-au adus cărțile și le-au ars înaintea lor. S-a calculat prețul lor: se ridica la cincizeci de mii de monede de argint. ²⁰ Astfel, cuvântul creștea și se întărea prin puterea Domnului.

Complexul narativ din vv. 11-20, delimitat de o incluziune³⁷, e compus din trei părți: două sumare (vv. 11-12.18-20) care încadrează o relatare centrală de exorcism nereușit (vv. 13-17). Întregul actual aparține compoziției lui Luca.

– Primul sumar pune în lumină puterea taumaturgică a lui Paul, în paralel cu cea a apostolilor și în special a lui Petru³⁸: Dumnezeu acționează în Paul ca și în Petru și ca și în Isus (*Lc* 8,46s). Puterea de a face minuni e confirmată de *2Cor* 12,12; *Rom* 15,18-19, dar prezentarea care se citește în *Fapte* aparține unui model popular tardiv atins de legendă³⁹. Finalul din v. 12 („spiritele rele fugeau”) servește

³⁴ Pentru R. Riesner, *Die Frühzeit...*, cit., 194.279: din vara anului 52 la începutul anului 55; pentru Murphy O'Connor, *Paul. A Critical Life*, cit., 29ss: din august-septembrie 52 până în octombrie 54.

³⁵ Adică credința creștină: *Fap* 13,49; 15,36.

³⁶ Luca nu vrea să sugereze că Paul însuși a evanghelizat regiunea în afara Efesului.

³⁷ „cuvântul Domnului” (vv. 10.20).

³⁸ *Fap* 5,12-16, cf. v. 15; vezi F. NEIRYNCK, în *Les Actes des Apôtres*, ed. J. KREMER, cit., 172ss; WEISER II, 522s.

³⁹ Făcând aluzie la ceea ce afirmă apostolul în scrisorile sale (*1Cor* 2,1ss etc.), Haenchen observă referitor la aceste versete: „un asemenea apostol nu mai trăiește în sfera crucii, ci a gloriei” (p. 498). Nu aceasta intenționează Luca să pună în lumină, ci acțiunea lui Dumnezeu care se folosește de apostol pentru a răspândi cu putere cuvântul Domnului (v. 20).

redactorului pentru a introduce relatarea ulterioară și, în același timp, pentru a-l prezenta pe Paul drept contrafigură pozitivă la exorciștii iudei⁴⁰.

– Partea centrală (vv. 13-17) e un fel de legendă populară cu fragmente comice și înțepătoare, prescurtată⁴¹, reelaborată și adaptată de Luca pentru scopurile sale: e o istorie de exorcism cu final negativ, cu caracter de pedeapsă. E vorba despre șapte fii ai unui mare preot pe nume Sceva (total necunoscut): adică maximum împreună (șapte!) ca exorciști iudei calificați (ai aristocrației sacerdotale) pot să se opună puterii demonului servindu-se de numele lui Isus: în van! Numele lui Isus nu se lasă folosit în formule magice, ci acționează cu putere doar în cel care se supune lui în credință.

Nu e o istorie inventată de Luca; suntem, probabil, în prezența unei legende populare născute în ambient creștin (și nu păgân)⁴² și care relatează despre exorciști iudei care intenționau să alunge demoni în numele lui Isus, dar care au fost maltratați de îndemoniații înșiși. Luca a introdus numele lui Paul și a legat astfel episodul legendar de activitatea apostolului⁴³.

Învățătura lui Luca: a arăta superioritatea acțiunii divine prezente în Isus și în trimișii săi, superioritate recunoscută de demonii⁴⁴ înșiși care legitimează astfel lucrarea lui Paul. Această învățătură e în slujba și pe linia misionară a cărții *Faptelor*.

O preocupare mai specială a lui Luca privește folosirea „numelui lui Isus”: „Acolo unde lipsește credința autentică în Isus Cristos și intră în joc doar motive exterioare și egoiste, puterea ascunsă a numelui lui Isus se întoarce împotriva celor care voiau să abuzeze de el”⁴⁵.

– Episodul se încheie cu efectele obișnuite, dar adaptate de Luca la context: răspândirea celor petrecute, teama religioasă și glorificarea „numelui lui Isus” (!)

⁴⁰ ZMIJEWSKI, 691s.

⁴¹ Lipsește partea introductivă cu ambientarea scenei.

⁴² Este vorba de o tradiție locală (Efes), mai degrabă, decât de o relatare lucană construită pornind de la informațiile răspândite, cum sugerează anumite indicii: numele „Sceva”, menționarea nemotivată a „casei”.

⁴³ În favoarea ipotezei:

– Exorciștii iudei erau la modă: IOSIF FLAVIU, *Ant.* 8,45ss (referitor la regele Solomon și la Eleazar, contemporanul lui Vespasian); *Bell.* 7,180ss; IUSTIN, *Dialog.* 80,9s; același Elimas în *Fapte* (Fap 13,6ss); *Lc* 11,19; cf. *IQGen.Ap.* 20,16-29; *4Qpresh.Nab.* (vezi R. FABRIS, 561, nota 4).

– Deja sinopticii (*Mc* 9,38ss și paral.) cunosc o tradiție despre exorciștii iudei care folosesc numele lui Isus. O relateare asemănătoare însă putea să se nască ușor în ambient creștin.

– Paul însuși nu acționează în relatare, ci este doar menționat într-o formulă tipic redacțională: „Isus pe care îl predică Paul” (v. 13) (*kêryssein ton Christon*: Fap 8,5; 9,20; 19,3 în Noul Testament). A lui Luca e și distincția între verbele „îl cunosc pe Isus” și „știu cine e Paul”; *ginoskein* e adesea spus despre conținutul anunțului sau exprimă supunerea la o putere mai mare, în timp ce *epistasthai* – diferit de restul Noului Testament – e spus în general despre „factori istorici” și ar putea face aluzie la identitatea lui Paul ca misionar legitim (WEISER II, 524; R. Pesch, Roloff).

⁴⁴ Diferența caracteristică între exorcisme în sinoptici și cele din *Fapte*: în acestea din urmă, atenția nu e îndreptată spre vindecarea posedatului, ci spre puterea divină a misionarilor, o putere care nu are rivali (vezi B. PRETE – A. SCAGLIONI, *I miracoli degli apostoli...*, cit., 88, nota 45).

⁴⁵ J. KÜRZINGER, 123.

(v. 17). Luca amplifică această primă concluzie cu vv. 18-19 care arată preocuparea proprie a autorului: trebuie să se distingă net între credință și magie; este, probabil, trimiterea creștinilor înșiși să se elibereze de o religiozitate mixtă, sincrētistă, unde credințe și practici magice sunt amestecate⁴⁶. Nu pare că Luca se referă, în vv. 18-19, la evenimente precise: a arde cărți în public în semn de dezaprobare nu e un fapt singular⁴⁷ și indicarea valorii de 50.000 de drahme de argint nu poate fi considerată istorică⁴⁸. Efes era și un faimos centru de practici magice⁴⁹.

După cum atenționează Kliesch: „Relatările biblice cu privire la exorcisme și modul de a trata spiritele rele nu mai pot fi citite astăzi cu aceeași naturalețe pe care o presupune Luca la cititorii săi” (p. 201).

Învățătura lui Luca, totodată, nu și-a pierdut actualitatea:

- mântuirea pe care Dumnezeu vrea să o ducă la împlinire privește omul întreg, în toată realitatea sa fizică, psihică, spirituală și socială;

- această mântuire semnifică și eliberarea de puterile oculte, magice: mesaj cât se poate de actual!

- prin mesagerii săi autentici, Dumnezeu însuși se face prezent și acționează cu putere;

- el acționează „în numele lui Isus” și acest nume nu trebuie invocat ca și cum ar fi numele vreunei puteri misterioase, magice, ci primit în credință: atunci se manifestă ca forță superioară și complet diferită de orice magie;

- nu lipsește, pentru a termina, invitația presantă de a trăi o credință autentică, liberă de practici care deviază mai mult sau mai puțin⁵⁰.

E adevărat, față de exorcistii necreștini, Luca nu arată aceeași deschidere a lui Isus (cf. *Mc* 9,38-40):

Luca autorul cunoaște o lume unde predica evanghelică e concurențială cu cea a taumaturgilor necreștini. El admite existența unei puteri miraculoase păgâne, dar o atribuie magiei (*Fap* 8,9-11): pentru el, miracolele există doar în slujba evangheliei și el rezervă numele lui Isus trimișilor săi calificați⁵¹.

9,11. Temei predicării lui Paul (vv. 8-10) îi urmează cea a activității taumaturgice: în optica redactorului, cele două teme sunt legate și constitutive pentru misiune.

Ca în *Fap* 5,12ss, Luca subliniază măreția fie a miracolelor, fie a succesului care urmează⁵², dar ține, în același timp, să amintească faptul că adevăratul autor al miracolelor este Dumnezeu și deci orice interpretare de tip magic e deplasată.

⁴⁶ Pentru diferitele semnificații ale episodului, vezi WEISER II, 531.

⁴⁷ Cf. SÜETONIUS, *Augusto*, 31; TITUS LIVIUS, 40,29 (WEISER II, 525).

⁴⁸ Adică valoarea de 50.000 de zile lucrătoare: depășește cu mult posibilitățile economice ale creștinilor din Efes.

⁴⁹ Papirusurile sau pergamentele cu formulele magice erau numite *ta ephesia grammata* (Plutarh, *Moralia*, 706s).

⁵⁰ Vezi ZMIJEWSKI, 695ss.

⁵¹ A. GEORGE, *Études sur l'oeuvre de Luc*, cit., 139.

⁵² *ou tas tychousas*: „nu comun”, în sensul de extraordinar, și nu în sensul de rar (contra Bauernfeind); e vorba, de fapt, de o expresie elenistă. Lui Luca îi plac litotele: *Fap* 1,5 etc. În acest text, Luca numește miracolele *dynamis*; în altă parte, *sêmeia kai dynameis* (*Fap* 8,13), sau vorbește de *terata kai sêmeia*, sau viceversa; *dia ton cheirôn* ar putea avea sens propriu (a atinge cu mâinile) și să nu fie un semitism („prin lucrarea lui”).

19,12. Descrierea unui comportament religios tipic popular, pe care Luca, totodată, nu-l critică, pentru că arată un semn de credință-încredere din partea mulțimii, lăudat și de Isus (Lc 8,44-48). Interpretarea magică a fost deja îndepărtată, subliniind că Dumnezeu e cel care lucrează prin trimișii săi și prin fapte care nu pun probleme: contactul fizic direct (măinile apostolului: v. 11) sau prin haine care transmit o forță de vindecare⁵³.

Versetul evocă, dincolo de succes, și popularitatea lui Paul. Se pregătește contrastul cu episodul ulterior (Conzelmann).

19,13. Redactorul introduce relatarea, prezentând cazul exorciștilor iudei itineranți care foloseau numele lui Isus pentru ritul lor⁵⁴. Adăugând: „... acel Isus pe care Paul îl predică”, Luca îl introduce inteligent pe Paul în relatarea tradiției și pregătește răspunsul demonului în v. 15.

19,14. Șapte exorciști îi fac concurență lui Paul. Luca redă un caz singular care servește de exemplu (G. Schneider).

Numărul 7 poate avea valoare simbolică: este numărul împlinirii⁵⁵; și titlul de „mare preot” nu înseamnă că Sceva exercita această funcție la Ierusalim⁵⁶, ci că aparținea înaltei familii sacerdotale. Totul arată că suntem în prezența nu a șarlatanilor, ci a persoanelor mai calificate ca oricând pentru a săvârși exorcisme⁵⁷: o

⁵³ E un exemplu de credulitate numită *Mana*: credulitatea într-o forță fizico-supranaturală legată de anumite părți ale corpului unui om sau animal și care putea fi transmisă altora sau direct prin intermediari (Stählin). J. Ferguson vorbește de o „putere magică a personalității extinse” (vezi KEE, *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*, cit., 191; H-J. KLAUCK, *op. cit.*, 113). Credințe populare asemănătoare în Biserică se găsesc în atitudinea față de diferite relicve. Luca nu judecă; pe el îl interesează să sublinieze puterea divină care acționează prin apostol. Diferența dintre v. 11 (măinile lui Paul) și v. 12 (hainele) e probabil indiciul trecerii de la redacție (v. 11) la tradiție (v. 12)? (Schille) Pentru haine, Luca se servește de nume latine grezitate: *soudarion* (*sudarium*): probabil, un țesut care acoperea capul (*foulard*); *simikinthion* (*semicintium*): un șorț de lucru (cel al lui Paul?) sau, mai degrabă, un șervet de lână (pentru a se șterge de transpirație), care se ținea în mână când haina nu avea buzunare. Versetul începe ca Fap 5,15 (miracolele lui Petru): *hōste kai* + inf. Structura vv. 11-12 e chiastică.

⁵⁴ *exorkistēs* („exorcist”): *hapax* în Noul Testament; din aceeași rădăcină, verbul tehnic în texte magice: *horkizein* cu ac. dublu: „a exorciza” (cf. Mc 5,7; 1Tes 5,27);

epicheirein („a încerca”): doar Luca în Noul Testament: Lc 1,1; Fap 9,29;

hymas se referă stângaci la *ta pneumata ta ponêra* (se presupune ca exorcizarea să fie de un singur demon).

Într-un papirus cu formula magică (conservat la Paris) din secolul al III-lea d.C., se citește: „Îți poruncesc [în numele] Dumnezeului evreilor, Isus...” (PGM 3019s). Despre papirusuri magice în Antichitate, vezi H.C. KEE, *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*, cit., 175ss.

⁵⁵ Vezi O. BÖCHER, *Das Neue Testament und die dämonischen Mächte*, cit., 30s. În contexte asemănătoare, vezi și Lc 11,26; 8,2. Totodată, în v. 16 se vorbește doar de doi exorciști (*amphoterōs*). Pentru diferitele ipoteze menite să explice prezența accidentală a numărului 7 în text, vezi C.S.C. WILLIAMS, *in loco* (nota marginală introdusă în text; ca punct interrogativ devenit 7; etc.: sunt speculații!).

⁵⁶ Textul occidental întoarce dificultatea scriind „preot”. Întregul verset e dat: „între care, fiii unui anume Sceva, preot, voiau să facă același lucru. Aveau obiceiul de a exorciza astfel de persoane și, mergând spre posedat, începeau să invoce numele zicând: îți poruncim să ieși în numele lui Isus pe care îl predică Paul”.

⁵⁷ Aceasta nu reduce faptul că în realitate era vorba aproape mereu de șarlatani cu origine dubioasă, care își atribuiău arbitrar titluri pentru a avea priză la public (Roloff).

mare forță împotriva unui singur adversar! Sceva (*Skeua*) e, probabil, un nume latin grecizat: Scaeva (= urare).

19,15. Demonul nu se lasă impresionat de formula de jurământ și arată deja astfel superioritatea sa.

Se trece la discursul direct: spiritul rău îl cunoaște pe Isus și știe cine e Paul⁵⁸. Afirmția trebuie înțeleasă în context: privește problema legitimității exorcismului și nu trebuie să se deducă faptul că demonul i-ar fi avut ca aliați pe Isus și pe Paul!

Relatarea presupune că demonul posedă o cunoaștere supranaturală (întrebarea „voi cine sunteți?” e pur retorică) și că el spune adevărul.

Formula magică „în numele lui Isus” nu are efect, nu pentru că Isus nu poate acționa, ci pentru că e pronunțată de persoane care nu au dreptul acesta.

Doar creștinul poate legitim să se folosească de numele lui Isus cu un scop bun.

19,16. Și iată pedeapsa: o demonstrație de forță supraumană (cf. *Mc* 5,3-4), însă în defavoarea exorcisților iudei. E un final pitoresc caracteristic relatărilor populare. Cine intenționa să alunge demonul este alungat din casă – numită doar acum – și amenințat până în punctul în care el însuși pare un stăpânit de demon!⁵⁹ „Este ecol invers al parabolei *omului puternic* învins de unul mai puternic decât el (*Lc* 11,21s)”⁶⁰.

Pentru Luca, istoria în sine e închisă; el a atins scopul său și nu îl interesează dacă apoi posedatul va fi vindecat.

19,17. O concluzie tipică pentru o relatare de miracol, caracteristică stilului și punctului de vedere al redactorului⁶¹: superioritatea demonului asupra exorcisților iudei provoacă recunoașterea superiorității numelui lui Isus și al lui Paul asupra demonului.

Luca sintetizează în verset efectele caracteristice unui eveniment extraordinar: răspândirea celor petrecute, teama de Dumnezeu în sensul de respect în fața unei epifanii divine, exaltarea numelui Domnului Isus, adică recunoașterea

⁵⁸ Versetul e redacțional, cum indică folosirea discursului direct, verbele *ginoskein* și *epistasthai* și folosirea lor diferențiată (vezi Introducerea). (Pentru Haenchen, verbele sunt sinonime, nu și pentru Weiser, Roloff, G. Schneider);

pneuma ponêron, în afară de *Mt* 12,45 (= *Lc* 11,26), se întâlnește doar în opera lucană: *Lc* 7,21; 8,2; *Fap* 19,13.16.

⁵⁹ *ephallesthai* („a se lansa, a se porni contra”): *hapax* în Noul Testament, *tetrauatismenos*: part. pf. trecut al lui *traumatizein* („a răni”): doar în *Lc* 20,12 în Noul Testament. Comparativul *amphoterōi* înseamnă, normal, „ambii” și e sensul obișnuit în opera lucană (de 6 ori), în afară de *Fap* 23,8. În cazul nostru, sau relatarea originală vorbea de doi fii ai lui Sceva, sau vorbea de doi din cei șapte fii și Luca a abreviat o istorie mai detaliată; sau pentru că *amphoterōi* se poate traduce „unii și alții”, se poate citi și „toți”: sunt exemple în *Koiné* (*Beg.* IV, 242; ZERWICK, n. 153).

⁶⁰ Ch. L'ÉPLATTENIER, 166.

⁶¹ Vezi construcția în *Fap* 1,19a; și 2,14; 4,10.16; 5,5.11; *gnôstos* se citește de 12 ori în opera lucană (și în *In* 18,15.16; *Rom* 1,19) (M. DÖMER, *op. cit.*, 125, nota 102). Expresia *piptein epi tina* (în sens figurat): *Fap* 10,44; 11-15; 13,11; mai ales *Lc* 1,12. Binomul „iudei și greci”; cf. v. 10; *Fap* 18,4; 20,21 etc. A lui Luca e folosirea frecventă a *pas*.

și mărturia puterii pe care Isus a primit-o la înviere⁶²: expresia implică supunerea la această putere și deci convertirea (Roloff).

19,18. Luca⁶³ amplifică concluzia precedentă cu efecte în interiorul Bisericii însăși și care iau valoarea unei învățături: incompatibilitatea practicilor magice cu un creștinism autentic. El profită de localizarea la Efes – faimos centru al magiei – pentru a pune în gardă creștinii împotriva practicilor superstițioase: posibil sincretism nu mereu depășit în primirea credinței creștine.

Nu se poate deduce deci din text că o mare parte a creștinilor din Efes ar fi păstrat practicile lor magice.

19,19. Cu un gest public – adică probabil în fața comunității –, credincioșii se eliberează de magie arzând cărțile cu formule magice⁶⁴.

Luca dă și valoarea: echivalentul plății zilnice pentru 50.000 de muncitori (sau de 50.000 de zile de plată pentru un muncitor). Incredibil într-o comunitate constituită esențial din lume nevoiașă ca la Corint (1Cor 1,26). Dar Luca vrea să imprime în cititor seriozitatea acestui gest decisiv pentru eliberarea de artele magice.

19,20. *Leitmotiv*-ul creșterii cuvântului (sau al comunității) e una dintre temele fundamentale care apar de-a lungul întregii opere: răspândirea evangheliei înăuntrul și în afara Bisericii⁶⁵.

Versetul e un sumar tipic cu toate verbele la imperfect. El indică o pauză narativă și concluzia întregii celei de-a patra părți a cărții (Fap 15,35), concluzie cu atât mai relevantă cu cât marchează sfârșitul activității misionare a lui Paul în libertate.

Din punct de vedere literar, versetul constituie însă o cotitură importantă a cărții. Chiar dacă relatarea continuă să se dezvolte la Efes, din acest moment, totodată, perspectiva se schimbă, privirea se îndreaptă spre viitor: Ierusalim și Roma⁶⁶.

⁶² *phobos* („teamă”): Fap 2,43; 5,5.11; *megalynein* („a mări”): Lc 1,46.58; Fap 5,13; 10,46 (de alte trei ori în Noul Testament).

Pentru acest tip de *leitmotiv* drept concluzie a unui fapt extraordinar: Fap 2,43; 3,10; 4,16.21; 5,12.15; 6,8; 8,6; 9,35.42; 13,12; 16,30; 19,11; 20,12; 28,6.

⁶³ Fraza e lucană: *pollai* + gen.; part. pf. *pepisteukotos* („credincios”): Fap 15,5; 18,27; *anaggellein* („a vesti”, cu sens de a comunica altora): Fap 14,27; 15,4; cf. 20,20.27 (mereu redacțional); *praxis* (cu sensul de „acțiune rea”; cf. Lc 23,51) se referă la practica magică și în jargon elen despre argument.

⁶⁴ *hikanos* („suficient, foarte; mult”): face parte din vocabularul lucan (Mt: 3; Mc: 3; Lc: 9; In: 0; Fap: 18). *Perierga*: ocupat cu lucruri inutile sau curioase; în cazul nostru, *hoi praxantoi ta perierga*: „cei care practică artele magice”. „Cărțile”: e vorba de „scrieri efesiene”, papirusuri cu formule magice, faimoase în Antichitate. Cf. colecția de papirusuri magice (PGM) din Paris, din Londra (publicația lui Preisendanz, *Papyri Graecae Magie*, Leipzig 1928 și 1931).

⁶⁵ Vezi Fap 6,7; 12,24; cf. 9,31; 13,49; 16,5;

kata kratos tou kyriou s-ar putea citi: „după puterea Domnului...”; dar *kata kratos* e o locuțiune adverbială răspândită: „puternic” și deci gen. *tou kyriou* se acordă cu *ho logos*, adică cu faptul că martorii din familia antiohenă remarcă scriind: *kata kratos ho logos tou kyriou*...

Textul occidental scrie: „credința lui Dumnezeu”.

⁶⁶ Vezi G. BETORI, în *Riv. Bib.* 42/1, 1994, 25.

MĂRTURIA LUI PAUL PÂNĂ LA ROMA (*Fap* 19,21 – 28,31)

Cu *Fap* 19,21-22 începe ultima parte a cărții. Suntem deci la o cotitură. Față de partea precedentă, perspectiva se schimbă mult. Dacă până acum Luca l-a prezentat pe Paul ca marele misionar fondator de comunități, liber și neobosit, de acum înainte apostolul ia caracteristicile martorului suferind al lui Cristos, așa cum i-a fost vestit de Cel înviat (*Fap* 9,16). Acum, mai mult ca niciodată, destinul misiunii, ca și apostolul, de altfel, e în mâinile lui Dumnezeu: Paul, în lanțuri, va fi condus la Roma, împlinind astfel planul divin anunțat în *Fap* 1,8, o țintă pe care el a atins-o depășind obstacole de orice tip: ostilitatea iudeilor, o mare în furtună.

Și ritmul narativ se schimbă. Se diminuează relatările episodice, întâmplările, lăsând spațiu unităților literare mai ample și mai bine legate¹.

Se schimbă conținutul discursurilor²: nu mai e expunerea kerygmei creștine cu variații la temă, ci un discurs de adio (*Fap* 20,17-38) și diferite discursuri de apărare (*Fap* 22,1-21; 24,10-21; 26,1-23; 28,17-28), între care motivele arestării apostolului trec sub tăcere în vederea marilor preocupări ale lui Luca: legitimitatea vestirii la lumea păgână, raportul Biserică-iudaism.

Ierusalimul, centrul istoriei lui Israel, era considerat locul împlinirii planului de mântuire prin venirea și moartea lui Isus, loc unde se naște și Biserica și punct de plecare în răspândirea sa în lume. În aceste ultime capitole ale cărții, Ierusalimul devine centrul adversarilor evangheliei, al iudaismului ostil. Cu sosirea lui Paul de la Ierusalim la Roma, se mută și centrul Bisericii: răspândirea misionară universală va porni de acum înainte de la Roma, centrul lumii păgâne (*Fap* 1,8)³. Legătura cu Ierusalimul rămâne, dar pe plan istorico-salvific.

Se poate împărți această parte în cinci secțiuni:

- *Fap* 19,21 – 21,14: călătoria la Ierusalim;
- *Fap* 21,15 – 23,11: încarcerarea la Ierusalim;
- *Fap* 23,11 – 26,32: încarcerarea la Cezareea⁴;
- *Fap* 27,1 – 28,16: călătoria ca prizonier la Roma;
- *Fap* 28,17-31: activitatea la Roma.

¹ ROLOFF, 288.

² G. BETORI (în *Riv. Bib.* 42, 1994, 27, nota 45) observă că vocabularul vestirii, care caracterizează partea a patra a cărții *Faptelor*, apare acum doar în discursul din Milet, în timp ce, în restul relatării, e înlocuit de termeni de exortare și de salut.

³ ROLOFF, 289.

⁴ Zmijewski (698s) divide în patru secțiuni, considerând unitatea literară *Fap* 21,15 – 26,32: încarcerarea la Ierusalim și la Cezareea.

Din punct de vedere cronologic, relevăm unele datări propuse de ultimele studii publicate:

	<i>R. Riesner</i>	<i>Zmijewski</i>	<i>M. O'Connor</i>
Plecarea de la Efes:	la începutul lui 55	în 57 (cf. <i>Fap</i> 20,31)	octombrie 54
Iarna la Corint:	56/57	57/58	55/56 ⁵
Călătoria la Ier.	primăvara 57	primăvara 58	vara 56

I. PAUL, MARTOR LA IERUSALIM (*Fap* 19,21–23,11)

1. Trecerea: Proiectul lui Paul: *Fap* 19,21-22

²¹ După ce s-au întâmplat acestea, Paul a hotărât în duh ca, trecând prin Macedonia și Ahaia, să meargă la Ierusalim, zicându-și: „După ce voi fi fost acolo, trebuie să văd și Roma”. ²² Atunci i-a trimis în Macedonia pe doi dintre cei care îl ajutau, pe Timotei și pe Erast; el a mai rămas câțva timp în Asia.

Vv. 21-22 au aceeași importanță și funcție ca *Lc* 9,51-52 în activitatea lui Isus. Paralelismul e voit. Ca și pentru Isus, se conchide activitatea în Galileea și privirea sa se îndreaptă decisiv spre Ierusalim; așa se termină pentru Paul activitatea sa misionară ca om liber. Și Luca, abil, numește regiunile câmpului său de apostolat și evocă „orizontul geografic al misiunii pauline pe malurile Mării Egee”⁶, legând și întreaga misiune a lui Paul în Biserica-mamă, cu care apostolul rămâne fidel unit.

Și, ca și Isus, și Paul trimite mesageri înaintea sa (v. 22, cf. *Lc* 9,52).

Orientarea e imprimată: Paul merge pe urma Maestrului său pe o cale a suferinței; el re trăiește pătimirea lui Isus. Pe urmele lui Cristos, conștient de suferințele care îl așteaptă, dar supunându-se voinței divine, Paul merge decis pe drumul spre Ierusalim, unde, inocent, va fi arestat de iudei și dat păgânilor⁷. Se realizează cuvântul lui Isus: „Discipolul nu e mai mare decât maestrul său; dar fiecare va fi pregătit bine ca maestrul său” (*Lc* 6,40). Și în acest destin de suferință, Paul este prezentat ca model ideal de comportament, exemplu care implică urmarea lui Cristos pentru fiecare evanghelizator și pentru fiecare creștin.

Un destin care nu se oprește însă la Ierusalim.

Așa cum Ierusalimul devine pentru Isus, tocmai în virtutea pătimirii, locul victoriei și punctul de plecare a cuvântului spre lume și începutul Bisericii, la fel, Paul, după prezentarea lucană, doar după arestarea sa la Ierusalim, ajunge la Roma, centrul lumii

⁵ M. O'Connor ambientează o activitate misionară a lui Paul în Iliric, în timpul verii anului 55 (cf. *Rom* 15,19).

⁶ L'ÉPLATTENIER, 166.

⁷ Paralelism între Isus și Paul: *Lc* 9,21.44 și *Fap* 20,23; 21,13; *Lc* 9,22; 13,33 și *Fap* 21,11; *Lc* 9,51 și *Fap* 21,14; *Lc* 22,42 și *Fap* 21,14; *Lc* 22,66ss (*In* 18,22) și *Fap* 22,30–23,9; *Lc* 23,15.22 și *Fap* 25,25; 26,31.

de atunci, pentru a răspândi, pornind de acolo, mărturia despre Cristos fără nicio limitare⁸.

În aceste versete de tranziție, după o scurtă privire panoramică asupra misiunii desfășurate de Paul în Macedonia, în Ahaia și în Asia, redactorul îi prezintă cititorului planul ultimei părți a cărții *Faptelor*.

În contextul imediat, proiectul lui Paul precede tumultul lui Demetrius și deci acesta din urmă nu e cauza plecării apostolului și nici nu poate fi un obstacol pentru el. Paul părăsește Efesul cu capul sus, mișcat de voința lui Dumnezeu (*dei* din v. 21).

19,21. Vv. 21-22 sunt redacționale⁹, dar Luca poate să se fi bazat pe informații; în v. 21, el a reformulat sub forma unei propuneri a lui Paul informații proveniente *din itinerar* sau dintr-un jurnal de călătorie.

Alegerea verbului *plêroun* („a împlini”) arată că pentru Luca se încheie o perioadă și începe una nouă. Proiectul de a merge în Macedonia și în Ahaia pare să aibă scopul de ultima vizită (de încurajare) la Bisericile fondate, înainte de a deschide un nou câmp de misiune. Folosirea verbului *dei*, niciodată banală, pune totul sub planul lui Dumnezeu. Nimic nu va putea deci să împiedice ca acest plan să se îndeplinească și ca Paul să ajungă la Roma, fie chiar și într-un mod diferit de cum prevedea apostolul.

Scrisorile lui Paul, în general, confirmă ceea ce scrie Luca. Într-un prim moment, apostolul intenționa să meargă la Corint prin Macedonia, și apoi, probabil, să-i însoțească pe însărcinații cu colecta la Ierusalim (*1Cor* 16,3-5). În continuare a programat să meargă de la Efes direct la Corint, de acolo în Macedonia și să se întoarcă apoi la Corint înainte de a merge la Ierusalim (*2Cor* 1,15-16). Pentru a salva Biserica din Corint (*2Cor* 1,23; 2,1), apostolul a schimbat ulterior planul și a trecut, via Troas, în Macedonia (*2Cor* 2,12s), de unde a coborât la Corint într-un al doilea moment. Însă a maturizat decizia de a merge la Ierusalim, nu doar pentru motivul colectei, dar și pentru a rezolva probleme de unitate (cu privire la evanghelia vestită) apărute între el și Biserica din orașul sfânt (*Rom* 15,30-31). Și ideea de a merge la Roma era de mult în mintea sa (*Rom* 1,13; 15,23s).

Luca nu spune nimic despre tensiunile dintre apostol și Bisericile sale, călătoriile și planurile de călătorie și motivul colectei (pe care nu-l ignoră: *Fap* 24,17): călătoria la Ierusalim se va asemăna mai ales cu călătoria lui Isus spre orașul condamnării sale.

Intenționat, vv. 21-22, care își găsesc continuarea în *Fap* 20,1-6, sunt puse înaintea tumultului lui Demetrius (*Fap* 19,23-41): călătoria la Ierusalim nu e datorată unei plecări forțate, ci răspunde unei decizii profetice¹⁰.

⁸ KLIESCH, 204.

⁹ Trecerea la discursul direct e în stilul lui Luca. Vezi și paralelismul cu *Lc* 9,51-52: *etheto... en tō(i) pneumatī... poreuesthai eis Ierosolyma* (*Fap* 19,21) = *to prosōpon estêrisen tou poreuesthai eis Ierousalēm*.

¹⁰ *en tō(i) pneumatī* poate fi o expresie semitică (cu valoare de reflexiv: „a se decide”): *Lc* 1,66; 21,14; *Fap* 1,7; 5,4; *en tō(i) pneumatī* ar putea avea și sensul pregnant de „în Duhul Sfânt”: *Fap* 16,18; 18,25; 20,22.

19,22. Ca și Isus (*Lc* 9,52), și Paul are în slujba sa mesageri¹¹ pe care îi poate trimite înaintea lui pentru a pregăti sosirea sa.

Din scrisorile lui Paul, care aparțin timpului, rezultă că Timotei a fost trimis la Corint (*1Cor* 4,17; 16,10; *Fil* 2,19?). Menționat ultima oară în *Fap* 18,5, probabil, el l-a însoțit pe Paul la Efes și a rămas cu el.

Erast, care nu va mai fi amintit în *Fapte*, este adesea identificat cu omonimul din *Rom* 16,23 (*2Tim* 4,20)¹².

Luca nu vorbește de dubla trimitere a lui Tit la Efes și apoi din Macedonia la Corint (*2Cor* 2,13; 7,6; 8,16s).

La sfârșit, pentru a da spațiu scenei ulterioare, Luca scrie că Paul a rămas încă în Asia¹³.

2. Răscoala argintarilor: *Fap* 19,23-41

²³ În acel timp, s-a iscat o mare zarvă cu privire la calea [Domnului]. ²⁴ Un oarecare argintar, cu numele Demetrios, care prelucra în argint mici temple ale Artemisei, aducea meșteșugarilor săi venituri importante. ²⁵ Adunându-i pe aceștia și pe cei cu meserii asemănătoare lor, le-a zis: „Bărbați, voi știți că bunăstarea voastră provine din această meserie. ²⁶ Dar voi vedeți și auziți că acest Paul, nu numai la Efes, ci aproape în toată Asia, a convins și a dus la răstăcire destulă lume, spunând că lucrurile făcute de mâinile oamenilor nu sunt dumnezei. ²⁷ Există pericolul nu numai ca meseria noastră să ajungă să fie disprețuită, ci și ca templul măreței zeițe Artemis să fie considerat ca nimic și măreția aceleia care este cinstită în toată Asia și în lumea întreagă să fie distrusă”. ²⁸ Auzind acestea, au fost cuprinși de mânie și strigau: „Mare este Artemis a efesenilor!”. ²⁹ Tulburarea a cuprins cetatea și toți au năvălit la teatru, târând cu ei pe macedonenii Gaius și Aristarh, însoțitorii lui Paul în călătorie. ³⁰ Paul voia să vină în fața poporului, dar discipolii nu l-au lăsat. ³¹ Chiar și unii dintre mai-marii provinciei, care îi erau prieteni, au trimis să-l convingă să nu se prezinte la teatru. ³² Între timp, [acolo] unii strigau una, alții, alta, într-atât era de învâlmășită adunarea, și cei mai mulți nici nu știau pentru ce se adunaseră. ³³ Unii din mulțime l-au convins pe Alexandru, pe care iudeii îl împingeau înaintea, [să ia cuvântul]. Atunci, Alexandru a făcut semn cu mâna că vrea să țină un discurs de apărare în fața poporului. ³⁴ Dar ei, când și-au dat seama că este iudeu, au izbucnit într-un singur glas și au strigat aproape două ore: „Mare este Artemis a efesenilor!”. ³⁵ În sfârșit, scribul orașului, liniștind mulțimea, a spus: „Bărbați efeseni, oare este cineva dintre oameni care să nu știe că cetatea efesenilor este păstrătoarea templului mării Artemis și a chipului ei căzut din cer? ³⁶ Așadar, dacă nimeni nu poate nega acestea, e necesar să vă liniștiți și să nu faceți nimic în pripă. ³⁷ I-ați adus aici pe oamenii aceștia care nu

¹¹ *duo tōn diakonountōn* („doi dintre servitori, ajutători”): termenul *diakonia* sau *diakonein* e folosit în special în relație cu o colectă: *Rom* 15,25.31; *2Cor* 8,4.19s; 9,1.12s; cf. *Fap* 11,29; faptul că apare în acest verset ar putea arăta că în izvor era vorba efectiv de colectă.

¹² În *Rom* 16,23, ca în *Fap* 19,22, Erast e numit alături de Timotei (*Rom* 16,21). Paul informează că Erast era „trezorier al orașului” (*oikonomos*), desfășura deci un serviciu public cu o anumită importanță. Trebuie identificat cu Erast din inscripția din Corint găsită în 1929? Acolo se citește: ERASTUS.PRO.AED... (= *pro aedilitate*?). Inscriptia ar aparține, probabil, celei de-a doua jumătăți a secolului I d.C. Identificarea e posibilă, dar nu sigură (vezi W. ELLIGER, *op. cit.*, 227ss).

¹³ Adică la Efes; *eis tēn Asian*: *eis* în loc de *en*; frecvent în *Koinē* și în Luca.

sunt nici profanatori ai templului, nici nu au rostit blasfemii față de zeița noastră.³⁸ Deci, dacă Demetrios și meșterii care sunt cu el au creun cuvânt împotriva cuiva, sunt zile de judecată și proconsuli: să-și prezinte fiecare acuzația.³⁹ Iar dacă mai aveți altă cerere, se va rezolva în adunarea legală.⁴⁰ Astfel, din cauza zilei de azi, am putea fi învinuiți de răscoală, căci nu avem niciun motiv cu care să ne putem dezvinovăți de această manifestație". După aceste cuvinte a dat drumul adunării.

O relatare amplă, elaborată în stilul episodico-dramatic în care Luca e expert, conchide nu doar șederea efeseniană a lui Paul, ci întreaga activitate misionară a apostolului¹⁴.

Ambientarea e bine definită: cultul faimos al zeiței Artemis și comerțul legat de ea, teatrul ca loc de reuniune a poporului, prezența asiarhilor și a unui notar (*grammateus*), antiiudaismul la Efes (Iosif Flaviu, *Ant.* 14,225ss.234ss.262ss): toate acestea corespund coloritului local al orașului. Relatarea e și un frumos exemplu al mentalității epocii, unde religia, politica, patriotismul și afacerile sunt inseparabil legate.

Episodul se împarte în trei părți: prima (vv. 23-27) și a treia (vv. 35-40) sunt caracterizate de un discurs (al lui Demetrios: vv. 25-27 și al notarului: vv. 35-40); partea centrală (vv. 28-34), așezată între aclamarea repetată a zeiței Artemis (vv. 28 și 34), descrie; în interiorul părții centrale: apariția lui Paul (vv. 30-31)¹⁵. *Crescendo*-ul narativ e construit cu grijă: tensiunea dramatică se desfășoară în primele două părți (de la adunarea argintarilor la cea a mulțimii; aclamarea zeiței din v. 28 se întărește în v. 34: se prelungește pentru două ore); tensiunea se rezolvă în a treia parte, unde discursul liniștitor al notarului e contrapus celui provocator al lui Demetrios. Nu lipsește o anumită ironie (v. 32).

Deși întregul se prezintă ca o construcție unitară, se arată în ea tensiuni literare: prezența lui Paul apare marginală, cvasi-introdusă într-un al doilea moment al relatării; *intermezzo*-ul iudaic cu Alexandru e superfluu (vv. 33-34).

Ca adesea în *Fapte*, e dificil de distins elementele redacționale de cele care aparțin tradiției. Amprenta lucană apare peste tot: e de ajuns de notat stilul relatării; în special par că pot fi atribuite redacției două discursuri (vv. 25b-27; 35-40): din ele reiese intenția misionară și apologetică a lui Luca¹⁶.

¹⁴ Mărimea acestei relatări poate fi evaluată în manieră diversă: a reliefa faza finală a activității lui Paul sau a umple spațiul șederii apostolului, despre care șederea Luca are puține informații.

¹⁵ Așa, R. Pesch (p. 179); Zmijewski (p. 706) divide în trei părți de șase versete: vv. 23-28.29-34.35-40; aclamarea zeiței închide primele două părți.

A. Weiser (II, 540):

v. 23 : introducere;

vv. 24-25a: expunere;

W. 25b-40a: parte principală;

v. 40b: concluzie.

¹⁶ Redacționale sunt și cele două aclamări din vv. 28 și 34, după Weiser (II, 546): o tehnică literară folosită de scriitorii epocii.

Afirmția notarului în v. 37 e neverosimilă pe buzele unei autorități păgâne: servește la a face să cadă acuzele lui Demetrios (Weiser II, 545); în afară de aceasta, notarul răspunde acuzelor acestuia din urmă, fără să-l fi ascultat mai înainte!

Pentru restul, opiniile sunt divergente:

– Luca, practic, inventează relatarea pornind de la o oarecare istorie profană (nelocalizată specific la Efes) și ambientând-o la capitala Asiei (Lüdemann, 226). Pentru Suhl, Luca s-a folosit de un „pogrom iudaic” (*op. cit.*, 256)¹⁷; pentru alții, el a construit fragmentul pornind de la informații locale împrăștiate: o vagă cunoaștere a unui mare scandal care a precedat plecarea lui Paul la Efes (2Cor 1,8ss); o tradiție creștină cu privire la un anume Alexandru (1Tim 1,20; 2Tim 4,14) și culoarea locală (Haenchen, 512). Pe aceeași linie, A. Weiser (II, 543), care concomitent, dată fiind prezența lui Aristarh, consideră că persoana lui Paul fusese deja legată de tradiție¹⁸. El rezumă astfel:

Luca avea informații despre situația lui Paul și a colaboratorilor săi la sfârșitul perioadei și, cu ajutorul caracteristicilor locale, a construit o relatare dramatică pentru a-i arăta cititorului succesul misiunii pauline, integritatea conduitei creștine și lipsa de teme a acuzelor contra apostolului și a însoțitorilor săi.

– Mai optimiști alți exegeți, care consideră că Luca poate să se fi folosit de o relatare preexistentă, cum pare să confirme *intermezzo*-ul cu Alexandru, care nu are nicio funcție în relatarea actuală (contra Weiser) și care vede iudeii în poziția de apărare, și nu de acuză (neobișnuit în *Fapte*)¹⁹.

Dar tradiția stabilea deja un raport între Paul și istoria scandalului? Vv. 30-31, în care se face aluzie la Apostol, sunt considerate de fapt redacționale²⁰ și, oricum, Paul nu e direct implicat în agitație²¹: sunt, în schimb, Gaius și Aristarh. Menționarea lor nu apare redacțională²². Dacă cei doi însoțitori ai lui Paul fac parte din istorie, aceasta din urmă poate fi considerată o tradiție paulină utilizată ca atare de Luca (Zmijewski, 708), chiar dacă episodul ar putea să se fi verificat doar după plecarea Apostolului de la Efes.

¹⁷ Menționarea iudeului Alexandru, inutilă în relatare și fără semnificație pentru Luca, aparține tradiției prelucane a relatării.

¹⁸ Aristarh a fost în contact cu Paul prizonier (*Flm* 24, cf. v. 1 etc.); Weiser așază această încarcerare la sfârșitul șederii lui Paul la Efes (cf. 2Cor 1,8ss). Teza e validă dacă efectiv Paul a suferit o încarcerare la Efes: e probabil, dar nu sigur. Cu Haenchen, Weiser consideră redacțională menționarea iudeului Alexandru (p. 547), pentru că se potrivește unor interese ale lui Luca: permite să fie dusă apărarea creștină în cc. 22-26 (lăsând spațiu acum celei a iudeilor); creează o nouă tensiune narativă; și, oricum, Luca face mereu ca iudeii să participe la dezordini publice, chiar dacă, în cazul nostru, nu ca acuзаторi. Exegeții arată paralelismul construcției cu *Fap* 21,27ss.

¹⁹ În sinteză, Conzelmann (p. 121): Luca construiește scene, dar nu inventează istorii; și ar rămâne de neexplicat *intermezzo*-ul cu Alexandru. Și Schille, Roloff, G. Schneider, R. Pesch, Zmijewski. Intervenția iudeilor în relatarea originală se explică drept reacție față de teama de a fi confundați cu creștinii și acuzați de profanarea cultului păgân (ZMIJEWSKI, 707).

²⁰ Ele corespund imaginii pe care Luca și-o face despre Paul: apostolul curajos și prieten al autorităților locale.

²¹ Ceea ce face improbabilă o legătură între acest episod și informațiile din 2Cor 1,8ss (Roloff, L.T. Johnson ecc.). Zmijewski pune în raport episodul cu 1Cor 15,32, unde Paul compară adversarii cu „sălbăticiunile”. Dar în scrisoare se vorbește de suferințe *cotidiene*. Se poate imagina mereu continuarea istoriei: cum e sugerat de notar (v. 38), Gaius, Aristarh și apoi și Paul a trebuit să se prezinte înaintea tribunului și apostolul a fost condamnat la închisoare.

²² Nu au o funcție în relatare; și Luca nu a introdus numele apelând la *Fap* 20,4: nu l-ar fi prezentat pe Gaius ca macedonean, știind că era din Derbe.

Ce intenție are autorul prin relatarea acestei istorii?

Episodul conchide activitatea misionară a lui Paul și constituie un punct important al acesteia: răspândirea cuvântului pune în pericol chiar și cultul zeiței Artemis și amenință păgânismul în general (v. 26): e pe linia tematicii de fond a cărții. Cadrul e, totodată, exagerat pentru perioada lui Paul; dar poate fi verosimil, în acele regiuni din Asia, dacă este readus la perioada scriitorului, după cum dă mărturie scrisoarea lui Pliniu către Traian²³.

Interesul deosebit e de ordin apologetic: creștinismul (cf. „Calea”: v. 23) nu merită acuza că profanează religia poporului și de a ofensa cultul păgân, adică a depăși în comportament frontierele legalității (acuze, normal, adresate iudeilor); el, din contră, „se încredințează protecției și legalității puterii statale”²⁴.

Ceea ce îmboldește a se ridica împotriva „căii” nu sunt convingerile religioase, ci afacerile: adevărații promotori ai dezordinii sunt, pe de o parte, unii afaceriști în căutare de câștig și, pe de altă parte, o mulțime care îi urmează orbește.

Cu această relatare, Luca nu intenționează să-i ia apărarea lui Paul (o va face mai târziu), ci să exprime poziția creștinismului față de cultul păgân. După Zmijewski (p. 709), redactorul reduce la minimum rolul apostolului și probabil tace despre suferințele reale pe care Paul a trebuit să le suporte la sfârșitul perioadei: Luca nu vrea să-l prezinte pe Paul constrâns să părăsească Efesul din cauza persecuției; rolul său de apostol suferind și în lanțuri din cauza evangheliei va apărea în continuare.

9,23. Luca introduce relatarea cu o vagă indicație temporală care nu permite situarea cronologică a faptului, chiar dacă, pentru redactor, episodul s-a verificat la sfârșitul șederii, considerată fiind așezarea sa.

Scandalul privește „calea” și deci tematica de fond nu-l privește direct pe Paul, ci confruntarea creștinismului cu politeismul²⁵.

19,24. Cultul zeiței Artemis era strâns legat cu cel al „măreței-mame”, venerată în Asia, la Cibeles din Frigia, divinitatea vieții și a fecundității (figură multi-mamă), identificată apoi de greci cu Artemis (Diana romană), „zeița animalelor sălbatice” (*Iliada* 21,470). Statuia sa, care se spunea că e căzută din cer, se afla în Artemision, mare templu din Efes – una din cele șapte minuni ale lumii –, ale cărui temelii au fost redescoperite în 1869; măsura 133 m lungime și 70 lățime, cu 128 coloane de 19 m înălțime²⁶. Cultul lui Artemis e bine documentat în literatura antică (Strabon, Herodot, Xenofon din Efes etc.). Numeroși pelerini

²³ „Nu doar în orașe, ci și în orașele și sate s-a propagat contaminarea acestei superstiții... Reiese pentru mine, fără dubiu, că templele, de acum aproape golite...” (*Epist.* 10,96,9-10).

²⁴ KLIESCH, 206.

Paul se bucură de simpatia sferelor înalte (vezi v. 31).

²⁵ Versetul e redacțional: aceeași construcție în *Fap* 12,18; *egeneto de se găsește* în opera lucană (38 ori); *ouk oligos* („nu mic”): litota e frecventă (în acest capitol și în vv. 11 și 24);

hê hodos („calea”), ca autodesemnare a creștinismului: *Fap* 19,9; 22,4; 24,14.22.

²⁶ Murphy O'Connor (*Paul. A critical Life*, cit., 169) dă următoarele măsuri: 115x55 m; cu 98 de coloane de 17,65 m.

mergeau acolo pentru sărbătoarea anuală în aprilie și pentru sărbătoarea regională la fiecare patru ani, cu inevitabilele orgii și nelipsita petrecere²⁷.

Există exemplare de temple din lut, care serveau ca amintire sau amuletă, statuete ale Artemisei în argint și temple mici din același metal, dar nu s-au găsit temple mici din argint cu *Artemision*²⁸.

Demetrios e un nume comun²⁹. Luca îl prezintă la conducerea unei industrii cu angajați. Scriind că procura câștig artizanilor, naratorul orientează judecata morală a cititorului: setea de câștig împiedică primirea evangheliei.

19,25. Dincolo de angajați, Demetrios a convocat și artizanii firmelor paralele: descrierea e vagă; lui Luca îi plac marile mișcări de mase. Existența unei corporații de argintari la Efes e confirmată de inscripții (*to hieron synedrion ton argyrokopôn*)³⁰.

Acest gen de manifestare de protest era frecvent în imperiu între 50 și 200 d.C., mai ales în orașele orientale.

La începutul discursului, Demetrios atinge imediat argumentul la care auditoriul e mai sensibil: cel al „zeului ban”³¹.

19,26. Demetrios, susținut de argintari, confirmă punctul de vedere al lui Luca: marele succes al predicării lui „acest Paul”, un succes prin numărul convertiților și prin răspândire³². Astfel, redactorul rezumă activitatea misionară a apostolului și redă și conținutul argumentării: obiectele fabricate nu sunt divinități: concept brut și popular care identifică divinitatea cu reprezentarea sa, concept care însă convine contextului, fiind vorba de fabricanți de statuete. Tema aparține apologeticii biblice și iudeo-creștine contra idolatriei³³.

²⁷ Vezi R. FABRIS, 569s, cu notele sale; WIKENHAUSER, 179 (*Excursus*).

²⁸ Mai mult decât reprezentări în miniatură ale marelui templu, era vorba, probabil, de casete (cu fațada templului) care conțineau o statueta a Artemisei (DION CRISOSTOM, *Hom.* 42,1). Două statui ale Artemisei (de mărime superioară celei ale unui om) au fost descoperite la Efes.

²⁹ O inscripție de la Efes din secolul I d.C. numește un Demetrios *neôpoios*, adică unul din cei 12 membri ai comitetului templului, neidentificabil deci cu *poiôn naous* al lui Luca apostolul, care indică un fabricant de temple mici. Construcția: nume + *tis* + *onomati* e lukană: *Fap* 5,1; 9,12; 18,24; sau și *Lc* 1,5; 10,38; 16,20; *Fap* 8,9; 9,33; 10,1; 16,1. *Litota ouk oligên*, ca în v. 23; *ergasia*: afaceri; aici, mai degrabă profitul, câștigul.

³⁰ Vezi A. WEISER II, 550.

³¹ *synathroizein* („a convoca, a aduna”) se întâlnește și în *Fap* 12,12 în Noul Testament. Frecvent în *Fapte* și verbul *epistasthai*: de 9 ori din 14 în Noul Testament; verbul semnifică „a fi capabil, a se pricepe, a cunoaște”, în *Fapte*, mereu sinonim cu „a ști” – *ginôskein*; *euporia* („facilitate, bunăstare, bogăție”): *hapax* în Noul Testament.

³² A „observa și a simți”: un binom caracteristic al lui Luca: revelația se răspândește prin cuvânt și fapte (*Lc* 7,22; 23,8; *Fap* 1,1; 2,33; 8,6) (WEISER II, 551). Genitivul *Ephesou* și *pasês tês Asias* e așezat emfatic în fruntea propoziției; nu e un gen. local (BLASS, n. 186/1), dar se referă la *hikanon ochlon*, pus și el în poziție emfatică la sfârșitul propoziției (Haenchen);

schedon: „aproape, lângă”; aici: „aproape că” (ca în *Fap* 13,44; și *Evr* 9,22 în Noul Testament); *houtos* după *Paulos* e depreciativ; *peithein* („a convinge”) face parte din vocabularul lukan și paulin; *methistêmi*: „a muta”; aici: „a deruta”, adică a face să treacă de la o credință religioasă la alta.

³³ *Is* 44,9-20; 46,1-7; și *Fap* 17,24s.29.

Demetrios pune în lumină pericolozitatea predicării creștine: ea duce la ruina cultului divinităților și a comerțului legat de el; discursul contrastează cu cel al notarului, care, în schimb, pune în lumină cât de inofensivă e predicarea creștină (vv. 37.40) (Schille). Contradicția e doar aparentă: Demetrios se pune pe planul religios (și comercial), notarul pe cel social.

19,27. Demetrios e abil să acopere interesul economic cu o haină religioasă. Suntem în fața unui *crescendo*: creștinismul pune în pericol nu doar categoria artizanilor, ci cultul templului de la Efes, chiar și venerarea Artemisei în lume³⁴. Discursul depășește interesul imediat al argintarilor și pregătește mișcarea orășenească.

Descrierea corespunde realității: se vorbește despre „măreția” Artemisei și cultul ei care era cunoscut în lumea antică³⁵.

De admirat în acest discurs arta narativă a lui Luca.

19,28. Discursul lui Demetrios obține succesul dorit: o mânia „sfântă” umple artizanii³⁶ și culminează cu aclamarea religios-patriotică: „Mare este Artemis a efesenilor”³⁷, care e concluzia primei părți și încadrează (cu v. 34) scena scandalului care cuprinde întregul oraș³⁸, după regula dramatizării narative.

Raportului personal pe care credinciosul îl întâlnește în comunitate cu Cristos viu și prezent al credinței creștine, mulțimea din Efes poate să-i opună doar proclamarea zgomotoasă colectivă (Roloff).

19,29. *Crescendo*-ul narativ: protestul argintarilor se extinde în întreg orașul; mulțimea se adună în teatru, loc obișnuit al acestor adunări³⁹. Cel din Efes,

³⁴ *kindyneuein* + inf.: „a fi în pericol să”: verbul se întâlnește în *Lc* 8,23; *Fap* 19,27.40 și *1 Cor* 15,30 în Noul Testament. Cu acest verb concordă inf. *elthein*, *logisthēnai* și *mellein*;

eis apelegmon elthein: un probabil latinism: *in redargutionem venire* (*hapax* în Noul Testament); *eis outhen* (= *ouden*) *logisthēnai*: „a nu mai fi stimat” (*Is* 40,17 LXX; *Înț* 3,17; 9,6); *mellein* în loc de inf. viitor (nefolosit în *Koiné*), de legat cu *kathaireisthai* („a distruge, a se ruina” + gen. *separationis*: Blass, n. 180/1) (*Lc* 1,52; *Fap* 13,19);

meros: „partea” (*Lc* 12,46; 15,12; *Fap* 5,2); aici: „clasa, categoria, *branche*”.

³⁵ „mare”, ca atribut divin, se află și în Biblie (*Dan* 9,4 și în *Psalmi*); pentru Artemis, vezi Xenofon din Efes, *Ephesiaka* I, 11,5, care vorbește despre „marea Artemis a efesenilor”. Despre cultul lui Artemis în lumea antică: Pausania, *Desc. della Grecia*, 4,31,6ss. Se cunosc 32 de locuri în Antichitate unde era venerată Artemis din Efes (vezi G. SCHNEIDER II, 275, nota 24; și alții). Riesner (*op. cit.*, 192 și nota 28) menționează o inscripție care vorbește despre un preot al Artemisei, ce amenință cu judecata orașul Efes, dacă cultul este ignorat.

³⁶ Asemănător în *Lc* 4,28a; *akousantes de*: *Fap* 2,37; 5,5.21; 1,12.54; 8,14; 11,18; 14,14; 17,32; 18,26; 19,5; 22,2.26 (R. Pesch). Acest tip de reacție e comun în istoriografia (și în narațiunea) elelistă: IOSIF FLAVIU, *Bell.* 2,402; 5,420; FILON, *Legatio ad Gaium* 243.

³⁷ Aclamații asemănătoare în *Dan* 14,18.41 și în narațiunea antică (vezi CONZELMANN, *in loco*), unde servesc la animarea relatării (E. PETERSON, *Eis Theos*, Göttingen 1926, 215, nota 1; vezi Haenchen, 507, nota 7).

³⁸ Textul occidental, după „plini de ură”, explică: „alergând în stradă”.

³⁹ Scene asemănătoare: IOSIF FLAVIU, *Bell.* 2,489ss; 7,46ss; *sygchysis* („confuzie”): *hapax* în Noul Testament; verbul corespondent *sygchynnein* se întâlnește doar în *Fap* 2,6; 9,22; 19,32 și 21,31 în Noul Testament; *homothymadon* („unanim, în masă”) e caracteristic vocabularului *Faptelor* (de

în formă de amfiteatru cu trei nivele, fiecare cu 22 de rânduri de scaune, avea capacitatea de circa 25.000 de persoane.

Mulțimea îi aduce pe Aristarh și Gaius prezentați ca însoțitori de călătorie ai lui Paul⁴⁰: ei introduc indirect apostolul în relatare.

Gaius și Aristarh erau nume comune în Antichitate; trebuie identificate cu cele citate în Fap 20,4?⁴¹ Pentru Aristarh e posibil; pentru Gaius indicațiile diferă: Gaius din Fap 20,4 e din Derbe în Licaonia, nu în Macedonia⁴².

19,30-31. Acum, Luca îl introduce pe Paul în relatare, aproape ca și cum ar remedia absența sa.

Apostolul vrea să meargă în teatru și să vorbească mulțimii adunate⁴³, pentru a-i salva pe cei doi însoțitori, dar este oprit fie de creștinii din Efes, fie de unii asiarihi, prieteni de-ai săi.

Nu se știe cu precizie ce înțelege naratorul prin termenul „asiarihi”: pot fi delegații dietei (cu caracter religios), ai orașelor aliate din provincia romană a Asiei, sau un grup de personalități din aceste orașe, cu funcție de reprezentare, inclusiv în probleme religios-politice: să favorizeze cultul împăratului sau al zeitei Roma și deci să garanteze loialitatea față de Roma însăși. Se alegea în fiecare an un asiarih pentru toate orașele aliate ale provinciei romane și un altul pentru fiecare oraș; ei puteau să-și păstreze titlul după terminarea serviciului. Pe timpul lui Paul erau 3-4 asiarihi în funcție. Primul templu al acestui cult a fost ridicat la Pergamo, apoi altele la Smirna și la Efes⁴⁴.

Legătura dintre Paul și asiarihi are un fundament istoric?⁴⁵

10 ori; și Rom 15,6 în Noul Testament), ca și verbul *synarpazein* („a târi”: doar în Lc 8,29; Fap 6,12; 19,29; 27,15 în Noul Testament).

⁴⁰ *synekdēmos*: „însoțitor de călătorie” (*ek-dēmos* = *extra-patria*), cf. 2Cor 8,19. Schille preferă să traducă „din același popor, trib” = iudei (*dēmos* poate să se refere la un loc: deci „regiune, pământ, patrie”; sau la persoane, deci „popor, mulțime”).

⁴¹ Deci Luca le preia din acel verset, sau menționarea lor în Fap 19,29 provine dintr-un izvor?

⁴² Aristarh provine din Tesalonic (Fap 20,4), adică din Macedonia (Fap 19,29); e numit și în Fap 27,2; Col 4,10; Flm 24. Gaius se întâlnește în 1Cor 1,14; Rom 16,23; cf. 3In 1. Tendința de a-i identifica cu însoțitorii lui Paul numiți în Fap 20,4 apare deja în mss.: unele din familia occidentală (în Fap 20,4 scriu că Gaius provine din *Douberios* (în loc de *Derbaiois* = Derbe), orașel din Macedonia (conformitate deci cu originea macedoneană a lui Gaius, după Fap 19,29); alții scriu în Fap 19,29: „Gaius și macedoneanul Aristarh” (vezi W. De Boor, 358, nota 472). Ipoteză modernă: pl. *Makedonas* ar fi datorat dactilografierii (e urmat de pl. *synekdēmous*). Pentru Schille, „macedoneni” indică locul activității lor trecute, nu cel al provenienței.

⁴³ *dēmos*, cu sensul de adunare populară (în loc de *ekklēsia*), e lucan: Fap 12,22; 17,5; 19,33; nicăieri în altă parte în Noul Testament.

⁴⁴ Vezi L.R. TAYLOR, în *Beg.* V, 256-262; HAENCHEN, 508, nota 4; W. BAUER, în WZNT, *in loco*; LÜDEMANN, 225. Titlul e atestat în inscripții, de Strabon, *Geogr.* 14,649ss; *Martirio di Policarpo*, 12. Cunoaștem numele unui asiarih în funcție pe timpul șederii a lui Paul: Titus Claudius Hiero (R. RIESNER, *op. cit.*, 192).

⁴⁵ În favoarea R. Pesch, Zmijewski; vezi și M. CARREZ, *Note sur les événements d'Ephèse...*, în *A Cause de l'Évangile*, cit., 769-777: amici influenți (asiarihi) ar fi cumpărat eliberarea lui Paul într-un moment de slabă rigoare a administrației în urma uciderii proconsulului Asiei, J. Silanus, în iarna din 54/55 (cf. TACITUS, *Ann.* 13,1). Autorul vede o legătură între 2Cor 1,8; Fil 1,12-24; 1Cor 15,32; Fap 19,31.

Vv. 30-31 apar ca o inserție și dau mărturie clară despre ideile redactorului:

- un Paul fără teamă și gata să înfrunte moartea pentru frați;
- un Paul amic al personalităților locului și deci pus pe același plan cu magistrații romani; în consecință, viziunea unui creștinism care câștigă simpatia în sferele înalte și o autoritate politică ce protejează și este de partea religiei creștine.

Neverosimil faptul că asiarhii, de departe, informați de scandal, se gândesc imediat la Paul, știind anticipat că apostolul intenționează să meargă la teatru! (Haenchen)

19,32. Versetul e continuarea v. 29⁴⁶: se întoarce la tumult. În teatru domnește confuzia⁴⁷. Ar fi momentul pentru Demetrios să ia cuvântul și să canalizeze impulsul mulțimii contra lui Paul și a creștinilor (Roloff); dar el nu intervine, ori pentru că e absent la scenă, ori pentru că e depășit și, dominat de evenimente, nu reușește să vorbească adunării (R. Pesch, Zmijewski).

De notat umorul lui Luca; acest gen de descriere pare să fie un *topos* narativ⁴⁸. Rezultatul final al acestei dezordini e previzibil.

19,33. Versetul e neașteptat și obscur⁴⁹. Intervenția lui Alexandru – cine e? ce vrea să spună? – e un element inutil în relatarea actuală. Ar fi de întrebare, împreună cu Conzelmann, dacă Luca deja nu reușise să mai înțeleagă izvorul său.

Se poate discuta dacă acest Alexandru poate fi identificat cu arămarul din 2Tim 4,14 (1Tim 1,20)⁵⁰. De ce intervenția sa? Pentru a-i vorbi de rău pe creștini? Verbul *apologeisthai* sugerează un discurs de apărare⁵¹: iudeii vor să se îndepărteze de creștini pentru a evita ca scandalul să se îndrepte și împotriva lor.

Se poate imagina scena următoare: iudeii, simțindu-se amenințați de o mulțime care nu-i distinge de creștini, îl trimit înainte pe Alexandru (un bătrân, un conducător de sinagogă?). El este instruit de unii din mulțime care sunt informați despre cele întâmplate și caută să capteze atenția pentru a ține un discurs în apărarea coreligionarilor săi (Haenchen).

⁴⁶ *men oun*, ca introducere și tranziție, e tipic lui Luca: *Fap* 1,6; 2,41; 5,41; 8,4.25 etc.;

sygkechymenê: part. pf. trecut al verbului *sygchynnein* („a confunda”): vezi v. 29;

heneka + gen. (atic, în loc de grecul *heneken*): „din motiv de, din cauza”; *heneka tinos* = „pen-
tru că”;

ê(i)deisan și *synelêlytheisan*: 2 mai mult ca perf.: *attractio temporis* (Blass, n. 345); mai mult ca perf. indică durata unei acțiuni în efectul său până în momentul despre care se vorbește.

⁴⁷ Aici, ca în vv. 39 e 40, *ekklêsia*, excepțional în *Fapte*, are sensul „etimologic” de adunare. De notat variațiile de vocabular ale lui Luca: *ekklêsia* (vv. 32.39.40), *dêmos* (vv. 30.33), *ochlos* (vv. 33.35).

⁴⁸ CHARITO, I, 5,3: „Și toată adunarea poporului s-a pornit împreună spre *agoră*, în timp ce fiecare striga un alt lucru”.

⁴⁹ *ek tou ochlou* (subînțeles: *tines*) e subiect. Verbul *syμβιβάζειν* semnifică „a uni, a demonstra”; tradus: „a se pune de acord”, „a instrui” (LXX)? Textul occidental a văzut dificultatea și folosește verbul *καταβιβάζειν* („a face să coboare”) sau *προβιβάζειν* („a pune înainte”). Probabil, cu Haenchen, convine să se traducă: „a instrui”, cu sensul de a da informații despre situație;

dêmos: „adunarea (poporului)” (sinonim cu *ekklêsia*).

⁵⁰ Identificare considerată posibilă de C.S.C. Williams, dacă 2Tim 4,14 e un fragment dintr-o oarecare scrisoare autentică a lui Paul. Oricum, Alexandru era un nume comun între iudei: *Mc* 15,21; *Fap* 4,6.

⁵¹ Vezi J. Dupont, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 536ss.

19,34. Dacă Alexandru intenționează să-i distingă de creștini, obține efectul contrar⁵²; recunoscut ca iudeu, trezește sentimentele antiiudaice ale mulțimii care, de fapt, nu face diferență între iudei și creștini.

Crescendo dramatic: aclamarea zeiței durează circa două ore⁵³.

19,35. Începe ultima parte – rezolutivă – a relatării: intervenția și discursul „notarului”⁵⁴. Preocuparea sa e comprehensibilă: acesta poate fi considerat responsabil al dezordinilor de către autoritatea romană, cu consecințe neplăcute pentru el și pentru oraș.

Abil, începe discursul său cu o *captatio benevolentiae*: Efesul e conștient și faima sa nu poate fi distrusă pentru că are baze solide: orașul, de fapt, poartă titlul onorific de „păzitor al templului”⁵⁵ Artemisei, cult cu atât mai justificat și păzit, întrucât statuia zeiței provine din cer⁵⁶.

19,36. Din moment ce măreția cultului Artemisei (originea sa divină) e universal recunoscută, orice dezordine e inutilă și chiar contraproductivă. Oratorul, cu o incluziune⁵⁷, conchide prima perioadă a argumentării care contrastează puternic cu protestul lui Demetrios.

19,37. Notarul ajunge la concluzie. Prin gura oratorului, Luca îi declară inocenți pe creștinii reprezentați de Gaius și Aristarh; el îndepărtează de la ei orice acuză de profanare a templului și de blestem (al divinității), acuză care în acea

⁵² *epignontes* (nominativ absolut = *pendens*: Zerwick, n. 25)... *phônê* (*egeneto*) = anacolut (BLASS, n. 466/1). Lectura *krazontes* (*Sinaiticus*, *Alexandrinus*) ar fi un alt anacolut; dar în majoritatea mss. se află gen. *krazontôn* (în relație cu *ekpantôn*);

phônê ginetai: și Fap 2,6; 7,31; 10,13 (G. Schneider).

⁵³ *has* (*hōsei*) legat de o cifră e obișnuit în Luca: Fap 1,15; 2,41; 10,3; 19,7 (Lc 3,23; 9,14.28 etc.); *epi* + ac. cu sens temporal: Fap 3,1; 4,5; 13,31; 16,18; 27,20; în acest capitol: vv. 8.10.34.

Construcția *epi hōras duo* se întâlnește în *Test. Benj.* 3,7; *Test. Giud.* 3,4 (Ch. Buchard, în ZNW 61,1970,167s).

⁵⁴ *grammateus* (*tou dêmou*) era un important funcționar al orașului (atestat de literatură și de monede), însărcinat cu convocarea adunării poporului, prepararea și emanarea decretelor aprobate de ea (R. FABRIS, 571). A nu se confunda cu *grammateis*, membri ai Sinedriului iudaic (Fap 4,5; 6,12; 23,9). Pentru apelativul *andres Ephesioi*, vezi Fap 1,11; 2,14; 17,22 etc.

⁵⁵ *neōkoros* (*neōs* = templu; *koros* = copil de serviciu). Era un titlu conferit unui oraș care păzea un templu al cultului imperial; mai rar, ca pentru Efes, pentru un templu dedicat unei alte divinități. Titlul pentru Artemis din Efes e atestat de o inscripție din Priene (CIG 2972). În secolul al II-lea d.C., Efesul avea un dublu titlu de păzitor al cultului Artemisei și al cultului imperial. Iosif Flaviu îl aplică iudeilor, păzitori ai templului adevăratului Dumnezeu (*Bell.* 5,383).

⁵⁶ *diopetês*: citit „căderea de la Zeus” (*Dios* = Zeus; *piptein* = a cădea). E vorba adesea de o „piatră” căzută din cer, adică de un meteorit. Termenul era apoi aplicat diferitelor imagini sau statui de cult. Meteoriti și alte reprezentări ale „căderilor din cer” erauenerate în Antichitate. Termenul *diopetês* pentru Artemis din Efes e atestat doar de Luca. Euripide îl folosește pentru statuia Artemisei din Tauride (în *Ifigenia în Tauride*, 78s,1384s.).

⁵⁷ Verbul *katastellein* (aici, part. pf. trecut.), ca început al v. 35;

hyparchein în loc de *einai* e tipic lui Luca: Fap 2,30; 3,6; 5,4 etc. *propetês* („temerar”) se întâlnește și în 2Tim 3,4 în Noul Testament; *anantirrêtos* („ceea ce e incontestabil”): *hapax* în Noul Testament.

perioadă era adesea îndreptată către iudei⁵⁸. A blestema divinitățile și a profana templele erau considerate acte grave de sacrilegiu, care erau pedepsite de legea romană. Luca neagă deci faptul că creștinii săvârșesc asemenea acte contra cultului păgân. Desigur, creștinii negau pur și simplu existența divinităților! Dar acesta nu e un motiv de dezordine socială din partea lor.

Declarația de nevinovăție proclamată de autoritatea păgână îl privește și pe Paul și are importanța sa în cartea *Faptelor*, înainte de arestarea apostolului. „Acordul asupra inocenței pauline între puterea politică și religioasă în centrul păgânismului primește semnificație înaintea unei serii de procese pe care autoritatea iudaică și cea romană le vor intenta iudeo-romanului Paul”⁵⁹.

19,38. Discursul se întoarce la protestele lui Demetrios. După ce a eliberat creștinii de acuza de acte sacrilege și deci de cauzarea scandalurilor în oraș (intenție apologetică a lui Luca), notarul conchide raționamentul său⁶⁰, recomandând să se soluționeze cercetarea în ambientul legal⁶¹, în care creștinii nu au de ce să se teamă.

Pentru aceasta sunt instituțiile oportune: zilele lucrătoare dedicate adunării juridice prezidate de proconsul ca judecător⁶².

Notarul se referă la protestele lui Demetrios, dar acestea, expuse în privat argintarilor, nu puteau să fie cunoscute nici de el, nici de mulțime... ci doar de cititor.

19,39. Altă cale legală⁶³: adunarea poporului, organul administrației autonome a orașului, care, după Dion Crisostomul (*Hom.* 42,2), se întrunea de trei ori pe lună.

⁵⁸ *hierosylos*: lit.: „distrugător de temple” (aici, mai ales, „profanatori...”). Pentru acuza de *hierosyloi* contra iudeilor: *Rom* 2,22, confirmată de reacția lui Iosif Flaviu, care îi apără pe coreligionarii săi de o asemenea acuză: vezi *Contro Apione* 2,237; *Ant.* 4,207. El se bazează pe interpretarea LXX din *Ex* 22,27 care traduce *Elohim* la pl.: „A nu blestema zeii”. De notat forma antică pentru „zeiță”: *hê theos* (în loc de *thea*).

⁵⁹ B. MARCONCINI, 275.

⁶⁰ Caracteristicul *men oun* introduce această ultimă parte (*Fap* 1,6; 2,41; 5,41 etc.).

⁶¹ Limbajul dens juridic, familiar autorului: *logon echein pros tina*: „a avea ceva contra cuiva” (cf. ARISTOTEL, *Rhet.* 1402a); *agoraioi* (subînțeles *hēmerai*): lit. „zilele de piață”; aici: „zilele pentru adunarea judecătorească” (se citește și în inscripții); *agoraioi agontai* amintește de latinul *conventus agere*. *Antypatoi*: „proconsuli” (surprinde pl. care, ca *agoraioi*, are valoare generică: Haenchen, G. Schneider; vezi și nota următoare); *egkalein*: „a cita în judecată, a cerceta pe cineva, a cerceta denunțarea” (vezi J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 539): de 6 ori în Fapte, în afară de *Rom* 8,33.

⁶² Folosirea pl. „proconsuli” (era mereu un singur proconsul în funcție în provincie) a dat de gândit că Luca se referă la cei trei delegați însărcinați cu administrarea orașului (în timpul) *ad interim* în urma otrăvirii proconsulului J. Silanus (iarna 54/55) (M. CARREZ, în *A Cause de l'Evangile*, cit., 773-775). Luca, de fapt, dă mereu numele proconsulului menționat (*Fap* 18,12; 23,24s; 24,27s). R. Riesner (*op. cit.*, 193s) arată o posibilitate pentru datarea sfârșitului șederii a lui Paul.

⁶³ Variante textuale inițiale: *peri heterôn* („despre alt lucru”): *Alexandrinus*, *Sinaiticus*, *D* etc.; de preferat *peraiterô* (forma adverbială a comparativului *peraiteros*: „ulterior”): *P74*, *Vaticanus* etc., cu sensul de afacere care nu e de competența tribunalului proconsulului (C.M. Martini, Zerwick).

Luca folosește terminologia exactă de „adunare ordinară sau legitimă” (*ennomos*)⁶⁴, probabil în contrast cu întâlnirea spontană și gălăgioasă din v. 32.

19,40-41. Discursul se termină cu un avertisment care convinge – narativ – mulțimea⁶⁵. Adunarea care s-a format spontan în teatru poate fi considerată de autoritatea romană ca nejustificată, cu grave consecințe pentru oraș⁶⁶.

Reiese preocuparea apologetică a redactorului: a dezvinovăți creștinii de acuza de instigare la dezordini în oraș.

Luca a știut să folosească o relatare pentru a da o imagine ideală a creștinismului față de societatea și legea romană și, în același timp, a știut să arate superioritatea credinței creștine față de păgânism.

⁶⁴ Puterea autonomă a unui oraș era evident controlată de autoritatea romană care putea să o revoce (temporar) din cauza dezordinilor (exemple în Tacitus, *Ann.* 4,36, pentru orașul Cizio; *Ann.* 14,17, pentru Pompei);

epilyein: „a dezlega”; aici: „a rezolva cererea”.

⁶⁵ Fraza e contorsionată: trei *epi* + gen.; prezența negației *ou*, după pron. *hou*, datorată probabil dactilografierii (repetare din neatenție). Textul occidental (și alte mss.) îmbunătățesc textul: schimbă așezarea lui *sêmeron* (azi), elimină două *peri* și negația *ou*.

Se poate citi: „riscăm să fim acuzați de ședere cu privire (la adunare = *ekklêsia*: subînțeles) de azi (*tês sêmeron*, subînțeles *hêmeras*)”; sau: „riscăm să fim acuzați cu privire la șezătoarea de azi”; *to aition* („motivul”): *Lc* 23,4.14.22; *Fap* 19,40; *Evr* 5,9; *apodounai logon* („a da dreptate = a justifica”): cf. *Lc* 16,2. *systrophê* („contorsionare, lucru aglomerat = adunătură”): doar în *Fap* 19,40 și 23,12 în Noul Testament. În v. 41: *kai tanta eipôn*, ca în *Lc* 19,28; 23,46; 24,40; *Fap* 1,9; 7,60; 20,36; *ekklêsia* cu sensul profan de „adunare”.

⁶⁶ Înscrieri pe monede confirmă că Efesus și cultul Artemisei erau special legate cu casa imperială (sunt monede care au pe o parte inscripția comemorativă a nunții divine – *theogamia* – a familiei imperiale Claudiu-Agripina și pe cealaltă parte *Diana Ephesia*); de aici legătura puternică între religie și politică (R. RIESNER, *op. cit.*, 192).

CAPITOLUL 20

A. DE LA EFES LA IERUSALIM

(*Fap* 20,1-21,14)

1. Începutul călătoriei spre Ierusalim: *Fap* 20,1-6

¹După ce a ieșit și a potolit agitația, Paul i-a chemat pe discipoli, i-a încurajat și, luându-și rămas-bun, a plecat spre Macedonia. ²Străbătând părțile acelea, i-a încurajat pe [discipolii de acolo] prin multe cuvinte și a ajuns în Grecia. ³Acolo a rămas trei luni. Când era gata să se îmbarce spre Siria, iudeii i-au întins o cursă. Atunci el s-a hotărât să se întoarcă prin Macedonia. ⁴L-au însoțit: Sopatros, [fiul] lui Piros din Bereea, Aristarh și Secundus din Tesalonic, Gaius din Derbe și Timotei, Tihic și Trofim din Asia. ⁵Aceștia au mers înainte și ne-au așteptat la Troas. ⁶Noi, după ce s-au împlinit zilele Azimelor, ne-am îmbarcat de la Filipi și, după cinci zile, am ajuns la ei, la Troas, unde am rămas șapte zile.

Autorul reia firul narativ întrerupt în *Fap* 19,21-22. În manieră concisă, prezintă trecerea lui Paul de la Efes în Grecia (Ahaia) prin Macedonia (vv. 1-3a) și apoi de acolo, după ce a evitat un complot al iudeilor contra lui, la Troas, împreună cu șapte însoțitori (vv. 3b-6).

Se pot deci distinge două părți:

– în vv. 1-3a informațiile sunt vagi (sunt menționate regiuni, nu orașe), deplasările nu sunt motivate;

– în a doua parte (vv. 3b-6), relatarea e scrisă la persoana I pl. (secțiunea-„noi”) și devine mai specifică, cu citarea numelor orașelor.

Același procedeu narativ se observă în *Fap* 16,6-8 și poate deci să fie considerat redacțional.

Vv. 1-3a – care au aspectul unei treceri rapide – se sprijină oricum pe tradiții, după cum confirmă scrisorile lui Paul. În *1Cor* 16,1-6; *2Cor* 2,12-13; 7,5-7; 9,5 se poate urmări trecerea lui Paul de la Efes la Corint, trecând prin Troas și Macedonia, ca și intenția de a petrece iarna la Corint (*1Cor* 16,6), ceea ce corespunde celor trei luni de ședere în Grecia din *Fap* 20,3a.

Proiectul de a merge apoi cu nava la Ierusalim își găsește confirmarea în *Rom* 15,25-26. Impedimentul și parcursul care i-a urmat pe uscat până la Filipi și de acolo pe navă până la Troas, din cauza unui complot, e verosimil: nu s-ar explica de ce Paul face să vină la Corint însărcinații din diferitele regiuni, dacă ar fi avut deja intenția de a le traversa din nou!¹

¹ Nu lipsesc, totodată, dificultățile. De ce Paul, după ce a aflat de complot, nu a ales un alt port (de exemplu, Pir) pentru a pleca? De ce, dacă se grăbește atât de mult, întreprinde o călătorie lungă (peste 500 km) din Corint în Macedonia pe uscat? Pentru Thornton (*Der Zeuge des Zeugens*,

Din tradiție provine și lista însoțitorilor apostolului, pe care, probabil, redactorul a scurtat-o (lipsește însărcinările din Corint și Filipi), fiind introduse însă numele lui Timotei (însoțitorul lui Paul, dar nu însărcinat cu colecta)², pentru a obține numărul sacru de șapte³.

Mai dificil de recunoscut tradițiile utilizate: Luca poate să se fi folosit de obișnuitul *itinerar* sau rezumat de călătorie (dar trebuie să se presupună că în el ar fi fost mai precisă indicarea locurilor), în care a introdus episodul din Troas (*Fap* 20,7–12) și discursul din Milet (*Fap* 20,17–38); reluarea relatării la persoana I pl., începând cu v. 5, ar fi redacțională.

E posibil și ca Luca să fi urmat *itinerarul* până în v. 3, dar apoi să schimbe izvorul și să utilizeze un protocol oficial al colectei făcut de unul dintre însărcinați (= secțiunea-„noi”) (Roloff)⁴.

Prin scrisorile lui Paul suntem în măsură să motivăm relatarea lucană: apostolul merge de la Efes în Macedonia și apoi în Grecia (= Ahaia), mai precis la Corint, pentru că trebuie să organizeze colecta; șederea la Corint a devenit și oportună după criza acelei Biserici. Acolo el va scrie *Scrisoarea către Romani*. Despre datarea acestei șederi și a călătoriei pentru colectă sunt păreri diferite între exegeți⁵.

La Corint, Paul face să sosească însărcinările trimiși de comunități cu banii adunați pentru a fi duși la Ierusalim.

Etapa la Filipi (*Fap* 20,6), comunitatea predilectă (cf. *Fil* 4,10ss), poate fi motivată și de dificultățile apărute în acel loc (*Fil* 3,1b–4,1.8s) (R. Pesch).

cit., 253ss), cele trei luni din *Fap* 20,3a sintetizează „vizita-fulger” a lui Paul la Corint, ulterioară lui *2Cor* 10–13 (scrisă la Atena?), și o altă vizită la Corint în iarna din 56/57. Dar apoi, după planul său, Paul s-ar fi întors în Macedonia și de acolo ar fi plecat spre Ierusalim; deci nu i-ar fi făcut pe însărcinări cu colecta să vină la Corint (ar fi scris deja *Scrisoarea către Romani* în Macedonia, nu în acest oraș din urmă) (vezi și A. SUHL, *op. cit.*, 264ss).

² Menționarea rupe și construcția chiasmică și paralelă a listei (WEISER II, 557).

³ Vezi HAENCHEN, 516; WEISER II, 558s; R. Pesch, Roloff, Zmijewski.

⁴ Cine identifică autorul secțiunii-noi cu autorul *Faptelor* trage dificil concluzia că el a rămas la Filipi atunci când Paul a mers pentru prima oară în Europa (*Fap* 16,16) și a continuat apoi împreună cu apostolul de la Filipi, când Paul a trecut din nou pe acolo pentru a merge la Ierusalim (*Fap* 20,5).

⁵ Datele propuse merg de la anul 55 (Suhl, Dockx) la 56 (O'Connor), 57 (Riesner, Thornton), 58 (Zmijewski, Ph. Rolland). Suhl și Dockx țin cont de anul sabatic 54/55: Paul ar fi ajuns la Ierusalim de Rusalii, adică pe 20 mai 55 (SUHL, *op. cit.*, 327ss; DOCKX, în NT 4, 1971, 285ss). După Riesner însă, trebuie datat anul sabatic în 55/56 (p. 270). În afară de aceasta, Paul ar fi trebuit să întârzie călătoria colectei (între *1Cor* 16 și *2Cor* 8 trece un an) și ar fi sosit deci la Ierusalim în 57. Într-o comunicare făcută Congresului biblic din Strasbourg (1995), Ph. Rolland ține cont de cronologia relativă furnizată în *Fap* 6–11 și ajunge să amplaseze plecarea de la Filipi într-o miercuri 22 Nisan (Sărbătoarea Azimelor se desfășoară de pe 14 pe 21 ale acestei luni). Luna nouă astronomică corespunzătoare e în anul 58; plecarea de la Filipi ar fi fost deci miercuri, 5 aprilie 58 (22 Nisan). Calcule asemănătoare au fost mereu elaborate bazându-se pe date furnizate de Luca în *Fap* 20,6ss, cu rezultate diverse: R. Jewett (*Dating Paul's Life*, SCM Press Ltd, London 1979), urmat de Thornton (*op. cit.*, 202, nota 4), așază ultima zi a Azimelor într-o joi care ar corespunde datei de 15 aprilie 57; R. Riesner (*op. cit.*, 195) ajunge la același rezultat. Dar pentru că nu e sigur că Paul a plecat imediat în ziua următoare Azimelor, nici că a găsit imediat un vas spre Troas, acest gen de calcule duce la rezultate incerte.

Luca, în schimb, prezintă o imagine complet diferită: cea a lui Paul în Macedonia și în Grecia apare mai degrabă ca o călătorie de vizită pastorală (R. Pesch) la toate Bisericele din acele regiuni. Însărcinații cu colecta devin însoțitori ai apostolului și îl urmează așa cum discipolii îl urmau pe Isus. Paul nu e un apostol solitar.

Trecând sub tăcere motivele istorice ale călătoriei la Ierusalim (colecta și problema unității), această călătorie, ca și cea a lui Isus, se transformă într-un drum condus substanțial de voința divină.

20,1. Versetul e elaborat de redactor⁶. Începe călătoria propriu-zisă spre Ierusalim, vestită deja în *Fap* 19,21.

Plecarea lui Paul nu e datorată mișcării pornite de Demetrios, care încetase oricum. Apostolul pleacă cu capul sus, din propria voință, nu fără să fi împlinit sarcina importantă față de comunitate: a exorta, a încuraja și consola credincioșii⁷.

În realitate, Paul a trebuit să fugă de la Efes (*2Cor* 1,8); el a mers la Troas, unde îi dăduse întâlnire lui Tit pentru a primi informații de la Biserica din Corint în plină criză. Dar „când am ajuns la Troas pentru a predica evanghelia lui Cristos, deși acolo îmi fusese deschisă o poartă în Domnul, totuși duhul meu nu a avut pace pentru că nu l-am găsit pe Tit, fratele meu” (*2Cor* 2,12-13). Atunci a mers în Macedonia.

20,2. Luca pare că vrea să dea ideea unui amplu câmp de apostolat pe care Paul îl vizitează pentru ultima oară⁸. Apare spontană așezarea în această perioadă a unei scurte opriri a apostolului în Iliria (*Rom* 15,19)⁹.

Din Macedonia (*ta merê ekeina*), Paul coborî în Grecia: Eliada e numele popular al Ahaiei, unde se află Corint.

20,3. Paul a rămas trei luni la Corint, probabil anotimpul de iarnă (*1Cor* 16,6), timp în care se evitau călătoriile. Cu deschiderea mării, în martie, el a plănuț să ia o navă spre Siria, adică să ajungă la Ierusalim, care făcea parte din provincia romană a Siriei¹⁰ (*Rom* 15,25).

⁶ O dovedesc construcția participială; prep. *meta* + inf. la ac. (*Fap* 15,13; 19,21); verbele *pauein* („a calma, a înceta”: folosit de Luca între evangheliști: *Lc*: 3; *Fap*: 6); *metapempesthai* (la mediu: „a face să cheme”: în Noul Testament, doar de 9 ori în *Fapte*; *poreuesthai* („a merge”); folosirea lui *mathêtês* pentru „creștin”.

⁷ *parakalein* poate avea toate aceste semnificații și desemnează complexiv deci un rol fundamental în comunitate, pus mereu în evidență de Luca: *Fap* 11,23; 14,22; 15,32; 16,40; 18,23. Textul occidental scrie *polla parakaleusas* („date fiind multe instrucțiuni”) și ignoră verbul *poreuesthai*, judecat superfluu.

⁸ Textul occidental întărește această impresie adăugând *panta*: „toate acele regiuni”;

logô(i) pollô(i): nu „un discurs lung”, ci „multe discursuri” sau discursuri în multe ocazii.

⁹ Așa, de exemplu, F.F. Bruce, F. Mussner, Roloff, Thornton (251s). Acesta din urmă amintește că *to meros*, ca și *hê meris*, era un termen tehnic pentru a desemna cele patru districte ale Macedoniei (inclusiv cel al Iliriei); și *Hellas* (*hapax* în Noul Testament) era numele dat provinciei senatoriale a Acaiei care cuprindea și partea meridională a Epirului (cu Nicopoli)(p. 252).

¹⁰ Construcție dificilă a frazei, cu trei part. și verbul principal la sfârșit; expresia *egeneto gnômês* + *tou* + inf. e un *hapax*; *gnômês* e un genitiv cu funcție de adjectiv (BLASS, n. 162/7):

A fost informat din timp de un complot al iudeilor contra lui: când era pe punctul de a se îmbarca sau când se afla deja pe navă? Textul nu e precis.

Era vorba, probabil, de o navă pe care s-au îmbarcat pelerini iudei îndreptați spre Ierusalim pentru sărbători. Cursele din partea iudeilor contra lui Paul sunt, oricum, un *leitmotiv* care apare în toată cartea¹¹.

Nu e clar de ce Paul și însoțitorii nu au așteptat să ia o altă navă sau de ce nu au ales un alt port apropiat, ci au făcut o lungă deviere pe uscat, deși se grăbeau (Fap 20,16). Trebuie presupus că, din anumite motive, Paul trebuia să se întoarcă în Macedonia.

Luca avea, probabil, din tradiție acest itinerar paulin prin Macedonia și intenționa să îl justifice prin *leitmotiv*-ul complotului?

20,4. Luca redă o listă nominală de persoane pe care le prezintă ca discipoli ai lui Paul¹², după modelul lui Isus cu discipolii săi, și care în realitate erau însărcinați ai colectei pentru Ierusalim (1Cor 8-9; Rom 15,25s)¹³, colectă pe care Luca nu o ia în considerare, dar care e unicul motiv al acestui grup neașteptat împrejurul apostolului.

Lista apare structurată¹⁴.

Sopatros, diminutiv al lui Sosipatros, e probabil identificabil cu iudeo-creștinul Sosipatros din Rom 16,21, care trimite salutări de la Corint, dar provine din Biserica din Bereea.

egeneto gnômês = „fiind decis, fiind de părere că”; *tou* e pleonasm (în LXX = ebraică, *le*: cf. BLASS, n. 400/7); vezi E. DELEBECQUE, *Les deux versions du voyage de saint Paul de Corinthe à Troas* (Ac 20,3-6), în Bb 64 (1983), 558s. Exegetul preferă versiunea textului occidental, care scrie *êthelêsen anachthênai*: inf. aor. pas. („vru ca să se plece pe mare”), în loc de *mellonti anagesthai* („fiind pe punctul de a pleca pe mare”); scrie și *eipen de to Pneuma autô(i)*: „Duhul îi spuse”, atribuind cauza întoarcerii Via Macedonia unei sugerări a Duhului Sfânt (pe modelul din Fap 16,6-7).

¹¹ Fap 9,23s; 14,19; 20,3; 21,31; 23,12ss; 25,3;

epiboulê: „complot organizat”: vezi Fap 9,24; 20,19; 23,30 (nicăieri în Noul Testament); și verbul *hypostrephein* („a se întoarce înapoi”) e caracteristic vocabularului lucan: de 32 de ori din 35 în Noul Testament.

¹² *synepesthai* („a însoți”) e un *hapax* în Noul Testament. „Până în Asia” se întâlnește în A, D, H, L, P..., dar e absent în P74, B. Sinaiticus, 33 și mss. Vulgatei și versiunea coptă. Adăugirea se explică cu tentativa de sintonizare cu vv. 5.13 (Haenchen).

¹³ Cu opinie diferită, Lüdemann (p. 233), Schille: ar fi vorba de o listă a colaboratorilor care îl ajutau pe Paul în ambientul Troas; lipsesc, de fapt, numele Corint și Filipi, care au participat cu certitudine la colectă.

¹⁴ O: nume – origine

origine – nume + nume

nume – origine (+ Timotei)

origine – nume + nume.

Sau în două părți paralele:

Sopatros

fiul lui Pir

din Bereea

Din Tesalonic

Aristarh și Secundus

(Timotei rupe paralelismul).

Gaius

din Derbe

Asiaticii

Tihic și Trofim

Aristarh, deja menționat în *Fap* 19,29, va fi din nou în *Fap* 27,2 (și în *Flm* 24; *Col* 4,10).

Secundus, care nu e numit în altă parte, e un nume frecvent în inscripțiile găsite la Tesalonic: un cetățean roman?¹⁵

Gaius e zis din Derbe (*Derbaios*) și nu poate fi confundat cu Gaius din *Fap* 19,29 (nici cu cel din *1Cor* 1,14 și *Rom* 16,23)¹⁶.

Timotei e colaborator al lui Paul; Luca nu îl prezintă, dat fiind că cititorul cunoaște proveniența sa (*Fap* 16,1ss).

Tihic e un nume care se întâlnește și în scrisorile postpauline (*Col* 4,7; *Ef* 6,21; *2Tim* 4,12; *Tit* 3,12)¹⁷.

Trofim e menționat din nou în *Fap* 21,29 (și *2Tim* 4,20).

20,5. Începe a doua „secțiune-noui”¹⁸. Textul nu e clar. Cine sunt *houtoi* care preced¹⁹ la Troas? Întregul grup menționat în v. 4²⁰ sau doar cei doi numiți ultimii, adică Tihic și Trofim proveniți din Asia? Construcția gramaticală și contextul nu permit să fie rezolvată problema. Majoritatea exegeților înclină spre cea de-a doua ipoteză: Tihic și Trofim, de origine asiatică, sunt cei mai potriviți pentru pregătirea călătoriei pe mare în acea zonă (Haenchen).

¹⁵ 80% din aceste nume de familie găsite la Tesalonic aparțin cetățenilor romani (RIESNER, *op.cit.*, 310).

¹⁶ *Derbêtês*, și nu *Derbaios*, ar fi adjectivul corect pentru Derbe. Diferite tentativele pentru a înțelege această origine a lui Gaius. *Derbaios* s-ar putea identifica cu *Derbanoi*, o populație din Iliria sau cu o localitate din Macedonia despre care spune o inscripție deteriorată: *Deb...aioi*; sau cu *Domeros*, o stație pe Via Egnatia, la circa 28 km spre occident de Filipi, despre care vorbește *Itinerarium Hierosolymitanum* (604,3) și care s-ar putea identifica cu *Dobêres* (= Doberos) citat de Herodot (*Hist.* VII, 113), între Filipi și Anfipoli. *Codex Bezae* transformă în *Douberios* (pentru a identifica acest Gaius cu cel din *Fap* 19,29), orașel la circa 80 km nord-vest de Tesalonic, în Pannonia (vezi THORNTON, *op. cit.*, 256s). Cine acceptă teza *Derbaios* (= „din Derbe”), identificându-l pe acest Gaius cu omonimul din *Fap* 19,29, ar putea spune și că *Derbaios* se referă la locul de naștere, și nu la reședința lui Gaius, sau să afirme că originalul *Douberios* a fost transformat în *Derbaios* când a fost introdus nominativul lui Timotei din Licaonia. Dar în toată lista din v. 4 se vorbește despre Bisericele de unde provin diferiții delegați (și nu de locul de naștere) și ordinea e geografică: mai ales Macedonia (Bereea și Tesalonic); Tihic și Trofim sunt din Asia; Gaius nu poate fi din Macedonia (dat fiind că însărcinații acestei provincii au fost deja menționați), din Derbe din Licaonia, ca și Timotei: ambii ar putea reprezenta însărcinații Bisericii din Galația, care au participat și ei la colectă (*1Cor* 16,1; *Gal* 2,10). În acest caz, nominativul Timotei nu ar fi o adăugire; și numărul de 7 însărcinați ar putea fi istoric, după cum sugerează Schmithals: el ar simboliza „plinătatea neamurilor” (*Rom* 11,25) care duc daruri Bisericii-mamă. Continuă Schmithals: absența însărcinaților din Filipi se explică dacă cei din Bereea și din Tesalonic îi reprezintă și Biserica din Corint a trimis darurile sale pe cont propriu, neavând încredere în apostol (*2Cor* 11,12-18). Dar o asemenea diviziune între Biserici ar fi zădărnicit în ochii lui Paul valoarea însăși a colectei ca semn al unității și ar fi lăsat urme în *Scrisoarea către Romani*. E mai probabil ca Luca să se refere la o listă incompletă.

¹⁷ *Codex Bezae* (D) îl numește *Eutychos* (o eroare a copistului: Eutihos în loc de Tuchikos) și precizează că, împreună cu Trofim, vine din Efes (*Fap* 21,29).

¹⁸ Nu pentru *Codex Bezae*, care scrie *auton* (cu referire la Paul) în loc de *hêmas*. Dar în acest caz, devine bruscă trecerea de la sg. *auton* la pl. *hêmas* în v. 6 (J. WEHNERT, *op. cit.*, 16s).

¹⁹ Majoritatea mss. redau verbul *proserchesthai* („a se apropia”), care nu are sens în text; e preferabil *proerchesthai* („a continua drumul”): cu P74; B; D.

²⁰ Așa, *Codex Bezae* și, între moderni, Wikenhauser.

Luca, oricum, nu dă motivul acestei călătorii: ca adesea, el are un *itinerar* detaliat²¹, dar nu cunoaște motivul deplasărilor.

La cine se referă „noi”? La cei cinci însărcinați rămași cu Paul la Filipi, împreună cu naratorul, sau doar la Paul și la narator (împreună cu alții)?

Oricum, atât grupul care îl precede pe Paul, cât și grupul „noi” pleacă de la Filipi (și nu de la Corint), cum reiese din v. 5, unde începe „secțiunea-«noi»”, și din v. 6 care precizează localitatea de plecare.

20,6. Acest verset dă și indicații precise despre timp: grupul „noi” pleacă de la Filipi după „zilele azimelor”, o dată fixată după calendarul iudaic (ca în *Fap* 12,3; cf. 27,9). Azimele încep cu Paștele și durează șapte zile (de pe 15 pe 21 Nisan). E vorba doar de o indicație cronologică²² sau este sugerat că apostolul și alții au celebrat și Paștele după ritul iudaic? Această ultimă posibilitate nu trebuie exclusă, dat fiind că primele comunități nu au rupt imediat legătura cu sărbătorile iudaice; și pentru Luca ar fi o demonstrație a fidelității lui Paul față de iudaism.

Traversarea de la Filipi (Neapolis) la Troas a durat „până la cinci zile”²³. În sens invers, de la Troas la Neapolis (*Fap* 16,11), nava a făcut două zile. În acest caz și considerând anotimpul, trebuie ținut cont de vântul nefavorabil (de la nord, deci dintr-o parte) care constrânge nava să înainteze cu schimbări continue ale rutei²⁴.

Altă indicație cronologică: șederea de o săptămână la Troas: e ocazia bună pentru a introduce episodul din *Fap* 20,7-12.

2. La Troas: învierea lui Eutic: *Fap* 20,7-12

⁷ În prima zi a săptămânii eram adunați ca să frângem pâinea. Paul, care avea să plece a doua zi, le vorbea. El și-a prelungit predica până la miezul nopții. ⁸ În camera de sus, unde eram adunați, erau multe torțe aprinse. ⁹ Un tânăr cu numele Eutih, care stătea pe fereastră, a fost cuprins de un somn adânc în timp ce Paul continua să vorbească. Doborât de somn, a căzut de la al treilea etaj și a fost ridicat mort. ¹⁰ Atunci, Paul a coborât, s-a aplecat peste el și, luându-l în brațe, a spus: „Nu vă tulburați pentru că sufletul lui este în el”. ¹¹ A urcat din nou, a frânt pâinea și a mâncat, apoi a predicat până în zori. După aceea a plecat. ¹² Iar pe copil l-au dus viu, spre marea lor mângâiere.

Fidel tehnicii sale narrative, Luca introduce o relatare în *itinerar* (sau jurnalul de călătorie): servește la a rupe monotonia, dar, mai ales, la a construi atmosfera specială a acestei ultime călătorii la Ierusalim și la a completa caracteristicile

²¹ Pentru problema autorului lui „noi”, vezi *Excursus* în *Introducerea* cărții.

²² Adică presupunând că Paul a celebrat Paștele creștin la Filipi (nu cel iudaic), rămânând acolo pentru o săptămână.

²³ *achri hêmerôn pente* („până la cinci zile”); *D* îmbunătățește scriind *pemptaioi* („a cincea zi”), un adjectiv cu valoare adverbială.

²⁴ Deci cinci zile nu sunt prea lungi și nu e nevoie să se presupună o oprire la Tasos (cum crede Delebecque, în *Bb* 64, 1983, 563, nota 21): vezi CONZELMANN, *in loco*; THORNTON, *op. cit.*, 277; SUHL, *op. cit.*, 302.

apostolului neamurilor. Deci de la stilul de jurnal se trece la stilul episodicodramatic²⁵.

În timpul celebrării liturgice a cuvântului și a Euharistiei, care servește și de rămas-bun între Paul și comunitatea din Troas, are loc un incident: un tânăr cu numele de Eutih (= Norocosul!), adormind la fereastra de la etajul trei, moare căzând în timpul somnului. Paul îl face să revină la viață.

Este o împletire de motive care fac dificil de înțeles procesul de formare a textului actual: o relatare de miracol cu elemente caracteristice acestei structuri²⁶ – o celebrare euharistică –, un context de adio.

Pentru Dibelius²⁷, relatarea originală era o istorioară profană cu amprentă comică: un tânăr, în ciuda luminii (lămpii), adoarme din cauza unui lung discurs al oratorului, cade și este ajutat de oratorul însuși; deja în tradiție, relatarea a fost creștinată și legată de figura lui Paul.

Pentru Roloff, Luca a reluat o „legendă despre Paul” (redacțional doar v. 7) bazată pe un fapt real: un miracol de păstrare (*Bewahrungswunder*) transformat în tradiția unui miracol de mântuire (*Rettungswunder*)²⁸.

B. Prete și A. Scaglioni separă relatarea de miracol și celebrarea liturgică și vorbesc de două tradiții distincte (vv. 7-8.11; și 9-10.12) reunite de redactor²⁹; A. Weiser și alții, în schimb, consideră vv. 7-8.11 Integral redacționale³⁰.

Cred că o tradiție care relatează un grav incident cu sfârșit miraculos pozitiv – și deci fără un miracol făcut de taumaturg –, petrecut în cursul unei celebrări liturgice (și nu în timpul unui simpozion), e prea originală, fie pentru a proveni de la o istorioară profană, fie pentru a fi atribuită redacției lucane. Este cazul de a considera că Luca a reluat o tradiție unde Paul, celebrarea euharistică și incidentul întâmplat lui Eutih erau deja legate între ele și de Biserica din Troas, Biserică despre care Luca nu menționează fondarea. Descrierea însăși a incidentului, care în tradiție era relatată ca miracol de înviere după modelul învierilor făcute de profeții Ilie și Elizeu, întărește ideea că această tradiție circula într-o comunitate elenistă iudeo-creștină³¹.

²⁵ Punct de legătură cu *itinerarul* sunt „noi”, pe care redactorul îl introduce în vv. 7.8; cusutura se vede în v. 7, cu prezența lui *autois*, acum apărut în zonă: indiciu că relatarea nu făcea originar parte din *itinerar* (contra Mussner, Schmithals, R. Pesch).

²⁶ Veyi R. PESCH, 190.

²⁷ *Aufsätze...*, cit., 22s. Pe aceeași linie, Conzelmann, Lüdemann; pentru acesta din urmă, doar Luca a creștinat povestirea (p. 232).

²⁸ *Op. cit.*, 297. Probabil că tradiția reda, de fapt, un incident în care Eutih, în ciuda căderii, a rămas miraculos nevătămat, lucru pe care Paul l-a constatat contra opiniei celor prezenți care îl crezuseră mort (vezi R. PESCH, 193).

²⁹ *I miracoli degli Apostoli*, cit., 150. Lui Luca îi place să amintească scene de mese în care introduce alte episoade (cf. *Lc* 7,36-50; 14,1-6) (*ibid.*).

³⁰ *Op. cit.*, 562; și Dibelius, Conzelmann, Lüdemann, G. Schneider.

³¹ ZMIJEWSKI, 725. Exegetul contestă că la origine e vorba de un *Bewahrungswunder* și interpretează „sufletul său e în el” (v. 10): „viața sa s-a întors în el”; textul afirmă și că Eutih e „mort” (v. 9c) și doar după intervenția lui Paul e „viu” (v. 12a). În sfârșit, relatarea redă o înviere din morți prin opera lui Paul, petrecută istoric. Pentru Zmijewski, relatarea tradițională e conservată în vv. 7a.8.9.10.11a(c).12. Vezi și A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 81s.

Biserica din Troas transmitea deci amintirea unui incident petrecut în timpul unei celebrări euharistice prezidate de Paul și rezolvată în mod fericit. Tradiția adună evenimentul nu fără să-l apropie de relatările biblice de învieri, punând fie incidentul însuși, fie acțiunea lui Paul sub o nouă lumină.

Atenția redactorului nu e îndreptată atât asupra miracolului și a acțiunii taumaturgice a lui Paul, cât mai ales asupra funcției desfășurate de apostol în interiorul comunității. Luca țintește să-l prezinte pe Paul „în rol de ghid și de punct central al comunității creștine”; făcând astfel, el „completează cu un aspect foarte important prezentarea lui Paul din *Fapte*, prezentare care până acum se limitase esențial la activitatea misionară”³². Și miracolul e subordonat acestei intenții: ca responsabil al comunității, Paul are grijă de cine cade și îl redă comunității înseși³³.

Trebuie atribuit redacției contextul de adio în care se desfășoară scena; el rezultă oportun în interiorul călătoriei spre Ierusalim, precede și prepară discursul-testament din Milet: Paul apare acum ca păstor al Bisericii, care are grijă de credincioși, așa cum va apărea figura sa în discursul către bătrânii din Efes. Luca dă deci o solemnitate specială acestei „ultime cine”: lungimea discursului lui Paul, lămpile ca semne festive. Probabil că tema de adio a condus la așezarea v. 12 la finalul fragmentului, punând v. 11 într-o poziție de deranj. „Consolarea” (temă neobișnuită la concluzionarea relatării unui miracol) este experimentată nu doar pentru salvarea lui Eutih, ci și pentru cuvântul lui Paul însuși care știe să mângâie comunitatea la plecarea sa³⁴.

Apare spontană confruntarea acestei relatări cu cea a învierii Tabitei prin lucrarea lui Petru (*Fap* 9,36ss), dat fiind că Luca e interesat să pună în paralel figura lui Petru cu cea a lui Paul. Diferențele, totodată, nu lipsesc: în acest text, miracolul nu e în centrul atenției, ci face parte dintr-un întreg în care Paul e prezentat mai puțin ca taumaturg decât apostol care, păstor autentic, se dedică deplin ministerului cuvântului, al Euharistiei și al îngrijirii credincioșilor³⁵.

Relatarea e și cea mai veche mărturie (cu *1 Cor* 16,2) despre celebrarea euharistică în *dies dominica*. Trebuie prudență însă în a dori să se citească în ea descrierea liturgiei pe timpul lui Luca, fie pentru că Luca nu are intenția să descrie

³² ROLOFF, 297.

³³ Relatarea sugerează diferite reflecții. Așa, interpretarea simbolică a lui Kliesch (p. 209), în urma lui B. Trémel (*Apropos d'Actes 20,7-12: Puissance du thaumaturge ou du témoin?*, în *R. Théol. Phil.* 112, 1980, 159ss): „Celebrarea euharistiei apare ca «Dumnezeu aproape» și, de aceea, ca spațiu al luminii și al vieții situat la nivelul superior. Somnul, ca semn de non-participare, duce la căderea mortală din lumină în întuneric, din interior în afară, de la comuniune la solitudine, de sus în jos, de la viață la moarte. Adresându-se direct tânărului (mort), slujitorul lui Dumnezeu săvârșește învierea la o viață nouă. Are loc schimbarea direcției, de la moarte la viață, de jos în sus, de la solitudine letală la comuniunea cinei și a cuvântului creator, din afară înăuntru, de la întuneric la lumină”. R. Fabris ține cont de legătura dintre înviere și Euharistie: „Domnul, a cărui memorie se celebrează și a cărui venire glorioasă se vestește în gestul cinei euharistice, e prezent și în puterea apostolului care redă viața și întărește comunitatea sa” (p. 578).

³⁴ ZMIJEWSKI, 726.

³⁵ Vezi PRETE-SCAGLIONI, *op. cit.*, 148. Și aceste diferențe arată că relatarea provine de la tradiție; dacă ar fi fost redacțională, Luca ar fi accentuat mai mult paralelismul.

desfășurarea celebrării, ci o adaptează contextului narativ al călătoriei spre Ierusalim, fie pentru că textul aparține deja tradiției. Oricum, unele detalii sunt interesante: celebrarea comportă liturgia cuvântului și pe cea propriu-zis euharistică³⁶; se celebrează „prima zi a săptămânii”³⁷ într-o casă privată; Euharistia era deja distinsă de *agape*, masa fraternă?³⁸

20,7. De notat limbajul iudaic devenit tehnic în obiceiul Bisericii primare pentru celebrarea euharistică:

– „Prima (zi) a săptămânii”³⁹, adică duminica, pentru creștini, ziua învierii lui Isus (Lc 24,1; Mc 16,2), va deveni „ziua Domnului” (Ap 1,10; Did. 14,1), ziua în care creștinii se adună. Sâmbătă seara sau duminică seara?⁴⁰

– Limbajului tehnic îi aparține și verbul *synagein*⁴¹ împreună cu expresia „frângerea pâinii”, care în Luca se referă la celebrarea euharistică⁴².

Este redat apoi motivul special care caracterizează adunarea: plecarea lui Paul în ziua următoare; adunarea liturgică și contextul de adio sunt cele care dau tonul episodului, mai mult decât miracolul⁴³.

Pe punctul de plecare, Paul se adresează îndelung comunității din Troas adunate⁴⁴, probabil, pentru că are multe lucruri de spus; oricum, pentru Luca un discurs lung e un merit care caracterizează dăruirea pastorală a apostolului⁴⁵, chiar dacă, în acest context, considerat fiind efectul pe care îl produce (somnolența), poate da o impresie negativă nedorită de autor: cea a unui predicator plictisitor!

³⁶ Pe care Luca o numește „frângerea pâinii”: Lc 24,35; Fap 2,42.46; 20,7.11; 27,35; 1Cor 10,16.

³⁷ Adică: sau sâmbătă seara, dacă Luca urmează – cum face uneori – maniera iudaică de subdividere a zilelor (de seara până seara) (așa, R. Fabris, 576, nota 3; Martini, *in loco*), sau duminica seara, dacă el urmează sistemul elenist sau roman (de la miezul nopții până la miezul nopții), ca în Fap 4,3-5; 10,3-23; 23,12-32 (preferat de R. Pesch, 193, și pentru că e atestat de Pliniu, *Epist.* X, 96); vezi PRETE-SCAGLIONI, *op. cit.*, 153.

³⁸ Vezi reflecția lui Haenchen (p. 520): comunitatea nu așteaptă miezul nopții pentru a mânca; deci euharistia era deja distinctă de masa fraternă.

³⁹ Lit.: „Una din sâmbete” (adică „în prima zi după sâmbătă”); expresia e un ebraism: zilele lunii sunt indicate cu numere cardinale (și nu ordinale) (ZERWICK, n. 154); vezi și 1Cor 16,2; Mc 16,2 și paral.

⁴⁰ Expresia iudaică („prima zi după sabbat”) sugerează numărătoarea iudaică, dar, cum observă G. Schneider, cunoscând obiceiul iudaic, Luca îl urmează, în general, pe cel roman (p. 285, nota 17).

⁴¹ Fap 4,31; Mt 18,20; 1Cor 5,4; Did. 16,2; 1Clem. 34,7.

⁴² Expresia „a frânge pâinea”, necunoscută în greaca clasică, există în LXX (Ier 16,7) pentru a indica o masă normală.

⁴³ O confirmă reluarea temelor în vv. 8 și 11 și, în special, termenii *mellôn exienai* (v. 7) – *exêlthen* (v. 11), adică tema plecării; și *klasai arton* (v. 7) – *klasas ton arton* (v. 11), tema Euharistiei, care servesc de incluzie și dau deci cheia de lectură.

⁴⁴ *autois* e neprevăzut și se referă, fără îndoială, la creștinii din Troas. Luca utilizează verbul *dialegesthai* („a discuta”) pentru predica apostolului în sinagogă: Fap 17,2.17; 18,4.19; 19,8; *parateinein* („a prelungi”) e un *hapax* în Noul Testament; forma *pareteinen* poate fi un aor. sau un impf.

⁴⁵ Echivalent cu *logô(i) pollô(i)* din Fap 20,2, cf. Fap 20,20s.31.

În relatare nu se face aluzie la citirea Bibliei și se observă că Paul vorbește înainte și după frângerea pâinii. Apare întrebarea dacă celebrarea creștină descrisă urmează practica sinagogală (lecturi biblice, omilia, rugăciuni) sau nu mai degrabă cea a simpozionului, a mesei fraterne în care este apoi descrisă frângerea pâinii⁴⁶.

Paul e, oricum, protagonistul, subiect unic al verbului „a discuta”: dă deci impresia de desfășurare a unui monolog, și nu a unui dialog⁴⁷.

20,8. De ce detaliul lămpilor multe?⁴⁸ Completează descrierea adunării liturgice sau servește la a introduce incidentul lui Eutih?

Ipotezele sunt diferite:

– lămpile⁴⁹ sunt cauza somnului lui Eutih: căldura, deci aerul greu, închis (C.M. Martini, J. Dupont, Wikenhauser, Bruce, R. Pesch etc.); mirosul de ulei al lămpilor (Marshall); efectul hipnotic al flăcărilor (Williams);

– lămpile sunt menționate cu scop apologetic: creștinii fac totul la lumina soarelui, și nu în întuneric (M. Felice, *Octavius* 9; Iustin, *Apol. I*, 20,7; *Dialog.* 10,1)⁵⁰;

– valoare simbolică: lămpile indică locul adunării, al cuvântului și al frângerii pâinii, ca loc de lumină și de viață (Trémel, în *R. Théol. Phil.* 112, 1980, 159ss; Weiser, 564; Kliesch, G. Schneider);

– probabil, e mai bine să se citească detaliul în contextul liturgic, ca și menționarea „etajului superior”: lămpile subliniază caracterul vesel și solemn al adunării (Schule, Prete-Scaglioni, 154).

Credincioșii din Troas se adună⁵¹ la etajul superior, unde este loc suficient pentru acest scop. Expresia amintește de locul „cinei de pe urmă” (*Lc* 22,12), locul de rugăciune al apostolilor (*Fap* 1,13), dar și episodul cu învierea Tabitei (*Fap* 9,37.39)⁵².

20,9. În relatare este indicată cauza incidentului și este descris: un tânăr⁵³, cuprins de somn din cauza prelungirii predicii lui Paul, moare căzând de la etajul

⁴⁶ Vezi ZMIJEWSKI, *in loco*, care se referă la studiile lui J. WANKE, *Beobachtungen zum Eucharistieverständnis...*, în *ET h* 8, Leipzig 1973, 23, nota 59; și H. SCHÜRMANN, *Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier*, în *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament*, KBANT, Düsseldorf 1970, 92, nota 81.

⁴⁷ Aceeași concentrare asupra apostolului în v. 11, unde pare că doar Paul mănâncă! E adevărat, verbele *dialegesthai* („a discuta, deci a dialoga”) și *homilein* („a conversa”) din v. 11 pot implica un dialog.

⁴⁸ Versetul ar putea fi foarte bine scos, fără nicio influență asupra relatării.

⁴⁹ Textul occidental scrie *hypolampades* = ferestre mici, făcând problematică căderea tânărului!

⁵⁰ Așa, Haenchen, Schmithals, R. Pesch (ca interpretare ulterioară în tradiție). Pe bună dreptate, Conzelmann se întreabă dacă această interpretare nu e anacronistică.

⁵¹ Adverbul *hou* („unde”) în loc de pron. rel. pentru a desemna un loc e frecvent în Luca (*Lc* 4,16.17; 10,1 etc.; *Fap* 1,13; 2,2; 7,29; 12,12; 16,13; 20,8; 25,10; 28,14); lucane și construcția perifrastică: *ēmen synēgmenoi* (verbul *a fi* la impf. + part) și adjectivul *hikanos* („foarte, potrivit”), cu sensul de mult.

⁵² *hyperôon* se întâlnește însă doar în *Fap* 1,13 și 9,37.39; 20,8 (în Noul Testament); și în cazul învierii Tabitei există influența din *IRg* 17,19 (= *3Rg* 17,19 LXX); Weiser se întreabă dacă alegerea termenului în *Fap* 20,8 trebuie pusă în relație cu învierea lui Eutih (*idem* R. Pesch).

⁵³ *neanias* e, în mod normal, un om între 24 și 40 ani; dar Luca, apostolul care în v. 12 scrie *pais*, se gândește mai degrabă la un băiat între 8 și 14 ani (vezi FILON, *De opif. mundi* 105, care redă o clasificare a lui Hipocrate).

al treilea⁵⁴. Aluzia la miracolele lui Ilie și Elizeu (1Rg 17,17ss; 2Rg 4,34ss), ale lui Isus (Lc 7,11-17) și Petru (Fap 9,36ss) invită cititorul să își facă personală judecata creștinilor care și-au dat seama: Eutih e cu adevărat mort și Paul săvârșește o înviere.

Observă însă R. Pesch: în această relatare de miracol – așa vrea să fie înțeleasă – surprinde că nu este utilizat niciunul dintre motivele obișnuite pentru a exclude judecata eronată a unei morți aparente (cf. plâns, cortegiu funebru etc.: Mc 5,38; Lc 7,12; Fap 9,39). Citit cu ochii martorului, influențat de „pattern”-ul relatărilor de miracole – adică faptul că cititorul este invitat să facă (vezi „noi” în vv. 7 și 8) –, rămâne deschisă posibilitatea de a înțelege acțiunea lui Paul ca diagnostică, și nu terapeutică.

20,10. Paul intră în acțiune; el s-a aplecat asupra tânărului, îl strânge, probabil pentru a-i comunica suflul vital (a nu se gândi la respirație artificială): gest săvârșit în analogie cu profeții Ilie și Elizeu, și nu descriere reală (în acest caz, ar fi trebuit mai înainte să se asigure că tânărul nu-și rupsesese nimic!).

El îi liniștește pe cei prezenți⁵⁵ afirmând că „sufletul lui e în el”⁵⁶. În ce sens? Sufletul e încă în el sau e *din nou* în el? Pentru Luca, oricum, e vorba de o adevărată înviere⁵⁷.

20,11. Scena se transferă sus, în lumină, și atenția este din nou îndreptată asupra celebrării euharistice și concentrate asupra lui Paul, subiect al diferitelor verbe⁵⁸. El (împreună cu comunitatea) consumă pâinea euharistică⁵⁹ și cu cuvântul său continuă să aibă grijă de viața Bisericii până în ultimul moment, cel al plecării în zori (ora 5.00 dimineața).

⁵⁴ Dacă se înțelege al treilea nivel pornind de la parter inclusiv, de la o asemenea înălțime moartea nu e inevitabilă. Un incident asemănător e redat în *POxy.* III, 475;

thyris („fereastră”), și în *2Cor* 11,33 în Noul Testament; *epi pleion* are valoare temporală: „îndelung”. De notat frecvența part. și predominanța verbelor cu *kata* și *katô* („sub, jos”).

⁵⁵ Verbul *thorybein*, în Luca, nu pare să facă aluzie la plângerile funebre (Mc 5,39 pe care evanghelistul îl omite), ci, mai degrabă, la confuzia provocată de vederea incidentului (Fap 17,5) (contra Conzelmann, Schille, Haenchen). Din nou R. Pesch observă că lipsesc semnele literare ale unei învieri, ca deschiderea ochilor (Fap 9,40), a se așeza (Lc 7,16); a se ridica (Mc 5,42s).

⁵⁶ În *3Rg* 17,21 LXX, Ilie se roagă ca sufletul să se întoarcă în copil: *psyche... eis auton; psyche* înseamnă „suflet” și „viață”.

⁵⁷ Isus se exprimă în același fel în *Lc* 8,52.

⁵⁸ Versetul e considerat o (stângace) introducere redacțională (Dibelius, Conzelmann), dar poate e Luca cel care a așezat intenționat concluzia miracolului (v. 12) la sfârșit. Oricum, v. 11, în forma sa actuală, e redacțional: o dovedesc tema de adio în contextul călătoriei spre Ierusalim, rolul central al lui Paul (probabil, deja în tradiție) și dedicarea sa extremă pentru comunitate; *eph'hikanon* („abundent, lung”, cu sens temporal): *hapax* în Noul Testament, ca și *augê* („lumină, splendoare” = răsărit). Verbul *homilein* se întâlnește doar în *Lc* 24,14s; *Fap* 20,11; 24,26 în Noul Testament; normal, cu sens de „a conversa”; în *Fap* 20,11, contextul sugerează „a predica, a ține o omilie”; *houtôs* („așa”), în acest caz, sintetizează construcția participială care precede („făcută aceasta...”): unic exemplu în Noul Testament (BLASS, n. 425/6).

⁵⁹ Și nu masa frățască; se deduce din paralelism: *kai geusamenos* (la absolut) – *kai klasas ton arton* (G. Schneider).

20,12. Concluzia relatării miracolului – demonstrația și efectul asupra celor prezenți – ajunge cu întârziere, dar intenționat: ea cuprinde⁶⁰ efectele pozitive ale grijii pastorale a lui Paul care, cu cuvântul, acțiunea (miracolul) și euharistia, ajută, încurajează și consolează comunitatea⁶¹.

3. De la Troas la Milet: Fap 20,13-16

¹³ Iar noi, luând-o înaintea cu corăbiile, am navigat spre Assos, de unde trebuia să-l luăm pe Paul, căci așa hotărâse, voind să meargă pe jos. ¹⁴ Când s-a întâlnit cu noi la Assos, luându-l cu noi, ne-am dus la Mitilene. ¹⁵ De acolo, ne-am imbarcat, iar a doua zi am ajuns în dreptul [insulei] Chios, iar în ziua următoare am sosit la Samos și, o zi mai târziu, am ajuns la Milet. ¹⁶ Paul se hotărâse să treacă pe lângă Efes, întrucât nu avea timp să întârzie în Asia. De fapt, se grăbea să ajungă la Ierusalim, dacă ar fi fost posibil, de ziua Rusaliilor.

După introducerea episodului lui Eutih (vv. 7-12), Luca reia izvorul la dispoziție (itinerar, jurnal sau rezumat al călătoriei colectei) până în v. 16, unde introduce un discurs compus de el. Redactorul se mulțumește să enumere etapele călătoriei: Troas – Assos – Mitilene – Chios – Samos – Milet, dar nu știe nimic despre ele: erau simple opriri pentru înnoptare. Cunoaște și unele fapte:

– Paul ajunge însoțitorii doar al Assos, dar Luca nu știe să explice motivul pentru care apostolul alege să continue pe uscat;

– Luca știe că apostolul nu a trecut prin Efes și explică faptul că a fost din cauza grabei: e plauzibil; de la Assos prin Siria, drumul prin Milet ar fi fost mai lung, pe hartă. Indicația Rusaliilor ca dată de sosire la Ierusalim provine din izvor și explică bine grija lui Paul.

Luca, totodată, nu vrea să-l facă pe Paul să treacă atât de aproape de Efes, unde a stat mai mult de doi ani și a fondat o importantă Biserică, fără să creeze un contact între apostol și comunitatea locului. El îi face deci pe responsabili să vină la Milet, circa 70 km depărtare; adică cere cel puțin 4-5 zile: Luca oprește urgența apostolului!

Graba e de ajuns pentru a explica de ce Paul evită Efesul⁶², dar se pot adăuga alte motive, în special pericolele grave care sunt legate de aceasta și de care a trebuit să fugă (2Cor 1,8ss).

20,13. Reapare „noi”, care nu se mai referă doar la narator și la Paul (și poate și la un altul), ci la toți însoțitorii, exclusiv apostolul⁶³. Grupul ia nava⁶⁴ pentru

⁶⁰ Vezi valoarea de sinteză a lui *houtôs* în v. 11.

⁶¹ *Codex Bezae (D)* începe: „Fiind îmbrățișat (salutat)...”. De notat litota (frecventă în opera lukană): *ou metriôs*: „nu mediocru, nu cu măsură, nu puțin”.

⁶² Venirea lui Tihic și Trofim, efesieni, la Corint cu colecta confirmă că apostolul nu mai avea intenția să meargă la Efes, din moment ce propunerea sa inițială era aceea de a merge la Ierusalim pe mare.

⁶³ Pentru Weiser (573s), aceasta confirmă caracterul redacțional al lui „noi”.

⁶⁴ Diferențe în mss.: *proerchesthai epi* („a merge pe”: P41.74; B, C, L, *Sinaiticus*...); *proserchesthai* („a se apropia”: A, B original; E...); D = *katerchesthai* („a coborî”).

a acoperi cei 80 km de la Troas la Assos; călătorie lungă, trebuind să înconjoare Capul Lekton, adesea cu vânturi din nord-est nefavorabile. Paul preferă să meargă pe uscat⁶⁵, o deplasare mai scurtă (35 km), dar mai grea: singur!?

Motivul nu e indicat. Luca ține să pună în lumină inițiativa apostolului: el ia deciziile (și nu Tihic sau Trofim: vv. 4b-5).

Assos, oraș al Misiei, făcea parte din provincia romană a Asiei.

20,14-15. Pornind de la Assos, călătoria continuă pe mare pentru toți⁶⁶, cu alegerea unei nave care nu prevede oprirea la Efes. Călătoria pe mare e mult mai scurtă decât pe uscat și are loc ziua din cauza pericolozității apelor de coastă⁶⁷.

De la Assos nava ajunge într-o zi la Mitilene⁶⁸, pe insula Lesbos (patria lui Safos): sunt circa 70 km.

O altă zi de navigare⁶⁹ și grupul sosește la altitudinea insulei Chios⁷⁰. Ziua următoare se ajunge la insula Samos⁷¹. Între Chios și Samos se lasă Efesul pe stânga. Ziua următoare se ajunge la Milet, pe coasta meridională a golfului Latonia, lângă râul Menandru.

De la Assos la Milet, deci un total de 4 zile de navigare pentru a parcurge 350 km; pe jos, cel puțin două săptămâni!

20,16. În acest moment, Luca explică de ce Paul nu intenționează să se oprească la Efes: e vorba de o decizie pe care apostolul a luat-o deja din timp⁷²: de acum la Assos, Paul s-a îmbarcat pe o navă care nu prevedea escală în capitala Asiei și care ar fi mers direct spre Milet. Paul nu se grăbește, pentru că vrea să ajungă la Ierusalim pentru ziua de Rusalii: mai avea 25 de zile pentru traversarea de la Milet spre orașul sfânt⁷³.

⁶⁵ *pezeuein*: lit.: a merge pe jos (și nu călare); în context, mai degrabă, „a merge pe uscat” (și nu pe mare) și deci nu neapărat pe jos (*hapax* în Noul Testament).

⁶⁶ Verbul *symbollein* („a ajunge, a pune împreună, a întâlni”) e folosit la impf. în loc de aor.; în Noul Testament, verbul apare doar în Luca (de 6 ori).

⁶⁷ Vara, vântul favorabil (din nord) suflă doar dimineața (C.M. Martini).

⁶⁸ Textul are forma recentă *Mitylênê*, în loc de *Mytilênê*.

⁶⁹ *apopleuein* („a naviga”), termen nautic folosit doar în *Fapte*: *Fap* 13,4; 14,26; 20,15; 27,1.

⁷⁰ *antikrys* poate însemna „în fața la” sau „direct, în linie dreaptă”.

⁷¹ Verbul *paraballein* (*hapax* în Noul Testament) aparține și de vocabularul nautic și înseamnă fie „a naviga pe partea”, fie „a acosta”. Probabil această ambiguitate a indus textului occidental să scrie: „se oprirea la Trogyllia”, promontoriu în fața la Samos, la distanța de 1 km de mare (judecând imposibilă navigarea într-o zi de la Chios la Milet): bună cunoaștere geografică a D;

tê(i) echomenê(i) [hêmera(i)] = „următoarea (zi)”; se întâlnește doar în Luca: *Lc* 13,33; *Fap* 13,44; 20,15; 21,26.

⁷² *kekrikei* (verb *krinein*: „a judeca”, dar și „a se decide”, ca în *Fap* 3,13; 21,25; 25,25; 27,1) folosit la m.m.ca perf. indică o decizie neluată în ultimul moment, ci precedent, și ale cărei efecte durează până în momentul trecut despre care se vorbește. E adevărat, *Koiné* nu conservă mereu această valoare și se întâmplă că m.m.ca perf. echivalează cu un impf. sau aor.

⁷³ El are deci posibilitatea să ajungă la timp pentru ziua în care se celebra sărbătoarea. Probabil, Luca, apostolul care creează elemente de întârziere, folosește optativul (*ei dynatoti eiê* = „dacă posibil”), care implică incertitudine (vezi B. Corsani, *Guida allo studio del greco del Nuovo Testamento*, cit., 368); *chronotrizen* („a pierde timp”: *hapax* în Noul Testament); *speudein* („a se grăbi”) se întâlnește încă doar în *Lc* 2,16; 19,5,6; *Fap* 22,18; *2Pt* 3,12.

Sunt indicații care pot proveni de la un izvor. Pentru Paul, data Rusaliilor e oportună pentru a încredința colecta și, în același timp, pentru a participa la sărbătoare, importantă și pentru un iudeo-creștin. Pentru redactor, această orientare spre Ierusalim în vederea sărbătorii amintește de drumul lui Isus spre orașul sfânt pentru Paște: apropierea e voită⁷⁴.

De ce redă Luca abia acum – și nu în v. 14 (la Assos) – decizia paulină luată în trecut (vezi *kekrikei* la mai mult ca perf.) de a nu se opri la Efes?

Ea servește la a introduce și justifica vv. 17ss: sosirea prezbiterilor de la Efes la Milet⁷⁵.

4. La Milet: Discursul-Testament: *Fap* 20,17-38

¹⁷ De la Milet a trimis la Efes ca să-i cheme pe prezbiterii Bisericii. ¹⁸ Când aceștia au ajuns la el, le-a zis: „Voi știți preabine cum am fost cu voi tot timpul, din prima zi în care am coborât în Asia, ¹⁹ slujindu-l pe Dumnezeu cu toată umilința, [vărsând] lacrimi și suportând încercările pe care mi le-au cauzat cursele iudeilor; ²⁰ că nu m-am sus-tras de la nimic ca să vă vestesc cele folositoare și v-am învățat în public și prin case, ²¹ am dat mărturie înaintea iudeilor și a grecilor ca să se convertească la Dumnezeu și să creadă în Domnul nostru Isus. ²² Și iată că acum, împins de Duhul, mă duc la Ierusalim fără ca să știu ce mi se va întâmpla acolo, ²³ decât doar că Duhul Sfânt îmi mărturisește din cetate în cetate și-mi spune că mă așteaptă lanțuri și necazuri. ²⁴ Dar eu nu pun niciun preț pe viața mea, numai să duc la capăt alergarea mea și slujirea pe care am primit-o de la Domnul Isus, aceea de a da mărturie despre evanghelia harului lui Dumnezeu. ²⁵ Și acum, iată, eu știu că voi toți pe la care am trecut predi-când evanghelia împărăției nu-mi veți mai vedea fața! ²⁶ De aceea, dau mărturie as-tăzi în fața voastră: eu sunt curat de sângele tuturor, ²⁷ căci nu m-am dat înapoi să vă vestesc tot planul lui Dumnezeu. ²⁸ Vegheați asupra voastră și asupra întregii turme peste care Duhul Sfânt v-a pus supraveghetori, ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu pe care și-a dobândit-o prin sângele propriului Fiu! ²⁹ Eu știu că după plecarea mea vor intra printre voi lupi hrăpăreți care nu vor cruța turma. ³⁰ Chiar și dintre voi se vor ridica oameni care vor spune cuvinte răstălmăcite, ca să-i atragă pe discipoli după ei. ³¹ De aceea, vegheați și aduceți-vă aminte că, timp de trei ani, noaptea și ziua, nu am încetat să vă îndemn cu lacrimi pe fiecare dintre voi! ³² Iar acum vă încredințez lui Dumnezeu și cuvântului harului său, care are puterea să zidească și să dea moșteni-rea tuturor celor care au fost sfințiți. ³³ Nu am râvnit nici argintul, nici aurul, nici haina nimănui; ³⁴ dar voi știți că pentru trebuințele mele și ale celor care erau cu mine au slujit aceste mâini. ³⁵ V-am arătat în toate privințele că, trudind astfel, tre-buie să le veniți în ajutor celor slabi, amintindu-vă de cuvintele Domnului Isus. Căci el spunea: «Este mai mare fericire [în] a da decât [în] a primi»”. ³⁶ După ce a spus ace-s-tea, a îngenunchat și s-a rugat împreună cu ei toți. ³⁷ Atunci toți au izbucnit în plâns,

⁷⁴ ZMIJEWSKI, 732.

⁷⁵ *Fap* 20,17ss creează în realitate un efect de întârziere în tensiune cu motivul grabei. Logic, Luca ar fi trebuit să așeze discursul la Samos, mai aproape de Efes decât de Milet. Se poate obiecta că la Samos nu era timp: nava face oprire doar pentru o noapte. Dar, pentru că *Fap* 20,17-18a e probabil redacțional, alegerea Miletului e datorată redactorului care introduce ultima întâlnire între Paul și Biserica din Efes (reprezentanții săi) în timpul ultimei escale pe „continent”.

l-au îmbrățișat pe Paul și l-au sărutat.⁷⁶ Erau întristați mai ales pentru cuvântul pe care li-l spusese, că nu aveau să mai vadă fața lui. Apoi l-au însoțit până la corabie.

După discursul către iudei în sinagoga din Antiohia Pisidiei (*Fap* 13,16-41) și cel de la Atena adresat lumii păgâne, Paul vorbește acum Bisericii înseși, în special miniștrilor comunității reprezentați de prezbiterii din Efes.

Luca a ales momentul oportun: Paul se află la Milet, pe pământul Asiei, pe care urmează să-l părăsească definitiv. Se încheie faza activă a operei evanghelistului: nu peste mult timp, va fi prizonier, un destin tot mai asemănător cu cel al lui Cristos suferind. Luca are idei de etapele care l-au purtat din punct de vedere istoric pe Paul împreună cu însărcinații cu colecta la Ierusalim. El știe că apostolul nu se va mai întoarce la Efes, principalul oraș al câmpului său de apostolat în jurul Mării Egee, comunitate căreia autorul *Faptelor* i-a dedicat întreg capitolul 19; deși fidel datului istoric, redactorul consideră oportun să adreseze testamentul apostolului către această Biserică și să creeze în acest fel un ultim contact între Efes și Paul. Luca îi face să vină deci pe responsabili comunității la Milet, obținând un inevitabil efect de întârziere, în tensiune cu graba apostolului (v. 16)⁷⁶.

Și alegerea genului literar – un discurs de adio – e în linie fie cu situația narativă de plecare și de ultimă întâlnire, fie cu intenția lucană de a inocula în Biserica post-apostolică datoria fidelității față de moștenirea primită de la Biserica apostolică prin reprezentantul cel mai demn, Paul: moștenire amenințată acum de pericole apărute din exteriorul și interiorul comunității creștine. Luca se adresează Bisericii din timpul său și alegerea genului „discurs de adio” dă conținutului valoarea unui testament pentru ea⁷⁷.

Structura discursului din Milet e, totodată, complexă și a dat loc multor tentative de soluționare. Sunt unii care insistă pe aspectele formale, alții mai mult pe conținut; trebuie preferat efortul celor care încearcă să coordoneze elementele formale și de conținut, ceea ce nu e ușor⁷⁸.

⁷⁶ Vezi J. LAMBRECHT, în *Les Actes des Apôtres*, ed. J. KREMER, cit., 328ss; ZMIJEWSKI, 734.

⁷⁷ Genul „discurs de adio” e cunoscut în Biblie și în iudaism: *Gen* 47,29-50; *Dt* 31-34; *Ios* 23-24; *1Sam* 12,1-4.20-25; *Tob* 13-14; *1Mac* 2,49-70; *1En.* 91-92.94-105 etc.; în Noul Testament: *In* 13-17; *2Tim* 4,1-8; *2Pt* 1,12-15, fără a uita *Lc* 22,21-38. Elementele unui „discurs de adio” sunt: adunarea persoanelor care au o legătură specială cu protagonistul, vestea morții apropiate, privire asupra vieții trecute și asupra viitorului celor prezenți, proclamarea inocenței și avertismente; în sfârșit, rugăciunea, binecuvântarea, îmbrățișarea și plânsul.

⁷⁸ Ca elemente formale: verbele *pempein* (v. 17) și *propempein* (v. 38) fac incluziunea unității literare; *hymeis epistasthe* (v. 18) și *autoi ginôskete*, incluziunea discursului. Repetările expresiei *kai nyn idou* (vv. 22.25) și *kai ta nyn* (v. 32); ale verbului *legein* (vv. 18a.36a) sau *oïda* (vv. 22.25.29)... Din punctul de vedere al conținutului, se poate distinge între motivele mai personale (ca autoapărarea sau, mai probabil, ca automodel) și cele parenetice, sau să se considere discursul în perspectiva temporală: privire spre trecut, prezent și viitor; sau din prezent spre trecut și viitor, sau o alternare de priviri retrospective și perspective. Se ajunge la o împărțire a discursului în 2 părți principale, cu subdiviziuni (Lüdemann, G. Schneider, Roloff, Lambrecht, Zmijewski etc.), în 3 părți (F. Prast), în 4 părți (Dibelius, Bauernfeind, Wikenhauser, Haenchen, Conzelmann, Casalegno, Mussner), în 5 părți (Weiser, Kliesch, R. Pesch), în 6 părți (Dömer, Fabris, ultimul J. Dupont). Pentru analiza

E oportun să se subdividă discursul în două părți mari (din punct de vedere al conținutului)⁷⁹:

– vv. 18b-27: tema dominantă e comportamentul exemplar al lui Paul în trecut și destinul său de suferință. Acest fel de autobiografie e înțeles uneori ca o apologie a lui Luca în favoarea apostolului criticat de adversari; dar același gen literar – „discurs de adio” – orientează spre o înțelegere mai parenetică: viața integră a lui Paul servește ca model creștinilor din timpurile post-pauline, în special responsabililor comunităților, și mai ales garantează validitatea tradiției apostolice primite⁸⁰;

– vv. 28-35: de orientare clar parenetică, se adresează direct prezbiterilor din Efes și, prin ei, întregii Biserici: un apel la vigilență în vederea falselor doctrine care se răspândesc și o urgentă invitație la iubire, în special a celor mai slabi⁸¹.

Prima parte (vv. 18-27) se divide, la rândul său, în trei secțiuni:

- vv. 18b-21: comportamentul lui Paul în trecut;
- vv. 22-24: destinul în prezent în raport cu viitorul;
- vv. 25-27⁸²: Paul, model pentru cei prezenți.

Cea de-a doua parte cuprinde următoarele unități:

- vv. 28-31: avertismente;
- vv. 32-35: concluzie: încredințare lui Dumnezeu și recomandare în favoarea săracilor⁸³.

structurii, vezi, în special, A. CASALEGNO, *Il Discorso di Mileto (Atti 20,17-38)*, în *Riv. Bib.* 25 (1977), 29ss; J. LAMBRECHT, *Paul's Farewell-Address at Miletus (Acts 20,17-38)*, în *Les Actes des Apôtres*, îngrijită de J. KREMER, cit., 307ss; M. DÖMER, în *Das Heil Gottes*, cit., 188ss; J. DUPONT, *La construction du discours de Milet (Ac 20,18-35)*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 424ss; diferitele comentarii, în special ale lui Weiser, Roloff, R. Pesch, Zmijewski.

⁷⁹ Indicii formale pentru v. 28 nu sunt evidente: versetul poate fi văzut ca o concluzie a secțiunii precedente (vv. 25-27) sau o introducere la cea de-a doua parte (vezi J. Dupont, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, 434ss, care relevă o concluzie la vv. 25-27: 441). De notat în v. 28 solemnitatea deosebită și imperativul „vegheați” (doar în v. 31 Regăsim un alt imperativ). Schürmann vede ruptura principală între vv. 24 și 25 (*Das Testament des Paulus für die Kirche*, în *Traditions geschichtliche...*, cit., 311).

⁸⁰ Vezi H. SCHÜRMANN, în *Traditionsgeschichtliche...*, cit., 310ss.

⁸¹ Această împărțire e propusă de G. Schneider, Roloff, J. Lambrecht (p. 318), Zmijewski...

⁸² Așa, M. Dömer, Weiser II (p. 568); Zmijewski (735s): acesta din urmă observă paralelismele și corespondențele între aceste secțiuni: verbul „a da mărturie” e prezent în cele trei secțiuni (vv. 21.23s.26); fiecare secțiune se termină cu o încredințare lui Dumnezeu (vv. 21.24.27); incluziunea între vv. 20 și 27: *ouden/ou hyposteilamên* („nu m-am sustras”) și *crescendo*-ul narativ cu privire la suferințele lui Paul: încercările (v. 19), lanțuri și necazuri (v. 23), vestirea morții (v. 25). De notat ca element formal *kai nyn idou* la începutul celei de-a doua și de-a treia secțiuni (vv. 22.25). Schürmann și Casalegno împart astfel: vv. 18-21.22-24.25-31 (Casalegno notează schimbarea timpurilor verbelor de la o secțiune la alta: ind. aor.; ind. prez.; ind. viitor). G. Schneider preferă să distingă 2 secțiuni: vv. 18-21 (retrospectivă); vv. 22-27 (perspectivă) (p. 293); J. Dupont în cea de-a treia secțiune include v. 28 (vv. 25-28).

⁸³ Paralelism între cele două secțiuni: Paul ca model la sfârșitul fiecărei secțiuni (vv. 31.34s). De notat *kai ta nyn* la începutul ultimei secțiuni (v. 32) și incluziunea, „vegheați”, între vv. 28 și 31. Așa, G. Schneider, Weiser, Casalegno, Lambrecht, Zmijewski. J. Dupont distinge v. 32 (concluzie) de vv. 33-35 (complement) (441s), ca și Dömer (p. 192).

Între cele două părți principale există apoi corespondențe tematice în ordine paralelă:

- vv. 18b-19 cu v. 28: tema slujirii pentru comunitate;
- vv. 20-21 cu vv. 29-31: mărturia cuvântului;
- vv. 22-23 cu v. 32: viitorul în mâinile Domnului;
- v. 24 cu vv. 33-35: autoproclamarea integrității vieții.

Vv. 25-27, fără paralelă, constituie centrul discursului și punctul important: vestirea morții și declarația solemnă a nevinovăției⁸⁴.

Discursul de la Milet e general și just considerat ca o elaborare făcută de Luca⁸⁵. Diverse indicii o confirmă:

- același gen literar: e vorba de un discurs de adio voit așezat într-un context determinat și dificil de izolat din nararea *Faptelor* (doar dacă nu se dorește să se imagineze că existase deja o relatare asemănătoare a *Faptelor* înainte de *Fapte!*);
- situația Bisericii la care face aluzie Paul corespunde celei din timpul lui Luca (inclusiv existența unui colegiu al prezbiterilor la Efes). Apare atunci, de fapt, o clară asemănare cu scrisorile pastorale⁸⁶;
- portretul lui Paul e idealizat: e păstorul exemplar, adevărat servitor al evangheliei, model și garanție a autenticității tradiției primite de la Biserica apostolică;
- *Fap* 20 presupune cunoașterea martiriului apostolului (o sugerează alegerea „discursului de adio”, aluzie în vv. 24 și 29).

Pentru a compune acest discurs de adio, totodată, redactorul s-a folosit de elemente preluate de la tradiție:

- paulinismele sunt excepțional de frecvente, dar imprecise și adaptate contextului⁸⁷; nu există o dependență directă de scrisorile apostolului și de teologia

⁸⁴ Vezi ZMIJEWSKI, 736s; în parte și ROLOFF, 302.

⁸⁵ Puțini exegeți îl consideră un discurs autentic al lui Paul: Wikenhauser, Munck, Marshall, Bruce; discurs prezent deja în jurnalul de călătorie: Boismard-Lamouille, J. Taylor II (p. 94). Unii consideră că Luca a reorganizat un discurs preexistent și o deduc din tensiuni (v. 22, cf. 25), repetări, din prezența paulinismelor în unele părți (vv. 19.21.24.28.31) și din lucanisme în altele (vv. 20.22-23.33-35). Pentru Schmithals, discursul prelucan apare în vv. 18b-19a.25a.26-32; pentru R. Pesch, Luca a amplificat discursul preexistent, generalizându-l: acum nu mai e îndreptat doar către prezbiteri, ci către toată Biserica (v. 20); Paul e un model pentru toți miniștrii și redactorul orientează atenția asupra destinului lui Paul la Ierusalim (vv. 22-23); deci discursul pre-lucan era conținut în vv. 18b-19.21.24-28.29-30.31-32.

⁸⁶ R. Pesch (p. 207) rezumă caracteristicile comune: existența prezbiterilor în Asia (v. 17; cf. *1Tim* 4,14; 5,17; *Tit* 1,5) și a episcopilor (v. 28b; cf. *1Tim* 3,1s; *Tit* 1,7), puși înainte de Duhul Sfânt (*2Tim* 1,6s), cu sarcina de a veghea asupra tradiției pauline amenințate de doctori falși (v. 30; cf. *1Tim* 1,6; 6,5.20; *2Tim* 2,16); trebuie să se refere la evanghelia lui Paul (v. 24; cf. *2Tim* 2,8; *1Tim* 4,11; 6,2 etc.). Ca în *Fap* 20, și în pastorale Paul privește spre trecut (vv. 18b-19a; cf. *1Tim* 1,12-17) și lasă să se înțeleagă că a transmis integral voința lui Dumnezeu (v. 27; cf. *1Tim* 1,18; 2,5-7; 3,14s; *2Tim* 1,13s; 2,2; 3,10.14; *Tit* 1,3); apostolul privește spre moartea sa (v. 25a; cf. *2Tim* 4,6) și vestește apariția falșilor doctori (v. 29; cf. *1Tim* 4,1s; *2Tim* 3,1-9; 4,3s), născuți printre creștinii înșiși (v. 30a; cf. *1Tim* 1,19; 4,1; 5,15; *Tit* 1,10-16) și cu intenția de a dezorienta comunitatea (v. 30b; cf. *2Tim* 2,14-18; 3,13); vezi și Schmithals, 190.

⁸⁷ Așa, apelul la munca manuală e, fără îndoială, o altă reminiscență paulină (cf. *1Tes* 2,9; *1Cor* 4,12); dar, dacă pentru Paul servea la a garanta independența sa de apostol și la a evita critica de a trăi

sa, ci asumarea unor *topos*-uri adunate din tradiția paulină vie în Bisericile fondate de el⁸⁸;

– în vv. 29-32, Luca pare să se inspire din *Mc* 13,21-23⁸⁹, chiar dacă nu se exprimă cu același ton apocaliptic;

– o anumită afinitate cu *1Sam* 12,1-4: proclamarea inocenței și muncii generoase.

Odată spuse acestea, putem, în sfârșit, să privim problema pe care Luca o ia în considerare și soluțiile pe care le propune⁹⁰.

Înainte de toate, prezentarea lui Paul: comportamentul său e un model pentru miniștrii comunității și constituie, de aceea, o garanție a tradiției pe care el o transmite Bisericii post-apostolice, cu ajutorul Duhului Sfânt pe care apostolul îl ascultă mereu. Paul este, așadar, autoritatea incontestabilă și norma definitivă pentru Biserica viitorului. Luca trasează deci o imagine ideală a lui Paul, nu atât pentru a trezi venerația credincioșilor cu privire la el, cât mai ales pentru a-i da o bază solidă de sprijin în rezistența împotriva pericolelor care amenință Biserica.

Minuțiosul studiu al lui H. Schürmann a căutat să identifice care sunt aceste pericole și falșii doctori care le răspândesc; Luca, de fapt, nu le descrie; el nu combate direct învățătura lor, ci se preocupă de sănătatea Bisericii⁹¹.

Luca vorbește de pericole (doctrinale) care provin de la maeștrii veniți din exterior, dar și din interiorul comunității înseși. Schürmann vede o legătură strânsă între unii și alții; nu este vorba atât de seducerea exercitată de propagandistii păgâni itineranți, numeroși în acel timp (credința creștină era destul de puternică pentru a nu se lăsa sedusă), cât de predicatorii creștini respinși de comunitățile lor de origine care răspândesc propriile idei cu riscul de a avea simpatii printre maeștri creștini din alte comunități.

Scrisorile post-pauline lasă să se întrevadă învățătura lor, foarte diversificată și de orientare globală iudaizanto-gnostică⁹², dacă prin „gnoză” se înțeleg curențele și doctrinele eterogene în circulație la sfârșitul primului secol (*1Tim* 6,20)⁹³.

Biserica pe timpul lui Luca nu mai experimentează atât de puternic acțiunea directă a Duhului Sfânt prin carisme și martorii oculari ai primei ore sunt morți. Biserica trebuie, de aceea, să facă referire la tradiție (*Paradosis*) ca depozit primit, identificat de Luca cu doctrina paulină garantată de unitatea apostolului cu Cei

pe cheltuiala altuia, în Luca, apelul la a munci are caracter parenetic: a putea ajuta și săracii (vezi J. LAMBRECHT, în *Les Actes des Apôtres*, îngrijit de J. Kremer, cit., 321).

⁸⁸ Paulinisme: apostolatul e văzut ca un „a sluji pe Domnul” (v. 19; cf. *Rom* 12,11; 14,18; *Fil* 2,22) „cu umilință” (v. 19; cf. *Fil* 2,3; *Ef* 4,2; *Col* 3,12) și „lacrimi” (v. 19; cf. *2Cor* 2,4; *2Tim* 1,4); încercările ca *peirasmoi* (v. 19; cf. *1Cor* 10,13; *1Tim* 6,9); a da mărturie despre „evanghelie” ca „slujire” (v. 24; cf. *Rom* 1,1.16; 15,16 etc.) pentru „iudei și greci” (*Rom* 1,16; 10,12; *1Cor* 1,24 etc.); verbul *nouthetein* („a avertiza”: v. 31) se întâlnește doar în Paul (vezi WEISER II, 571s; R. PESCH, 201).

⁸⁹ *Fap* 20,29-30.32 = *Mc* 13,22-23; *Fap* 13,31 = *Mc* 13,23 (vezi LAMBRECHT, op. cit., 328).

⁹⁰ Vezi H. SCHÜRMANN, în *Traditionsgeschichtliche...*, cit., 310ss; P.-R. TRAGAN, *Les „destinatari” du discours de Milet*, în *A cause de l'Évangile*, cit., 779ss.

⁹¹ J. DUPONT, *Les ministères de l'Eglise naissante*, în *Nouvelles Etudes...*, cit., 181; H. SCHÜRMANN, op. cit., 318.

⁹² Vezi P.-R. TRAGAN, op. cit., 784ss.

⁹³ H. SCHÜRMANN, 317.

Doisprezece, de integritatea vieții sale și de învățătura sa, o integritate confirmată de Dumnezeu și de martiriu. Paul a încredințat Bisericii post-apostolice autentică și completa varietate a evangheliei asupra căreia prezbiterii trebuie să vegheze acum protejând-o de devieri. Primesc deci importanță minистриi ca succesori ai lui Paul⁹⁴: lor le este încredințat depozitul. În consecință, Luca își îndreaptă interesul spre comportamentul ministrilor, prezentându-l lor pe Paul ca model: ei trebuie „să pască Biserica lui Dumnezeu”, mai ales, trebuie să vegheze împotriva falșilor doctori cu ajutorul Duhului Sfânt (v. 28) care le permite să distingă adevărul de eroare; și să-și asume sarcina învățăturii, a explicării și a actualizării *depositum fidei*.

La fel ca Paul, minистриi trebuie să aibă și un comportament etic ireproșabil: aluzie la problemele de viață comunitară, în special la neglijența în slujirea săracilor, la pericolul bogăției, probleme care reies în toată opera și care au puncte comune cu cele care apar în scrisorile pastorale și referitor la responsabilitățile comunității⁹⁵.

După cum scrie Schürmann⁹⁶: sub forma unui *Testamentum paulinum*, Luca deliniează orânduirea eclezială pentru timpul post-apostolic.

20,17-18a. Milet, important port și patria filosofilor Talet și Anaximandru, e la circa 60 km pe uscat de Efes; dus-întors de la un oraș la celălalt e nevoie de minimum 5 zile: mult pentru cine se grăbește.

În concepția lui Luca (*Fap* 14,23), prezbiterii sau bătrânii sunt minистриi normali ai unei comunități creștine. E o instituție iudaică preluată de Biserica palestiniană, dar răspândită în afara Palestinei doar la sfârșitul secolului I d.C.⁹⁷ Pe timpul lui Paul, nu erau încă prezbiteri la conducerea comunităților pauline⁹⁸.

Luca are prezentă deci Biserica din timpul său; în jurul lui Paul care stă să plece se adună reprezentanții legitimi ai Bisericii post-pauline.

Introducerea discursului care urmează e redacțională⁹⁹. Unitatea literară compusă de Luca (*Fap* 20,17-38) întrerupe itinerarul, dar și „noi”, care reapare doar în *Fap* 21,1: un indiciu că „noi” făcea parte din itinerarul prelucan¹⁰⁰.

⁹⁴ Nu e vorba de „succesiunea apostolică” în sens clasic (idee absentă în Luca), ci de continuitate în responsabilitatea doctriinală în raport cu tradiția apostolică (J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes...*, cit., 181).

⁹⁵ Vezi calitățile cerute pentru a deveni *episkopos*: *1Tim* 3,2ss; *Tit* 1,7. Pentru Tragan, menționarea suferinței apostolice (vv. 19.20.27.22-24) face aluzie la persecuțiile de la sfârșitul secolului I (cf. *Lc* 21,8-11.12-19; și *1Pt*; *Ap*), cu scopul de a încuraja prezbiterii în această situație (787s). Referirea la „slujirea umilă” (v. 19) privește calitățile cerute ministrilor cuvântului (cf. *1Tim* 6,20; *2Tim* 3,6-7; etc.) (794ss).

⁹⁶ *Op. cit.*, 317.

⁹⁷ Vezi *1Tim* 5,17.19 (pentru Efes: cf. 1, 3); *Tit* 1,5; *1Pt* 5,1; 2 și *3In* 1. Luca vorbește despre bătrâni (în sens creștin) în special, în raport cu Biserica din Ierusalim: *Fap* 11,30; 15,2.4.6.22.23; 16,4; 21,18 (excepție *Fap* 14,23 și 20,17).

⁹⁸ Vezi *Fil* 1, 1; *1Cor* 12 etc.

⁹⁹ *metakaleisthai* („a chema la sine dintr-un alt loc”): se întâlnește în Noul Testament doar de 4 ori în *Fapte*; *paraginesthai* („a ajunge”): *Lc*: 8; *Fap*: 20, de alte 8 ori în Noul Testament; *hōs* cu sens temporal („când”): *Mt*: 0; *Mc*: 1; *Lc*: 19; *Fap*: 29. Scrie *eipen* + dat. (în loc de + *pros* cu ac.) pentru că abia a scris *pros auton* în raport cu verbul *paraginesthai*.

¹⁰⁰ În special v. 38c arată că redactorul însuși tinde să pună în lumină pe Paul și să uite „noi” (contra Weiser și alții, care consideră „noi” redacțional în *Fap* 20: WEISER II, 559).

20,18b-19. Discursul începe fără apelativ¹⁰¹, referindu-se direct la cunoașterea prezbiterilor, adică cititorului¹⁰². Până în v. 21, Paul amintește de trecutul său în mijlocul comunității¹⁰³. Intenția lui Luca în a propune această sinteză a activității apostolului în Asia nu e însă biografică, ci servește la a da discursului¹⁰⁴ tonul testamentar. Paul nu vorbește despre trecutul său pentru a se justifica în fața criticilor, ci pentru a se prezenta ca model. Șederea la Efes devine paradigmatică și privește nu atât comportamentul misionar, ci pe cel ministerial și pastoral în comunitate.

Luca delineează imaginea pastorală a apostolului cu un limbaj care poate să amintească de vocabularul și conceptele lui Paul istoric (adunate de la tradiție), dar care e substanțial cel al parenezei creștine de la sfârșitul secolului I:

– „a sluji pe Domnul”, adică pe Cristos, amintește titlul cu care Paul se prezintă în deschiderea scrisorilor sale (*Rom* 1,1; *Fil* 1,1, și *Gal* 1,10; cf. *Rom* 14,18), titlu atribuit apoi responsabililor comunităților (*2Tim* 2,24)¹⁰⁵. A sluji pe Domnul, pentru Paul, implică fie o totală dependență de Dumnezeu în misiunea de a vesti evanghelia, fie o atitudine de slujire față de comunitate;

– „cu toată umilința”¹⁰⁶: Paul nu o spune niciodată în scrisorile sale, dar expresia corespunde atitudinii sale (*1Cor* 2,1-5; 15,8s; *1Tes* 2,1-12 etc.), în special conștiinței sale de a fi „neputincios”: un nimic care lasă loc acțiunii de înviere a lui Cristos (*2Cor* 12,9s). Umlința nu e considerată virtute de sine stătătoare, ci un presupus necesar unității fraterne (*Fil* 2,3; *Ef* 4,2; *Col* 3,12; *1Pt* 3,8);

– „printre lacrimi”: amintește de *2Cor* 2,4; *Fil* 3,18. În context, e o referire la suferințele îndurate de iudei, dar v. 31 sugerează să se deducă și durerea provocată de cedări în comunitatea însăși din cauza persecuțiilor;

¹⁰¹ *Codex Bezae* suplinește: „voi știți, fraților...” și apoi precizează durata: „pentru circa trei ani și mai bine, continuu”.

¹⁰² *epistasthe* („știți”: ind. prez.); și Paul, în scrisori, trimite adesea la cunoașterea cititorilor săi (*1Tes* 1,5; 2,1.5.9.10-12; *Gal* 4,13s; *Fil* 4,15), dar acum vocabularul e lucan; verbul se întâlnește de 9 ori în *Fapte* (vezi *Fap* 10,28; 15,7), niciodată în Paul (de încă 5 ori în Noul Testament); *epibainein* („a veni, a sosi”): de 5 ori în *Fapte*, încă *Mt* 21,5 (= *Zah* 9,9) în Noul Testament; *ton panta chronon* („pentru tot timpul”): aceeași expresie în *Fap* 1,21.

¹⁰³ *pôs meth'hymôn... egenomenên*: lit. „cum am fost cu voi”: nu e vorba de comportamentul avut față de prezbiteri și comunitate, ci de comportamentul avut când era cu ei (J. DUPONT, *Il Testamento Pastorale di San Paolo*, ed. Paoline, Milano 1967, 38); *aph'hês* [gen. în loc de *hê(i)*]: influxul antecedentei (gen. *hêmeras*).

¹⁰⁴ Vezi M. DÖMER, *op. cit.*, 192.

¹⁰⁵ Titlul aparține tradiției biblice și era dat marilor personalități ale istoriei lui Israel: Moise, Iosue, David (*Num* 12,7; *1Rg* 3,6; în diverși psalmi etc.). În contextul *Fap* 20, poate fi o aluzie indirectă la Slujitorul suferind din *Isaia*. Paul însuși face aluzie la Slujitorul din *Isaia* în raport cu misiunea sa universală (*Gal* 1,15s, cf. *Is* 49,3.5s).

¹⁰⁶ *meta pasês tapeinophrosynês* este uneori tradus: „în orice fel de umilire”; dar *tapeinophrosynê* nu e echivalent cu *tapeinôsis* („umilire, înjosire”) și indică mereu, și în pareneza creștină a epocii lui Luca, umilința inimii (*phrên*: sân, piept, inimă): *Col* 2,18.23; 3,12; *1Pt* 5,5; și în Paul: *Fil* 2,3 și indirect în apelurile la comportament fraterne: *Rom* 12,10; *Gal* 6,2s etc. (vezi J. DUPONT, *Il Testamento Pastorale...*, cit., 46ss); *tapeinophrosynê* e un *hapax* în opera lucană.

– suferirea persecuțiilor provoacă în Paul „proba”¹⁰⁷; pe timpul lui Luca, termenul servea și la indicarea unei situații de persecuție¹⁰⁸. Paul, în scrisorile sale, vorbește de probe cu referire la viața creștină, nu despre sine însuși (1Tes 3,5; 1Cor 7,5; 10,9.13; Gal 4,14; 6,1). În Luca, proba care derivă din persecuții pune apostolul pe linie cu încercările lui Isus (Lc 22,28). Suferința apostolului pune în evidență perseverența sa și face din el, în ochii Bisericii post-apostolice, un autentic slujitor al lui Dumnezeu, demn de încredere;

– Luca vorbește despre cursele iudeilor¹⁰⁹, un *topos* al *Faptelor*, și trimite decicitorul la întreaga existență misionară a lui Paul descrisă în carte (Fap 9,23s; 13,50s; 14,19; 17,5s.13; 18,6.12; 20,3; 23,30); pentru perioada a apostolului (Fap 19), redactorul nu menționase nicio persecuție din partea iudeilor.

20,20. Începe a doua propoziție subordonată legată de cea principală „voi știți” din v. 18¹¹⁰. Luca se inspiră din formulări aproape stereotipe, comune în lumea greacă¹¹¹, pentru a-l prezenta pe Paul ca apostol complet în toate sensurile: el nu a ținut ascuns nimic, a împlinit până la capăt datoria sa, chiar dacă adesea a fost dificilă și periculoasă; el avea ca țință doar avantajul tuturor în vederea mântuirii și s-a adresat tuturor prin toate mijloacele¹¹².

Vv. 20-21 sunt dominate de tema totalității¹¹³. Paul a transmis mesajul creștin:

- în toată forma sa: vestire și instruire¹¹⁴;
- în toate felurile: public și privat;
- tuturor destinatarilor: iudei și greci;
- cu tot conținutul: convertire și credință.

Luca poate afirma deci, într-o perioadă amenințată de doctrine false, că Paul corespunde caracteristicilor care, la sfârșitul secolului I, erau așteptate de la un autentic apostol: el a transmis tradiția apostolică integral și e reprezentatul legitim al adevăratei doctrine, pentru că a dat dovadă de fidelitate și de dăruire de sine.

¹⁰⁷ *peirasmós*: doar aici în *Fapte*.

¹⁰⁸ Cf. 1Pt 1,6; 4,12; vezi M. DÖMER, *op. cit.*, 193.

¹⁰⁹ *epiboulê* („cursă, conjunctură, desfășurare”): doar de 4 ori în *Fapte*, în Noul Testament.

¹¹⁰ Vezi J. DUPONT, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 430. Construcția v. 20 e dificilă cu dubla formulare negativă: *ouden hyposteilamên... tou mê anaggeilai...*; totodată, verbul de tipul „a se abține” urmat de *tou mê* + inf. e clasic și se află și în LXX; în Noul Testament caracterizează stilul lui Luca: Lc 4,42; 17,1; 24,16; Fap 10,47; 14,18; 20,24; 21,12.

¹¹¹ Vorbirea sinceră, fără a se sustrage eventualelor consecințe neplăcute, și aceasta, pentru utilitatea ascultătorilor, e un mod de a spune că se află pe buzele oratorilor (Demostene, Isocrate etc.) și în inscripții, pentru a afirma că interesul public prevalează asupra celui personal. Un exemplu în Plutarh (*Moralia* 60c): „Fiind liberi, noi trebuie să vorbim sincer și să nu ținem ascuns nimic (*kai mêdên hypostellesthai*), nici să tăcem despre ceea ce e util (*mêd’aposiôpan ton sympherontôn*)” (vezi J. DUPONT, *Il Testamento pastorale...*, cit., 67ss.72). De notat că verbul *sympherein* (aici la forma participială „ceea ce e util”) e frecvent în scrisorile lui Paul (1Cor 6,12; 10,23.33; 12,7; 2Cor 8,10; 12,1 etc.), dar e un *hapax* în Luca; acesta din urmă îl utilizează o singură dată în Fap 19,19, dar cu sensul de „a duce împreună”.

¹¹² *kat’oikous* lit.: „din casă în casă” = „în privat”; *dêmosia(i)* („în public”) aparține vocabularului din *Fapte*: Fap 5,18; 16,37; 18,28; 20,20 în Noul Testament.

¹¹³ Vezi ZMIJEWSKI, *in loco*.

¹¹⁴ Binom obișnuit în *Fapte*: Fap 4,2; 5,42; 15,35; 18,25; 28,31.

Insistența asupra faptului că evanghelia a fost vestită tuturor (vezi și v. 27) poate fi și o reacție contra celor care o înțelegeau ca o doctrină ezoterică (pe atunci foarte la modă) rezervată unei *elite*¹¹⁵.

20,21. Fraza începută în v. 18b se conchide cu o sinteză a kerygmei creștine¹¹⁶ care amintește de limbajul paulin¹¹⁷, dar corespunde, în principal, punctului de vedere al *Faptelor*¹¹⁸: mântuirea e destinată și deci predicată tuturor; iudeii și grecii constituie pentru Luca (și Paul) cele două mari grupări religioase ale umanității. Iudeii continuă deci să fie destinatari ai predicării creștine.

Păgânilor (greci) li se cere „convertirea spre Dumnezeu”; expresia (cu prep. *eis*) e neobișnuită: e subînțeles verbul „a se îndrepta” (*epistrephein*) spre Dumnezeu, ca în Fap 3,19; 26,20, ceea ce implică o dezlipire de idoli.

Acceptarea în credință a suveranității lui Isus privește în mod deosebit iudeii (fără a exclude, desigur, grecii), cum rezultă din structura chiasmică a formulării¹¹⁹.

20,22-23. *Kai nyn idou* („și acum iată”)¹²⁰ introduce o nouă parte a discursului; o lungă frază compusă din două expresii paralele¹²¹. Începe o nouă etapă în viața apostolică a lui Paul. După ce a evocat trecutul, el se referă la situația prezentă considerată în perspectiva viitorului: călătoria incognito la Ierusalim.

Totodată, apostolul știe că e complet dependent de Duhul Sfânt¹²²; „personal, (Paul) se simte dominat de Duh atât de irezistibil, încât nu ezită să spună că e «înălțuit» de el, târât de el ca prizonier al său spre suferințele pe care Duhul i le rezervă”¹²³. Dar întreaga misiune a lui Paul era condusă de Duh (Fap 13,2.4.9; 16,6.7): nu fac excepție deci această călătorie la Ierusalim (Fap 19,21) și suferințele

¹¹⁵ Conzelmann, Roloff.

¹¹⁶ Vezi Fap 14,15; 16,31; 26,18.

¹¹⁷ „Iudei și greci”: Rom 1,16; 2,9s; 3,9; 10,12; 1Cor 1,24; 10,32 etc. Paul utilizează verbul *diamartyresthai* (*martyresthai*) doar în context parenetic: 1Tes 2,12; 4,6; Gal 5,3. Vezi și formula kerygmatică din 1Tes 1,9s. (J. DUPONT, *Il Testamento Pastorale...*, cit., 99ss.).

¹¹⁸ Verbul *diamartyresthai* („a atesta”) pentru predica lui Paul: Fap 18,5; 20,23; 23,11; 28,23. Binomul „iudei și greci”: Fap 14,1; 18,4; 19,10.17.

¹¹⁹ – iudei;

– greci;

– a se converti la Dumnezeu;

– a crede în Isus.

Pentru expresia a crede în (*eis*) Isus, cf. Fap 19,4.

¹²⁰ Vezi și v. 25; formula aparține articulării unui „discurs de adio” (cf. 1Rg 12,13 LXX) (R. Pesch).

¹²¹ Indicativ prez. + negație – ind. prez. – prop. participială (vv. 22-23); ind. prez. negație – ind. viit. – prop. relativă (v. 24). (Vezi J. DUPONT, *Construction du discours de Milet*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 431).

¹²² *Dedemenos... tō(i) pneumati* („înălțuit de Duh”) poate însemna „înălțuit în duh”, adică din punct de vedere interior sau spiritual obligat (dar ar reclama gramatical *to pneuma* la ac.; cf. Fap 21,11); mai bine: „prizonier al Duhului Sfânt”, adică sub totală dependență de el. De notat frecvența verbului *deîn* („a lega”) și a substantivului *desmos* („lanț”) pentru Paul: Fap 20,22; 21,11.13.33; 22,29; 24,27; 20,23; 23,29; 25,14; 26,29.31; 28,17: aparține „portretului” tradițional al lui Paul: Col 4,3; Ef 3,1; 4,1; 2Tim 1,8; 2,9 (G. Schneider, 295, nota 24). Paul însuși vorbește despre aceasta în Fil 1,7.13s.17; Flm 10.13.

¹²³ J. DUPONT, *Il Testamento Pastorale...*, cit., 108.

care sunt parte constitutivă a ministerului apostolic. *Passio Pauli* corespunde la *passio Jesu*. Notează corect Schille: „înlănțuit de Duh” e o circumlocuțiune pentru *dei* („e necesar”), caracteristică prezicerilor lui Isus cu privire la pătimirea sa.

Paul afirmă că nu știe precis ceea ce îl așteaptă în orașul sfânt¹²⁴, dar știe că îl așteaptă „lanțuri și necazuri”, adică un destin care nu poate fi diferit de cel al lui Isus, așa cum putea deduce Paul din propria experiență de apostol privită la lumina Duhului (și din viața creștină în sine: *Fap* 14,22); despre aceasta el este atenționat din oraș în oraș: certitudinea sa interioară găsește deci confirmarea în cuvântul profetic al carismaticilor¹²⁵.

În conștientul drum al lui Paul spre „lanțuri și necazuri”¹²⁶ se conjugă voința divină și decizia liberă a apostolului în primirea acestei voințe¹²⁷. Această voință a lui Dumnezeu nu indică, de fapt, un destin fatal; din contră, știindu-se împins de Duh, Paul știe că nu merge spre un destin absurd, lipsit de sens, și aceasta, în ciuda falimentului aparent.

20,24. Disponibilitatea arătată de Paul este exprimată cu o judecată despre existența sa prezentată ca model de viață creștină.

Această judecată e de la început formulată negativ: „eu nu pun niciun preț pe viața mea”¹²⁸, nu din dispreț ascetic, ci pentru că Paul și-a dedicat viața total misiunii care i-a fost încredințată de Domnul: merită a-și da viața pentru evanghelia pe care el are sarcina de a o vesti¹²⁹.

¹²⁴ *synantan* („a se petrece”; *Lc*: 2; *Fap*: 2; *Evr*: 2 în Noul Testament) e folosit la part. viitor: foarte rar în Noul Testament.

¹²⁵ Vezi *Fap* 21,4.11. Din punct de vedere narativ, Luca anticipă continuarea. V. 23 începe cu *plên hoti* în semnificația clasică de „în afară de”; în *Evanghelia a treia plên* înseamnă „totodată” (niciodată în *Fapte*) (Blass, n. 449/1).

¹²⁶ Doar Luca utilizează *desma* („lanțuri”) la plural, în Noul Testament: *Lc* 8,29; *Fap* 16,26; 20,23; *tlipsis*, în Luca, nu caracterizează suferința de la sfârșitul timpurilor (ca în apocaliptică), ci suferințele de orice fel în existență. L.T. Johnson vorbește despre o răsturnare ironică față de călătoria inițială a lui Saul, făcută să ducă discipolii „înlănțuiți” de la Damasc la Ierusalim (*Fap* 9,2).

¹²⁷ Vezi Conzelmann; M. Dömer, *op. cit.*, 194.

¹²⁸ Construcția e supraîncărcată și deci grea, chiar dacă sensul e clar. Traducerea lit.: „Pentru niciun cont, eu fac viața stimabilă pentru mine”. Găsim formula curentă: *oudenos logou poiðumai*: „nu țin cont de nimic (sau de nimeni)”, sau: „nu merită să se vorbească” (*logos* = cuvânt, discurs) (HERODOT, *Hist.* 1,4,3; 13,2 etc.; vezi J. DUPONT, *Il Testamento Pastorale...*, cit., III cu nota 14). Adjectivul *timian* („prețioasă, stimabilă”) are sensul de *axian* („demnă, de meritat”) și a fost ales probabil din cauza existenței expresiilor în uz, ca, de exemplu, „nimic nu e mai prețios (*timiôteron*) decât viața” (EURIPIDE, *Alceste*, 301) (T. DUPONT, *ibid.*); *psychê* („suflet”) are sensul de viață. În întregimea sa, construcția poate fi citită:

– „eu consider că viața pentru mine nu merită luată în considerare (sau ca să se vorbească despre ea)”: *oudenos logou* depinde de *timian*;

– „eu nu țin niciun cont vieții, ca și cum ar fi prețioasă pentru mine”: *timian emautô(i)* e înțeles ca apoziție.

Tendința mss. e de a simplifica. Textul considerat original: *P41, Sinaiticus, B, C*.

¹²⁹ Cf. *Fil* 1,20; afirmația amintește și *Lc* 9,24 și face din Paul un model pentru fiecare creștin.

Aceasta afirmă acum apostolul în mod pozitiv¹³⁰: ceea ce contează e a duce la capăt cursa vieții în fidelitate¹³¹: aluzie la moartea sa¹³².

Ultima parte precizează: a duce la capăt „slujirea” (*diakonia*), adică tot ministerul său apostolic¹³³, sarcină primită direct de la Cel Înviat (Fap 9,15s)¹³⁴. Iar această misiune e cea de a vesti¹³⁵ „evanghelia harului lui Dumnezeu”¹³⁶, adică mesajul de mântuire pe care Dumnezeu l-a arătat în favoarea oamenilor în predica apostolică cu privire la cuvântul, lucrarea și viața – moartea – învierea lui Isus.

Indubitabil, autorul *Faptelor* știe gândirea apostolului transmisă de tradiția din timpul său și încearcă să dea o amprentă paulină discursului.

20,25. „Și acum iată” (ca în v. 22) introduce o nouă parte a discursului: cea care înainte era o aluzie la moarte, acum e o declarație făcută cu certitudine; se lărgeste câmpul ascultătorilor discursului, îndreptat nu doar către bătrânii din Efes, ci către toate comunitățile fondate de apostol; și se schimbă, în sfârșit, perspectiva: destinul lui Paul este considerat mai direct în raport cu destinatarii cuvintelor sale.

Paul știe că plecarea sa e definitivă. O asemenea afirmație, în contextul genului testamentar¹³⁷, indică moartea apostolului, nu doar un schimb de câmp misiionar. „Cine scrie astfel nu știe nimic despre o eliberare și o întoarcere a lui Paul în Orient, ci despre moartea sa la Roma”¹³⁸.

Autorul se întoarce la trecutul apostolului cu o formulare tipic lucană¹³⁹. Ca Isus, Paul proclamă împărăția lui Dumnezeu. Alegerea acestei expresii din partea

¹³⁰ Prop. e introdusă cu *hós* + inf. cu sens final („fiindcă”), ca în *Lc* 9,52 (dar e incertitudine în mss.); probabil, la origine se citea *hôte teleiôsai* (cf. *Lc* 4,29), -te final al lui *hôte* fiind omis din haplografie. Inf. aor. *teleiôsai* înseamnă „a ajunge la țintă”, și nu „a fi perfect”.

¹³¹ Imaginea luată din sport era prezentă în elenism (Epictet, *Disc.* 1,2,25-29; 1,4,13 etc.; Dio-gene Laerzio VI, 34 etc.), și Paul o folosește în scrisorile sale: *1Cor* 9,24ss; *Fil* 2,16; 3,13s; *Gal* 2,2. În special, vezi *2Tim* 4,7.

¹³² Aceeași expresie pentru a vorbi despre moartea Botezătorului în *Fap* 13,25.

¹³³ Nu este în Luca niciodată menționată până acum aluzia la colectă. Lui Paul, e adevărat, îi place să vorbească despre colectă ca de o *diakonia* (*Rom* 15,31; *2Cor* 8,4; 9,1.12) și, în general, despre ministerul său: *Rom* 11,13; *2Cor* 3,8.9; 4,1; 5,18 etc. În *Fapte*, vezi *Fap* 1,17.

¹³⁴ Convingere profundă exprimată des de Paul: *Rom* 1,5; 12,3; *1Cor* 9,1; *2Cor* 5,18; *Gal* 1,1.15s etc.

¹³⁵ *diamartyresthai* („a da mărturie”), cu sensul de a răspândi mesajul evanghelic. Verbul se întâlnește de 9 ori în *Fapte*, din 15 în Noul Testament.

¹³⁶ Expresia e unică; substantivul „evanghelie” se întâlnește și în *Fap* 15,7, dar e frecvent în scrisorile pauline (*Rom* 1,16 etc.); *charis* („har”) în raport cu mesajul creștin: *Lc* 4,22; *Fap* 13,43; 14,3; 20,32. Cuvântul „har” e fundamental în Paul pentru a vorbi despre lucrarea lui Dumnezeu care, gratuit, introduce omul care crede în corecta relație cu el, în Isus răstignit și înviat (*Rom* 3,22ss); pentru expresia „harul lui Dumnezeu”: *Rom* 5,15; *1Cor* 1,4; 3,10 etc.

¹³⁷ Vezi *Gen* 48,21; *Test. Rub.* 1,4; *Test. Dan.* 2,1 etc.

¹³⁸ Haenchen, *in loco*; vezi și Schille, 403.

¹³⁹ „trecut, vestind Împărăția”: acest mod de a scrie se regăsește în *Fap* 8,4; 10,38; 11,19; 15,3.41; și expresia „a vesti Împărăția (lui Dumnezeu)”: *Lc* 8,1; 9,2; *Fap* 28,31. „Împărăția” la absolut, ca în *Fap* 1,6. Textul occidental scrie „a lui Isus”; cel bizantin: „a lui Dumnezeu”. Expresia „a vesti Împărăția” aparține concepției „misionare” pe care Luca și-o face despre *Basileia* (J. SCHLOSSER, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, II, cit., 593, nota 37) și practic e echivalentă în conținut cu formularea precedentă: „a proclama evanghelia harului lui Dumnezeu” (F.F. BRUCE, 391, nota 58). Vezi și CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, cit., 105s cu nota 3; R. SCHNACKENBURG, *Règne et Royaume de Dieu*, cit., 222.

lui Luca manifestă „sensul foarte viu... pe care el îl are despre continuitatea și unitatea existentă între predica lui Isus și cea a Bisericii apostolice”¹⁴⁰.

Apare din nou preocuparea redactorului de a pune în lumină legătura care unește Biserica timpului său cu originile: Paul a proclamat în mod ireproșabil mesajul apostolic, conform celui al lui Isus însuși; tradiția Bisericii post-apostolice se sprijină deci pe un martor demn de încredere: Paul¹⁴¹.

20,26-27. Pentru că (*dioti*) Paul e conștient că nu-i va mai revedea pe bătrânii din Efes, el simte exigența de a clarifica în mod solemn, aproape sub formă de jurământ¹⁴², că nu e responsabil dacă vreun creștin din comunitățile sale nu se va mântui. Tema face parte din genul „discurs de adio”¹⁴³.

Paul afirmă că e „curat de sângele tuturor”, o imagine biblico-iudaică cu care se neagă responsabilitatea față de moartea violentă („sânge”) a celor care sunt uciși pentru că nu au ascultat de voința divină¹⁴⁴. În context, „sânge” se referă la moartea eternă, la mântuirea pierdută. Paul declară deci că nu are nicio vină dacă un creștin se pierde.

V. 27 dă motivul acesteia, reluând în formă diversificată conținutul din v. 20: vestirea curajoasă și neobosită a evanghelizatorului și integritatea mesajului proclamat¹⁴⁵. „Misionarul are conștiința că a făcut tot ce era necesar ca ascultătorii săi să se poată converti și să găsească calea vieții”¹⁴⁶. În special, el a vestit „toată voința lui Dumnezeu”. Această „voință a lui Dumnezeu” (*boulê*) trebuie înțeleasă în perspectivă catehetică, drept exigență divină de a trăi pentru a obține mântuirea?¹⁴⁷ Sau mai degrabă, în perspectiva istorico-salvifică, drept vestire a întregului plan salvific al lui Dumnezeu cu omenirea?¹⁴⁸ O ipoteză nu o exclude pe cealaltă, mai ales în Luca: a primi planul divin, manifestat în vestirea evangheliei

¹⁴⁰ J. DUPONT, *Il Testamento Pastorale...*, cit., 144.

¹⁴¹ Vezi WEISER II, 577. Contextul care urmează sugerează că Luca se referă la „cei care, pe timpul lui Luca, erau căzuți în eroare din cauza unei înțelegeri greșite sau a unei raportări unilaterale la Paul” (KLIESCH, 214).

¹⁴² Verbul *martyresthai* se întâlnește și în *Fap* 26,22 (nicăieri în opera sa), mereu pe buzele lui Paul; *en tē(i) sēmeron hēmera(i)*: „azi”, inclusiv ca moment decisiv, întărește solemnitatea declarației.

¹⁴³ Formula de mărturie – declarația de nevinovăție – și fundamentul său. Declarație asemănătoare în *1Sam* 12,2-5; *Jub.* 21,2s, mai ales, *Test. Lev.* 10,1-2. Despre argument, H.-J. MICHEL, *Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg. 20,17-38. Motivgeschichtliche und theologische Bedeutung*, St.Ant 35, München 1973, 51s.69.

¹⁴⁴ Pentru expresia în Luca, vezi *Fap* 5,18; 18,6; cf. *Mt* 27,24s. Pentru Vechiul Testament și iudaism, vezi J. Dupont, *Il Testamento Pastorale...*, cit., 156-161; și studiul lui F.O. Fearghail despre *Lc* 11,50s, în *Sangue e Antropologia Biblica*, II, îngrijită de F. VATTIONI, op. cit., 675ss.

¹⁴⁵ Verbul *hupostellein* („a se sustrage”) ca în v. 20 (nicăieri în opera sa) și care conține ideea de efort, curaj.

¹⁴⁶ L'EPLATTENIER, 175.

¹⁴⁷ Așa J. DUPONT, *Il Testamento Pastorale...*, cit., 148s, care insistă pe sensul de *boulê* („voință decisă”) diferit de *thelēma* și asupra adăugirii *pasan* („toată”): o voință a lui Dumnezeu care conține imperative și cere ceva de la om. Critica lui M. Dömer (op. cit., 195), care se bazează pe uzul lui *boulê* în opera luciană: e caracteristică perspectiva istorico-salvifică: *Lc* 7,30; *Fap* 2,23; 4,28; 13,13; ceea ce corespunde și intenției globale a operei (*Lc* 1,1).

¹⁴⁸ Majoritatea exegeților.

iudeilor și păgânilor, implică și acceptarea voinței sale în viața concretă (cf. Fap 3,22s)¹⁴⁹.

În aceste versete, Luca, probabil, îl compară pe Paul cu santinela (cf. Ez 3,16-21; 33,1-9) care a dat alarma și deci nu e responsabil de moartea celor care au fost surprinși de inamic. Spus în termeni pozitivi, Paul e ca santinela care veghează, datorită căreia tot orașul stă în siguranță¹⁵⁰.

E foarte probabil, cum sugerează continuarea, ca autorul să aibă în minte problemele Bisericii post-apostolice: pericolul celor care răspândesc o învățătură greșită a tradiției pauline și apostolice sau a celor care tind să facă o revelare a unei învățături ezoterice, rezervată unei *élite*¹⁵¹.

Implicit, e prezentă în Luca convingerea că revelația transmisă în Biserică e completă¹⁵².

20,28. Fără legătură gramaticală cu ceea ce precede, dar în armonie cu gândirea, începe o exortatie explicită a prezbiterilor¹⁵³.

„Vegheați asupra voastră”¹⁵⁴: responsabilii sunt chemați să fie atenți mai ales la ei înșiși, dat fiind că atitudinea și învățătura lor vor trebui să fie conforme modelului care e Paul: dar în acest fel, de fapt, vor putea să-și desfășoare bine rolul lor în comunitate¹⁵⁵. Expresia comportă și un avertisment contra pericolelor, confirmat de context (vv. 29s): responsabilii trebuie să stea în gardă, pentru că ei înșiși nu sunt imuni în fața pericolului falselor doctrine.

Autorul se servește de vocabularul pastoral – turmă, a paște – pe care cetățeanul Luca (și Paul) nu e obișnuit să-l folosească¹⁵⁶ și care provine din patrimoniul biblic reluat în Noul Testament¹⁵⁷. Deosebit de aproape de Fap 20,28 e exortatia, și ea adresată prezbiterilor, din 1Pt 5,2: „Pașteți turma lui Dumnezeu (*poimnate to poimnion tou theou*) supraveghind-o (*episkopountes*)...”

¹⁴⁹ Vezi R. Pesch.

¹⁵⁰ J. DUPONT, *Il Testamento Pastorale...*, cit., 162.164; F.F. Bruce, *in loco*.

¹⁵¹ Vezi Kliesch, Mussner, Haenchen, Schille etc.; Conzelmann, G. Schneider.

¹⁵² Haenchen, Conzelmann.

¹⁵³ Apare primul imperativ al discursului (*prosechete*); împreună cu imperativul din v. 31, el îndrează secțiunea din vv. 28-31.

¹⁵⁴ *prosechein* (*ton noun*): „a avea (mintea îndreptată) către”. Prezentul imperativului indică o veghere cerută încă de acum și în viitor;

prosechein urmat de pron. reflexiv se întâlnește doar în Luca în Noul Testament: Lc 12,1; 17,3; 21,34; Fap 5,35; 20,28. E frecvent în LXX, cu sensul de „a se păzi de” (cu *apo*) (T. Dupont, *Il Testamento Pastorale...*, cit., 166ss).

Verbul aparține vocabularului parenetic al Bisericii epocii lui Luca: Mt 7,15; 10,17; 16,6.11.12; Lc 20,46; Did. 6,3; 12,5; Barn. 2,1; 4,6; 9,14; cf. 1Tim 4,16 (*epechein*) (M. Dömer, *op. cit.*, 196).

¹⁵⁵ Vezi ZMIJEWSKI, *in loco*.

¹⁵⁶ Vezi J. DUPONT, *Il Testamento Pastorale...*, cit., 179ss.

¹⁵⁷ Imaginea turmei, a oilor, a păstorului: Ier 23; Ez 34; Num 27,17; Zah 10,3 etc.; Lc 12,32; 15,3ss etc.; „a paște turma, poporul”: Ier 23; 2Rg 5,2; 7,7 LXX; 1Cr 11,2; 17,6 etc. În Noul Testament, în raport cu o funcție eclezială: Ef 4,11; 1Pt 5,1s; In 21,16. Funcția de păstor e atribuită substanțial lui Cristos: Mc 14,27; Mt 10,6; 15,24; Lc 19,10; In 10; 1Pt 2,25; 5,4 etc.

Formula „a paște Biserica lui Dumnezeu” e unică. Se spune normal „a paște turma lui Dumnezeu” (1Pt 5,2) sau „a paște poporul (*laos*)”¹⁵⁸. Redactorul a unit o expresie tradițională – „Biserica lui Dumnezeu”¹⁵⁹ – de verbul „a paște”. La această expresie el a apropiat alte formule adunate din tradiție, care vorbesc:

– de Dumnezeu (Cristos) care și-a dobândit poporul său¹⁶⁰. Tradiția creștină a preluat gândirea biblică a poporului ca proprietate a lui Dumnezeu (Ex 19,5s; Dt 26,18 etc.), în înțelegerea din partea credincioșilor de a fi moștenitori legitimi;

– ideea dobândirii era legată, deja în tradiție, de moartea salvifică a lui Isus, în expresia „prin sângele său (al lui Isus)”: Ap 5,9s; cf. Tit 2,14¹⁶¹.

Lc 22,19s e un alt text lucan care atribuie o valoare salvifică morții lui Isus și înrudirea cu Fap 20,28 e probabilă: în ambele texte, moartea lui Isus e descrisă prin imaginea „sângelui” și această moarte e la originea poporului escatologic al lui Dumnezeu. Acum, Lc 22,19s aparține de tradiția liturgică a Bisericilor pauline¹⁶². Lc 22,20 confirmă și că termenul „sânge” e înțeles în perspectiva funcției de unire a sacrificiului alianței (și nu e văzut ca un preț de plătit pentru răscumpărare): datorită morții lui Isus, s-a născut deplina comuniune a lui Dumnezeu cu poporul devenit definit proprietatea sa specială.

Totodată, apropiind formule tradiționale înainte nelegate una de alta – „Biserica lui Dumnezeu” / „dobândită prin sângele său” –, Luca creează o relație neobișnuită, pentru că termină vorbind de „sângele lui Dumnezeu”. E clar, totodată, că pentru redactor e vorba tot de sângele lui Cristos și că expresia trebuie înțeleasă în sensul că Dumnezeu Tatăl și-a dobândit Biserica prin sângele lui Isus. Faptul că Luca lasă în text această apropiere arată raportul intim pe care el îl vede între lucrarea lui Dumnezeu și cea a lui Cristos în constituirea Bisericii¹⁶³.

Luca a pus împreună deci formule tradiționale de mare densitate și bogăție teologică pentru a prezenta realitatea Bisericii considerate nu doar sub aspectul exterior al comunității ordonate și conduse de responsabili, ci ca popor al noii

¹⁵⁸ 2Rg 5,2; 7,7 LXX; 1Cr 11,2; 17,6; Mih 1,14; Ier 23,2.

¹⁵⁹ „Biserica/Bisericile lui Dumnezeu” se întâlnește aproape exclusiv în scrisorile pauline: 1Cor 1,2; 10,32; 11,22; 15,9; 2Cor 1,1; Gal 1,13; 1Cor 11,16; 1Tes 2,14. Expresia era transmisă în tradiția Bisericilor pauline: 2Tes 1,4; 1Tim 3,5.15.

¹⁶⁰ Vezi 1Pt 2,9 care reia Is 43,21 LXX. În aceste texte apare termenul „popor” (și nu „Biserică”), ca și verbul *poieisthai*: Fap 20,28 = *peripoieisthai* („a dobândi”). Luca a înlocuit „Biserică” cu „popor”; *peripoieisthai* poate avea sensul de a conserva un lucru deja obținut sau de a obține. Verbul, în opera lucană, se mai întâlnește doar în Lc 17,33: „cine vrea să-și conserve viața o va pierde” (Mc = „a salva”; Mt = „a găsi”).

¹⁶¹ *dia tou haimatos*: Ef 1,7; Col 1,20; Evr 9,12; 13,12; Ap 12,11; în Luca, doar în formula liturgică din Lc 22,19s. În această expresie, subiectul implicit sau explicit e mereu Cristos.

¹⁶² Vezi A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 206ss; K.N. GILES, în NTS 31,1985,136s.

¹⁶³ J. DUPONT, *Il Testamento Pastorale...*, cit., 185ss; C.M. MARTINI, *in loco*. Manuscrise importante au înțeles să remedieze dificultatea scriind „Biserica Domnului” (P74,A, C, D, minuscule etc.): această soluție, totodată, e secundară și apare ca un efort de corectare față de „Biserica lui Dumnezeu”; iar expresia „Biserica Domnului” nu există în Noul Testament. Altă tentativă: a citi gen. *tou idiou* ca titlu cristologic: „sângele Propriului său (Fiu)”: dar nu găsește nicio confirmare în Scriptură. Luca nu atribuie nici termenul „Dumnezeu” lui Isus.

alianțe care își are fundamentul și originea sa în aceeași realitate trinitară a lui Dumnezeu: voită de Tatăl, făcută posibilă de Cristos, condusă de Duhul Sfânt¹⁶⁴.

În consecință, este pus în evidență rolul divin al responsabililor față de acea „parte a noului popor al lui Dumnezeu care trăiește în diferite orașe”¹⁶⁵.

Ei înșiși, în sarcina lor, au originea de la Duhul Sfânt care i-a pus¹⁶⁶ ca *episkopoi*. Lor le e încredințată paza unei comunități care aparține lui Dumnezeu și care provine de la el și nu pot pierde conștiința că Biserica, în care ei prezidează și ai cărei păzitori (*episkopoi*) sunt, își are rădăcinile în același mister trinitar în care e întemeiat rolul pe care ei îl desfășoară.

Sarcina *prezbiterilor* e de a fi *episkopoi*, adică păzitori, termen preluat din limbajul administrativ¹⁶⁷.

Episkopos nu desemnează încă în Luca o misiune specifică (episcop), distinctă de cea a prezbiterului, ci modul cum prezbiterul (sau bătrânul) trebuie să-și desfășoare funcția în comunitate¹⁶⁸. Se asistă la fuziunea prezbiterului (de origine iudaică) cu cea de *episkopos* (păzitor, supraveghetor) de origine elenistă (și deja prezent în comunitățile pauline: *Fil* 1,1), mai adaptată să exprime sarcinile responsabililor, adică ale prezbiterilor, și interpretată cu imaginea biblică a păstorului (Roloff).

20,29-30. Paul are o altă certitudine¹⁶⁹, exprimată sub formă profetică de prezicere, dar care pentru Luca, apostolul care scrie, e rodul unei cunoașteri *post eventum*; el a informat despre situația Bisericii post-apostolice, poate despre cea din Efes, și știe că e amenințată de false doctrine. De fapt, față de ereziile apărute din exterior și din interior, redactorul lansează apelul său la veghere.

Fidel genului de „discurs de adio”, protagonistul evocă motivul „plecării” sale, adică al morții sale¹⁷⁰: ocazie pentru preziceri despre rele și pericole viitoare¹⁷¹.

Luca vorbește, mai ales, despre adversari veniți din afară, adică creștini proveniți din alte comunități; nu e vorba deci de persecuții, ci de erezii care amenință ortodoxia și unitatea comunităților creștine; fenomenul exista deja pe timpul lui Paul¹⁷².

¹⁶⁴ Vezi J. DUPONT, *Il Testamento Pastorale...*, cit., 188ss; *l'Excursus* din A. WEISER II, 583s.

¹⁶⁵ A. PANIMOLLE, în *Sangue e Antropologia Bibblica*, II, ed., F. VATTIONI, cit., 665.

¹⁶⁶ Cf. *Ps* 110,1; *Ier* 1,5.

¹⁶⁷ Se asociază adesea cu termenul *episkopos* imaginea biblică a păstorului: *1Pt* 2,25; 5,2; cf. *Ef* 4,11; *1Clem.* 44,3; IGNAȚIU, *Rom.* 9,1; *Filad.* 1,1-2,1 (M. DÖMER, *op. cit.*, 196). Aceeași legătură se observă la Qumran între funcția *Mebaqqêr*-ului și cea a păstorului: *CD* 13,7ss; *1QS* 6,11.

¹⁶⁸ Aceeași situație în scrisorile pastorale: *Tit* 1,7 (și *1Tim* 3,2, unde sg. are valoare generică și nu se referă la un conducător monarhic); vezi J. ROHDE, în EWNT, *episkopos*.

¹⁶⁹ *ego oida* („eu știu”), ca în v. 25.

¹⁷⁰ *aphixis* înseamnă, normal, „sosire”, dar în uzul comun și „plecare” (IOSIF FLAVIU, *Ant.* 2,18; 4,315s; 7,247) (vezi J. DUPONT, *Il Testamento Pastorale...*, cit., 246, nota 2). E un *hapax* în Noul Testament. Într-un discurs de adio, „plecare” e sinonim cu „moarte” (și deci, în discursul nostru, Paul nu se referă la plecarea sa de la Efes, pe care îl părăsise de ceva timp): *Dt* 31,29; *Ios* 23,14; 2 *Bar.* 44,2; *Jub.* 36,1; IOSIF FLAVIU, *Ant.* 7,383; 12,279.

¹⁷¹ Vezi Testamentul celor doisprezece patriarhi (*Test. Levi* 4,1; 10,2-5; 14,1-3; *Test. Giud.* 18,1-6; *Test. Iss.* 6,1-4; *Test. Neft.* 4,1-5); *Jub.* 7,26s; în Noul Testament: *2Tim* 3,1-5; 4,3s; *2Pt* 1,13ss; 2,1ss; 3,3s.

¹⁷² *Gal* 2,4; *2Cor* 11,4.

Autorul îi descrie ca lupi hrăpăreți care pun în pericol turma; el rămâne în limbajul metaforic pastoral; imaginea lupului pentru a desemna ereticii era comună în Biserica de la sfârșitul secolului I și al II-lea d.C.¹⁷³, dar citită în continuarea v. 28 primește o valoare deosebit de plastică (Conzelmann).

Mai insidioasă însă e apariția¹⁷⁴ disidenților în interiorul comunităților: învățătura lor distorsionată¹⁷⁵ riscă să creeze grupuri sectare¹⁷⁶ și să producă, în consecință, rupturi între credincioși.

Luca nu identifică acești eretici; evident, el are în minte toate ereziile apărute pe timpul său. Menționarea pericolelor din exterior și din interior are o valoare generică.

Existența falselor doctrine e un fenomen constant și normal, mai ales la începuturi, și trebuie să fi fost deosebit de periculoasă în imediata perioadă post-apostolică¹⁷⁷. Noutatea însăși a mesajului provoacă apariția ideilor, a tentativelor și experiențelor diferite. Un criteriu important de adevăr: a rămâne uniți în legătura de iubire a comunității (cf. *1In*).

În viziunea propusă de *Fapte*, cu plecarea-moartea lui Paul se închide timpul Bisericii de la origini, timp ideal caracterizat de unitate și de (aproape) absența falselor doctrine.

20,31. Cu un nou apel la vigilență¹⁷⁸, asemănător celui din v. 28 (dar mai apăsător), redactorul încheie și rezumă discursul de până acum¹⁷⁹: ca în versetele inițiale (vv. 18-19), Paul e propus ca model de urmat. Responsabilii din Efes trebuie „să-și amintească”¹⁸⁰ de comportamentul exemplar al apostolului.

¹⁷³ *Mt* 7,15; 10,16; *In* 10,12; *Did.* 16,3; *2Clem.* 5,2ss; IGNAȚIU, *Filad.* 2,1; IUSTIN, *Apol.* I, 16,3; *Dial.* 35,3;

barys: „greu, obositor, de speriat”;

pheidesthai („a economisi”): *hapax* în opera lukană; frecvent mai ales în Paul: *Rom* 8,32; 11,21; *1Cor* 7,28; *2Cor* 1,23; 12,6; 13,2.

¹⁷⁴ *anistanai* („a se ridica”) e frecvent în Luca (de 71 ori), rar în Paul (de 4 ori).

¹⁷⁵ *diestrammena*: „lucruri rele”; part. pf. trecut al lui *diastrephein* („a deforma, a strica”). Același termen în acuzarea lui Isus în *Lc* 9,41 (*Mt* 17,17) și contra lui Isus (*Lc* 23,2): și *Fap* 13,8.10; *Fil* 2,15.

¹⁷⁶ *apospān*: „a atrage (o ființă dragă)” sau „a târî”; verbul e pe linie cu metafora lupului care răpește prada. Verbul se întâlnește și în *Mt* 26,51; *Lc* 22,41; *Fap* 21,1;

opisô autôn: expresia indică urmarea (*Lc* 9,23; 14,27, pentru urmarea lui Isus).

¹⁷⁷ Pentru timpul lui Paul, vezi *Scrisorile către Galateni*; *2Cor* 10ss; *Fil* 3; apoi *Col* 2; *Ef* 4,14; 5,6. Pe timpul lui Luca: *1Tim* 1,3ss; 4,1ss; 6,3-4; *2Tim* 2,14ss; 3,6-9; 4,3s; *Tit* 1,10s. 14; 3,9s; dar și *Mt* 7,15; 24,5; *1In* 2,18s. 26; 3,7; 4,1-3; *2Pt* 2,1 etc.

¹⁷⁸ *grêgorein* („a fi treaz”) aparține limbii eleniste (nu clasice) și e frecvent în pareneza escatologică a evangheliilor: *Mc* 13,34; *Mt* 24,43; 25,13; în grădina Ghetsemani: *Mc* 14,34.37.38 (*Mt* 26,38.40.41); în Luca, doar *Lc* 12,37. Cu precădere rar, în altă parte în Noul Testament (*1Cor* 16,13; *1Tes* 5,6.10; *Col* 4,2; *1Pt* 5,8; *Ap* 3,2.3; 16,15); Noul Testament utilizează și alte verbe pentru a exorta la vigilență: *egeirein*, *agryptein*, *nêphein* (J. Dupont, *Il Testamento Pastorale...*, cit., 275ss). Imperativul prezent indică un comportament actual care trebuie să dureze. Verbul e adaptat la contextul pastoral al acestor versete (cf. *1Pt* 5,8s).

¹⁷⁹ Vezi M. Dömer, *op. cit.*, 199.

¹⁸⁰ *mnêmonēuein* („a aminti”) aparține stilului discursurilor de adio (*Tob* 4,19; *1Mac* 2,51; *Test. Gad.* 7,2; Iosif Flaviu, *Ant.* 4,318) și, mai general, stilului de instruire parenetică: *2Tim* 1,3-6;

Este subliniată neobosita sa grijă¹⁸¹ pentru fiecare, deci importanța raportului personal¹⁸².

Apelul e trist și pune în lumină gravitatea situației (pe timpul lui Luca), care reclamă o extraordinară dedicare pastorală¹⁸³.

20,32. Din punctul de vedere al construcției și conținutului, v. 32 constituie o unitate completă¹⁸⁴. Începutul e solemn¹⁸⁵. Paul îi încredințează pe prezbiteri lui Dumnezeu și cuvântului harului său¹⁸⁶, adică evangheliei, care nu doar conține mesajul care trebuie vestit, ci comunică și harul mântuirii¹⁸⁷. De notat că Paul nu încredințează cuvântul prezbiterilor, cum s-ar fi așteptat pentru cei care au primit sarcina de a-l proclama, ci încredințează prezbiterii protecției și puterii salvifice a cuvântului.

În cuvântul harului, primit și trăit de credincios, acționează Dumnezeu însuși: gândirea e prezentă în tradiția biblică și creștină¹⁸⁸.

A doua parte precizează forța cuvântului¹⁸⁹; el are în sine puterea de a „edifica”, adică de a construi: ce? La Paul, tema edificării e aplicată normal comunității înțelese ca templu spiritual (și, de aceea, locuință a lui Dumnezeu) sau ca trup al lui Cristos¹⁹⁰. Această dimensiune comunitară e prezentă și în Fap 9,31 și, probabil, în versetul pe care îl comentăm: cuvântul lui Dumnezeu are puterea de a edifica comunitatea în unitate¹⁹¹.

2Pt 1,9.12-13 (vezi J. DUPONT, *ibid.*, 282; exemple din L. de Samosata, Plutarh etc. în comentariul lui L.T. Johnson, *in loco*).

¹⁸¹ „noapte și zi”: și Fap 26,7; Mc 4,27; Lc 2,37 (cf. 1Tes 2,9; 3,10); „printre lacrimi”: adică cu insistență (Evr 5,7; 12,17), dar poate implica și o altă nuanță: o avertizare necesară pentru cine a deviat deja. „Pentru trei ani” (*trietian*): Luca, probabil, rotunjește datele din Fap 19,8.10.

¹⁸² *heis hekastos*: Fap 2,3.6; 17,27; 21,19.26; cf. 1Tes 2,11s; 2Cor 11,29 (grija lui Paul pentru fiecare).

¹⁸³ Vezi M. DÖMER, *op. cit.*, 200.

¹⁸⁴ Deci în structura discursului e judecat diferit: ca secțiune de sine stătătoare (M. Dömer) sau ca introducere la ultima parte (Haenchen, etc.).

¹⁸⁵ *kai ta nyn (echonta)*: „și pentru ceea ce privește situația prezentă”; expresia se întâlnește doar în Fapte, în Noul Testament (Fap 4,29; 5,38; 27,28; cf. 17,30; 24,25);

paratithenai cu sensul de „a încredința”: Lc 12,48; 23,46; Fap 14,23 (și în 1Tim 1,18; 2Tim 2,2; 1Pt 4,19). Formularea *kai nyn* și asemănătoare se găsește în discursuri de adio: 1Rg 12,16; Tob 4,14; conținutul – *Segenswunsch* – e un *topos* al genului, chiar dacă lipsește gestul binecuvântării (Zmijewski).

¹⁸⁶ Pentru ultima expresie, vezi: Lc 4,22; Fap 14,3, cf. 20,24.

¹⁸⁷ Vezi GHIDELLI, *in loco*.

¹⁸⁸ Cf. Is 55,10s; 1Tes 2,13; Rom 1,16; 1Cor 1,18.23s.

¹⁸⁹ Pron. relativ *tô(i)* ar putea avea ca antecedent pe „Dumnezeu” sau „cuvântul harului său”. În primul caz, traducerea e: „Eu vă încredințez lui Dumnezeu și cuvântului său de har, (lui) care are puterea...” (așa, Vulgata și, printre exegeți: Haenchen...). Mai bine să se acorde pron. rel. cu *tô(i) logô(i)*: e cuvântul care e puternic;

dynamenos: part. are sens puternic de „a avea puterea de a” (și nu doar „a fi capabil de”) (J. Dupont, *Il Testamento Pastorale...*, cit., 304).

¹⁹⁰ În această perspectivă, Roloff, Weiser, G. Schneider, R. Pesch, Zmijewski etc.

¹⁹¹ Celălalt uz al verbului „a edifica”, în Fapte, se referă la o construcție materială: Fap 7,47.49. J. Dupont preferă punctul de vedere individual: edificarea se realizează în creșterea vieții creștine în fiecare persoană, cu referire la unele pasaje din Paul care vorbesc despre edificarea reciprocă: 1Tes 5,11. Exegeții dominican tinde să privilegieze texte care favorizează interpretarea individualistă, unde

Cuvântul are în sine și puterea de a da moștenirea celor sfințiți. Tema moștenirii, foarte vie în Biblie, unde se referă la țara promisă, în Noul Testament se referă la împărăția lui Dumnezeu (1Cor 6,9s; 15,20; Gal 5,21; Ef 5,5), la viața veșnică (Mt 19,29; Mc 10,17; Lc 10,25; 18,18), adică la fericirea din viața viitoare promisă celor aleși (Mt 5,4).

Expresia „a avea parte de moștenire în mijlocul celor sfințiți” e paralelă celei din *Fap* 26,18, special aproape de *Col* 1,12s; *Ef* 1,18¹⁹². Luca reia deci o expresie acreditată. Cum trebuie înțeleasă?

– Cuvântul are, pe de o parte, forța de a întări creștinii în credință, să-i facă să crească în sfințenie (imagine a construirii), și, pe de altă parte, posedă puterea de convertire a celor care nu sunt creștini, asigurându-le deci și lor moștenirea pe care alți creștini o posedă deja¹⁹³.

– Cuvântul manifestă eficacitatea sa în viața creștină pe pământ¹⁹⁴ și va fi garanția fericirii (moștenire) pentru fiecare între aleși în momentul morții. J. Dupont își apropie în acest fel interpretarea cea mai comună: tema edificării se referă la prezentul pământesc al existenței creștine (singure sau comunitară), motivul moștenirii în viitorul ceresc¹⁹⁵.

20,33. În ciuda tonului concludiv al versetului precedent, discursul continuă. Nu e niciun element gramatical care să îl lege de v. 32¹⁹⁶.

Luca vrea să răspundă, pentru a termina, problemei susținerii miniștrilor în Biserică, prezentându-l mereu pe Paul ca model de comportament. Apostolul nu a dorit¹⁹⁷ „nici argint, nici aur, nici haine”¹⁹⁸. Detașarea lui Paul poate fi un semn

„ceea ce edifică” e sinonim cu „ceea ce e în avantajul unuia” (cf. 1Cor 6,12) și să înțeleagă astfel și pasajele ca 1Cor 8,1; 10,23 care, pentru Paul, au mereu o dimensiune eclezială (J. DUPONT, *Il Testamento Pastorale* cit., 316ss).

¹⁹² Vezi *Înț* 5,5; la Qumran: 1QS 11,7s; 1QM 13,9; 1QH 3,21s. Dar *Înț* 5,5; *Ef* 1,18 și *Col* 1,12 vorbesc despre „sfinți” (nu despre „sfințiți”) și textele de la Qumran se referă la ființe celeste: îngeri. Sfințiți sunt creștini, adică cei care au devenit sfinți.

¹⁹³ E interpretarea propusă de J. Dupont în *Il Testamento Pastorale...*, 347ss, urmată de Zmijewski (dar J. Dupont schimbă interpretarea în *Les Béatitudes*, III, 126ss). Interpretarea se sprijină pe textul paralel din *Fap* 26,18, care are în vedere păgânii convertiți, pe *Col* 1,12s, unde aceeași expresie e înțeleasă în perspectiva escatologiei realizate, pe alegerea de „sfințiți” în loc de „sfinți”; sfințiți sunt tradițional membrii poporului lui Dumnezeu pe pământ (1Cor 1,2).

¹⁹⁴ Așa, interpretarea ulterioară a lui J. Dupont (în *Les Béatitudes*, III, 126ss); el recunoaște că prima interpretare nu redă progresul frazei: edificării îi urmează, normal, încredințarea moștenirii (mântuirea). În gândirea lui Luca, această mântuire se obține nu doar la sfârșitul timpurilor, ci deja la moartea fiecăruia.

¹⁹⁵ Haenchen, Ghidelli etc.

¹⁹⁶ După J. Dupont, vv. 33-35 apar ca un epilog; au scopul de a adăuga la ceea ce precede un sfat suplimentar (*La construction du discours de Milet*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 437). Și acest tip de sfat face parte din genul „discurs de adio” (cf. 1Sam 12,3s).

¹⁹⁷ Verbul ales, *epithymein* („a dori”), amintește de cea de-a zecea poruncă (*Ex* 20,17; *Dt* 5,21; cf. *Rom* 7,7; 13,9).

¹⁹⁸ Expresia (cf. *Gen* 24,53; *Ex* 3,22; 11,2; 12,35 etc.) e simbolul bogăției materiale, dar în Noul Testament, de osândă (*Mt* 6,19s; *Lc* 12,33; *Iac* 5,2s);

himatismos („haină” în sens colectiv): termenul aparține limbii *Koiné*.

al „intensei sale dorințe a celor cerești”¹⁹⁹, dar mai ales semn al autenticității apostolatului său – el nu a profitat de ministerul său pentru propriul avantaj material – și exigență adresată contemporanilor autorului *Faptelor*. Mai mult decât sfatul lui Isus (Mc 6,8), Luca are în minte abuzurile care s-au introdus în Biserica de pe timpul său, abuzuri amintite și în *1Tim* 3,3; *Tit* 1,7.11; *2Tim* 3,2.6; *1Pt* 5,2.

Paul însuși, în scrisorile sale, a trebuit de mai multe ori să se apere de acuzele de acest fel și să revendice propunerea sa de a nu accepta ajutoare materiale de la comunitate (cu excepția filipenilor)²⁰⁰. Luca a adunat aceste informații de la tradiție.

Tema detașării de bogății e, oricum, o temă dragă autorului.

20,34. Continuă construcția explicativă. Luca știe tot de la tradiție (*Fap* 18,3; cf. *2Tes* 3,8) și că Paul exercita o muncă manuală și în timpul activității sale misionare²⁰¹. Luca creează, totodată, o imagine ideală care depășește realitatea istorică și pe care o propune ca model de comportament prezbiterilor. Munca, de fapt, nu îi permitea mereu lui Paul să facă față necesităților (*2Cor* 11,9) și cu atât mai puțin celor ale colaboratorilor săi.

Luca le cere miniștrilor o dedicare puternică: nu doar a munci pentru a evita să trăiască pe cheltuiala comunității, ci de a munci și pentru a-i ajuta pe alții. Principiului de a lucra pentru a câștiga pâinea, el îi adaugă deci și motivul iubirii aproapelui²⁰². Exigența e pe linia radicalismului lucan al urmării lui Isus, aplicat însă, în acest caz, vieții de comuniune, semn al unei comunități unde nu sunt săraci (*Fap* 4,32-35).

Pe această temă se încheie discursul din Milet.

20,35. Din nou o frază apropiată de precedentă, fără elemente gramaticale de conjuncție.

Autorul amplifică tema muncii ca instrument pentru a ajuta pe alții. Miniștrii trebuie să muncească cu toată dăruirea²⁰³, nu doar pentru a face credibil mesajul (și pentru a nu fi considerați profitori), ci pentru „a-i ajuta pe cei sărmani”²⁰⁴,

¹⁹⁹ Așa, J. DUPONT, *Il Testamento Pastorale...*, cit., 365.

²⁰⁰ *1Cor* 9,12; *2Cor* 7,2; 11,8ss; 12,13.

²⁰¹ Vezi *1Tes* 2,9; *1Cor* 4,12; *1Cor* 9; *tais chreiais mou* (la pl.) și doar în *Fap* 28,10; *Rom* 12,13; *Tit* 3,14.

²⁰² J. DUPONT, *Il Testamento Pastorale...*, cit. 378. Invitația la muncă și pentru cei nevoiași, adresată tuturor credincioșilor, se întâlnește în *Ef* 4,28.

²⁰³ *kopian*: „a munci” cu ideea de oboseală (*kopos*); verbul se întâlnește și în *Lc* 5,5 în opera lucană, dar e obișnuit în scrisorile pauline (*Rom* 16,6; *1Cor* 4,12; 15,10; 16,16; *Gal* 4,11; *Fil* 4,28; *1Tes* 5,12) și se află în tradiția care derivă din ea (*Ef* 4,28; *1Tim* 4,10; 5,17; *2Tim* 2,6).

²⁰⁴ *antilambanesthai* (inf. med.): „a veni în ajutor”, „a avea grijă de”: gestul celui care dă o mână puternică cuiva; verbul e rar în greaca profană, dar frecvent în LXX; în Noul Testament și în *Lc* 1,54 și *1Tim* 6,2;

asthenountes („cei care sunt fără forță”): în Luca e vorba, în mod normal, de bolnavi (*Lc* 4,40; 9,2; *Fap* 9,37); în Paul, despre cei slabi în credință (*Rom* 14,1-2.21; *1Cor* 8,11-12; 9,22; 12,22) sau de persoane dintr-o categorie socială inferioară (*1Cor* 1,27; 4,10). Contextul din *Fap* 20,35 trimite cu gândul la cei slabi din punct de vedere social: nevoiași de orice fel (săraci, bolnavi etc.).

după modelul lui Paul²⁰⁵, și ei trebuie să devină exemple de comportament creștin²⁰⁶.

La sfârșitul unicului discurs pe care Paul îl adresează creștinilor, apare din nou o preocupare constantă a lui Luca: manifestarea concretă a iubirii dintre credincioșii comunității. Cu această temă, el conchide întregul discurs, căruia îi pune ca sigiliu un *agrafon*²⁰⁷: „Este mai mare fericire (*makarion*) a da decât a primi”. Cu această frază, redactorul sintetizează învățătura socială a lui Isus²⁰⁸.

Chiar dacă, foarte probabil, nu e vorba de o expresie ieșită din gura lui Isus însuși²⁰⁹, ea reflectă oricum învățătura sa. Atitudinea fundamentală a creștinului constă în a da (Rolloff).

Luca termină deci cu un cuvânt al lui Isus, ca și cum ar spune că învățătura lui Paul se bazează în ultimă instanță pe autoritatea lui Isus însuși.

20,36. Cadrul narativ care încheie discursul din Milet descrie o scenă mișcătoare de plecare, cu motive care aparțin genului „discurs de adio”.

Primul motiv e rugăciunea²¹⁰: o rugăciune comună, la inițiativa apostolului.

Rugăciunea dă scenei de adio o dimensiune religioasă.

²⁰⁵ Inițialul *panta* (ac. de relație) are valoare de adverb: „în orice lucru, în toate felurile” și nu e un compl. de obiect direct: „v-am demonstrat toate lucrurile”. *Codex Bezae* o scrie la dativ și acordă cu *hymen*: „vouă tuturor v-am demonstrat...”; *hypodeiknunai* poate însemna simplu „a arăta” (*Tob* 1,19; *Lc* 12,5; *Fap* 9,16) sau, mai bine, „a arăta pentru a demonstra” (verbul compus se întâlnește de 5 ori în opera lukană și în *Mc* 3,7 în Noul Testament).

²⁰⁶ Vezi ROLLOFF, *in loco*.

²⁰⁷ Lunga construcție – *mnēmoneuein te tōn logōn tou kyriou Iēsou hoti autos eipen* – arată stilul lui Luca: cf. *Lc* 22,61; 24,6-8; *Fap* 11,16. Verbul „a-și aminti” aparține genului „discurs de adio” și e frecvent în pareneza elenistă (vezi L. T. JOHNSON, 364 al v. 31); *hoti autos eipen* e o formulă unică în Noul Testament: „pentru că el însuși zise”: expresia e de întărire.

²⁰⁸ De notat pl. *ton logon* („al cuvintelor”): Luca are în minte învățătura în general a lui Isus despre argument: *Lc* 6,30.34-35.38; 14,12-14; 16,9 etc.

²⁰⁹ Zicala e fără analogie în Biblie și în literatura iudaică, în timp ce se întâlnește în lumea greco-romană (TUCIDIDE, *Guerra del Pelop.* II, 97,4; PLUTARH, *Moralia* 173d; ARISTOTEL, *Etica a Nicomaco* IV, 1,7; SENECA, *De Beneficiis* I, 1,13; *Lettera a Lucilio* 81,17 etc.; vezi J. DUPONT, *Il Testamento Pastorale...*, cit., 403ss). Se poate gândi că Isus a cunoscut și a utilizat această maximă a ambientului elenist (lumea iudaică, mai ales, nu era așa închisă); dar de ce Luca nu o redă în *Evangelhia* sa? A cunoscut-o după ce a scris-o?! E mai probabil că autorul *Faptelor* a găsit exprimarea în tradiția parenetică a Bisericii sale (cf. *1Clem.* 2,1) și a înțeles-o greșit drept cuvânt al lui Isus (Rolloff); sau că el a preluat-o din cultura ambientală, dându-i o amprentă creștină pe modelul fericirilor evanghelice, cu adăugirea lui *makarion* (contrar fericirilor evanghelice, *makarion* e la neutru și fraza conservă comparativul absent normal în fericiri). În *Fap* 26,14, redactorul folosește aceeași metodă: introduce un proverb grec fără corespondent în ebraică/aramaică și face să fie pronunțat „în limba ebraică” a Celui înviat. Fiind vorba de o zicală greacă, comparativul (*mallon ē*) conservă valoarea sa și nu are valoare semitică de antiteză (ca traducere din aramaică/ebraică *min*): e bucurie în a da, nu în a primi (Conzelmann); *mallon ē*: *Fap* 4,19; 5,29; 27,11. Studiu recent despre *agrafon*: R.F. O'TOOLE, în *Bb* 75/3 (1994), 329ss.

²¹⁰ *kai tauta eipōn* e lukan: *Lc* 19,28; 23,46; 24,40; *Fap* 1,9; 7,60; 19,40, ca și expresia *tithēmi ta gonata* („a pune genunchii”): inexistentă în Vechiul Testament, se întâlnește în *Mc* 15,19 și *Lc* 22,41; *Fap* 7,60; 9,40; 20,36; 21,5; provine din latinul *genua ponere*. Paul folosește expresia „a îndoi genunchiul”, care în greaca profană se referă la gestul de a ședea sau a se întinde pentru odihnă (J. Dupont, *Il Testamento Pastorale...*, cit., 428s). A se așeza în genunchi pentru rugăciune e o folosire dragă pietății ebraice (*1Rg* 8,54; *Esd* 9,5; *Dan* 6,11), preluat de creștini.

20,37. Scena mișcătoare continuă cu alte motive caracteristice „discursului de adio”: plânsul și sărutul de afecțiune, care se schimbă în momentul separării (sau al sosirii)²¹¹.

Descrierea probabil se inspiră din scene asemănătoare din Vechiul Testament (*Gen* 33,4; 45,14; 46,29; *Tob* 7,6) și e în strânsă paralelă cu *Lc* 15,20: întâlnirea dintre tatăl și fiul din parabola fiului risipitor²¹².

Luca ține să arate legătura puternică ce unește comunitatea de apostol.

20,38. Durerea pentru plecarea lui Paul²¹³ e cu atât mai mare cu cât e vorba de un adio definitiv (v. 25). Evident, cine scrie aceste rânduri știe despre martiriul apostolului.

Acest final subliniază caracterul de „testament” al discursului din Milet.

Prezbiterii îl însoțesc²¹⁴ (și ceilalți însoțitori de călătorie?) la vas; cu această informație, naratorul se agață din nou de *itinerar*.

²¹¹ *kataphilein* are acest sens (și *Lc* 7,38.45; 15,20; *Mt* 26,49; *Mc* 14,45). A nu se confunda cu „sărutul sfânt” din liturgie (*1 Tes* 5,26 etc.).

²¹² *Fap* 20,37: *epipesontes epi ton trachêlon tou Paulou katephiloun auton*;

Lc 15,20: *epepesen epi ton trachêlon autou kai katephilêsen auton*.

²¹³ Verbul *odynasthai* („a simți durere”) se întâlnește doar în opera lucană: *Lc* 2,48; 16,24.25; *malista*: „mai ales”; *Fap* 25,26; 26,3; *hō(i)* în loc de *hon* (atrakția relativului).

²¹⁴ *propempein*: lit.: „a trimite înainte”; în text: „a însoți, a escorta”. Verbul poate însemna și: a aproviziona pentru călătorie, ca în *Fap* 15,3; *Rom* 15,24; *1 Cor* 16,6.11; *2 Cor* 1,16.

CAPITOLUL 21

5. De la Milet la Ierusalim: *Fap 21,1-14*

¹ După ce am ridicat ancora și ne-am imbarcat, am mers de-a dreptul la Cos, a doua zi la Rodos și de acolo la Pataraf. ² Găsind o corabie care se îndrepta spre Fenicia, ne-am urcat și am ridicat ancora. ³ Zărind apoi Ciprul, l-am lăsat la stânga și am navigat spre Siria. Am coborât la Tir, căci acolo trebuia corabia să-și lase încărcătura. ⁴ Găsin-du-i pe discipoli, am rămas la ei șapte zile. Aceștia, inspirați de Duhul, îi spuneau lui Paul să nu urce la Ierusalim. ⁵ Când s-au împlinit zilele, am ieșit și am plecat, iar ei toți, cu femeile și copiii, ne-au petrecut până în afara cetății. Îngenunchind pe țăr-m, ne-am rugat. ⁶ Apoi ne-am luat rămas-bun unii de la alții, ne-am urcat în corabie, iar ei s-au întors acasă. ⁷ După ce am terminat călătoria pe mare, am plecat de la Tir la Ptolemais. I-am salutat pe frați și am rămas o zi la ei. ⁸ A doua zi, am ieșit și am venit la Cezareea. Am intrat în casa lui Filip evanghelistul, care era unul dintre cei șapte, și am rămas la el. ⁹ El avea patru fiice fecioare care profețeau. ¹⁰ După ce am stat acolo mai multe zile, a coborât din Iudeea un profet cu numele de Agabos. ¹¹ Intrând la noi și luând cingătoarea lui Paul, s-a legat la picioare și la mâini și a zis: „Așa spune Du-hul Sfânt: așa îl vor lega iudeii la Ierusalim pe bărbatul căruia îi aparține cingătoarea aceasta și îl vor da pe mâinile păgânilor”. ¹² Când am auzit acestea noi și cei care erau acolo, l-am rugat să nu urce la Ierusalim. ¹³ Atunci Paul a răspuns: „Ce faceți? De ce plângeți de-mi sfâșiați inima? Eu sunt gata nu numai să fiu legat, ci chiar să mor la Ierusalim pentru numele Domnului Isus”. ¹⁴ Nereușind să-l convingem, ne-am liniștit, zicând: „Să se îplinească voința Domnului!”.

După discursul din Milet, naratorul se întoarce la „noi” și urmează *itinerarul* la dispoziție, întrerupându-l în două ocazii pentru a introduce în el scene cu caracter profetic (vv. 4b-6 și 10-14), care dau dimensiunea teologică a jurnalului de călătorie.

Elaborarea întregului e îngrijită: două secțiuni paralele (vv. 1-6 și 7-14), fiecare începând cu un sumar-dare de seamă a etapelor călătoriei cărora le urmează oprirea într-un oraș (Tir, Cezareea), și o scenă de adio cu care se conchide (vv. 5-6 și 10-14)¹.

De notat și *crescendo*-ul narativo-dramatic care culminează cu intervenția profetului Agabos: presentimentul destinului dureros care îl așteaptă pe Paul devine tot mai puternic și precis pe măsură ce apostolul se apropie de Ierusalim și conformitatea cu destinul lui Isus e tot mai strânsă².

¹ Vezi ZMIJEWSKI, 753s.

² Paralelismul între Paul și Isus a fost dezvoltat în special de C.H. TALBERT, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*, SBL, Mongr. series 20, Missoula 1974; și de W. RADL, *Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk. Untersuchungen zu Parallelmotiven im Luka-sevangelium und in der Apostelgeschichte*, Bern 1975.

Foarte probabil, în *Fap* 20,36 – 21,16, Luca urmează obiceiurile literare grecești, ale căror constante sunt cele ale unui erou care, avertizat de un semn divin despre propriul sfârșit, înaintează decis spre un astfel de sfârșit, în timp ce amicii și/sau cei familiari încearcă să-l salveze (din afecțiune sau pentru că au nevoie de un *leader*): de aici, tensiunea între cele două voințe și prevalarea apoi a voinței superioare, care e cea urmată de erou. În această *linie* reintră și scenele de adio și semnele profetice³.

Itinerarul parcurs e detaliat: de la Milet, călătorii iau un vas de coastă (corabie); stațiile de înnoptare sunt notate: insulele Cos, Rodos, până la Patara în Licia, pe coasta sud-occidentală a Asiei Mici. De la Patara se îmbarcă pe un alt vas care îi duce direct la Tir⁴. Apoi, tot pe mare, Ptolemaida și Cezareea⁵, înainte de a urca la Ierusalim. Descrierea e exactă⁶, ca și condițiile de navigare ale epocii: înnoptarea pe uscat, soarta pasagerilor legată de cea a traficului mercantil. Luca, în sfârșit, urmează un izvor: un *itinerar* (vv. 1-4a.7-9.15-16), cu mici adăugiri redacționale⁷.

În acest izvor, Luca introduce scena vv. 4b-6, probabil redacțională⁸: ea răspunde bine intenției teologice a relatării.

³ Așa, studiul foarte frumos al lui F. Bovon, *Le Saint Esprit, l'Eglise et les relations humaines selon Actes 20,36 – 21,14*, în *Les Actes des Apôtres*, ed. J. KREMER, cit., 339ss. Din literatura greacă, exegetul redă ca mărturie exemplul lui Hector în *Iliada* (cartea VI și XXII), Socrate (în *Criton* Platon), Antigona în opera omonimă a lui Sofocle (vv. 450ss; 920s; 1095; 1347-53), a lui Apoloniu (în *Vita* scrisă de Filostrat). În literatura creștină, *pattern*-ul se află în relatările de martiriu (*Passio Polycarpi*, *Passio Felicitatis et Perpetuae* etc.) și mai ales în diferite *Fapte* apocrife.

⁴ După Ioan Crisostomul (*In Acta Apost.* XIV 2; PG 60, 317), pentru a acoperi distanța de la Patara la Tir sunt necesare cinci zile de navigare (J. Taylor II, 99); și mai puțin, dacă vântul e favorabil.

⁵ Mereu etape zilnice. 150 km de la Ptolemaida la Cezareea puteau fi dificil de parcurs pe jos într-o zi.

⁶ Vezi, pentru descrierea traversărilor analoge: LUCANO, *Pharsal.* VIII, 243 ss; TITUS LIVIUS, *Hist.* XXXVII, 16; Xenofonte, *Efesini*, 1,10,4.

⁷ În v. 8 (Filip, unul din Cei Șapte) trimiterea e la *Fap* 6,1-6 și 8,5-40.

⁸ În favoarea unei construcții lucane:

– v. 4b e stilistic, distinct de context și conținutul său e comprehensibil doar cititorului *Faptelor* (presupune afirmațiile din *Fap* 19,21 și 20,22-23 și prepară scena lui Agabos);

– vv. 5-6, scena de adio, sunt construite pe modelul din *Fap* 20,36-38; și scena de însoțire (la navă) e un *cliché* lucan: *Fap* 9,30; 15,3; 17,10.14-15; 20,38.

Roloff și R. Pesch atribuie în schimb versetele tradiției. Argumente:

– Luca nu creează contradicții (între *Fap* 20,22 și 21,4b: Duhul Sfânt îl împinge de la început pe Paul spre Ierusalim, apoi vrea să împiedice ca apostolul să meargă în orașul sfânt!);

– Luca poate scrie *Fap* 20,23 pentru că are informații despre acest pericol de la tradiție.

Sunt argumente slabe: de la tradiții, Luca știa soarta lui Paul la Ierusalim și redactorul putea foarte bine să realizeze ca pe o contradicție tensiunea dintre *Fap* 20,22 și 21,4b. Diferite soluții propuse: De la Duhul Sfânt, discipolii din Tir puteau să fi primit cunoașterea suferințelor care îl așteptau pe Paul la Ierusalim și dorința de a-l împiedica ar explica reacția lor umană (așa, Conzelmann, Schneider, Schmithals, Zmijewski, 759); reacție asemănătoare în *Fap* 19,30s și, mai ales, *Lc* 22,42: tensiunea prezentă în rugăciunea lui Isus în grădina Ghetsemani, la care trimite v. 14: „să se facă voința Domnului” (vezi Ch. L'ÉPLATTENIER, 177). Aparenta contradicție poate conține și o învățătură pe care Kliesch (p. 220) o rezumă: „Nimeni nu poate dori pătimirea, dar acolo unde ea se prezintă ca inevitabilă, trebuie urmată pătimirea lui Isus...”. Tentativa de descurajare făcută de credincioșii din Tir pune în lumină, prin contrast, decizia de nestrămutat a lui Paul de a-l urma pe Isus și deci totala adevătură la propria vocație (*Fap* 9,16). Explicația mai convingătoare mi se pare

Ospitalitatea oferită de Filip și menționarea celor patru fiice profetese ale sale (vv. 8-9) făceau parte probabil din *itinerar*⁹. Mai problematică e însă scena lui Agabos (vv. 10-14). Redactorul a adunat din tradiție (orală?) cel puțin nucleul – gestul simbolic (v. 11)¹⁰ – și l-a dezvoltat în termeni din perspectiva sa: conformitatea destinului și a obedienței voințe a lui Paul cu cea a lui Isus.

În această unitate literară, Luca a descris drumul lui Paul spre Ierusalim ca o cale tot mai asemănătoare cu cea a lui Isus: ca și pentru acesta din urmă, de trei ori este vestit pentru apostol destinul dureros care îl așteaptă în orașul sfânt (*Fap* 20,23; 21,4b și 21,10-14). Ultima prezicere atinge punctul culminant: Paul va fi legat de mâini și de picioare de iudeii din Ierusalim și dat pe mâinile păgânilor (v. 11). Pentru a sublinia paralelismul cu soarta lui Isus, redactorul merge pe urma profeției, mai ales pe prezicerile lui Isus însuși (*Lc* 9,22; 18,31s; 24,7), în loc să facă referire la faptele relatate în continuare, unde Paul, pe punctul de a fi linsat de iudei, este adăpostit de păgâni (romani)¹¹.

Și în toate acestea reiese decizia fermă a apostolului de a merge la Ierusalim, decizie care, pentru că nu e motivată (Luca nu vorbește despre colectă), se aseamănă cu atât mai mult cu cea a lui Isus într-un totu ascultător al *dei* divine (*Lc* 9,51; 13,33).

cea a lui E. Bovon (*art. cit.*, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. KREMER, 339ss. El se inspiră din studiul lui Watzlawick, J.H. Beavin și D.D. Jackson, *Pragmatics of Human Communication. A Study of International Patterns, Pathologies and Paradoxes*, New York 1967). În relațiile dintre persoane și grupuri pe care Luca le pune în scenă în *Fap* 20,36 – 21,14, el urmează schema: Paul e decis să plece – creștinii încearcă să-l împiedice – Paul e nemișcat – în sfârșit, creștinii acceptă și împărtășesc decizia apostolului (cf. *Fap* 21,14). În această tensiune, fiecare dintre părți poate face apel la Duhul Sfânt, pentru că are motive suficiente pentru a gândi să exprime voința divină (pentru Paul, o cunoaștere profetică a destinului său; pentru creștini, afecțiunea și necesitatea de a salva conducătorul lor). Deci Duhul Sfânt nu se manifestă într-un mod univoc și nu există contradicție. Conștiința de a poseda Duhul Sfânt nu elimină dialogul, căutarea, confruntarea; ambele situații pot apărea ca voință a lui Dumnezeu și doar cu timpul se va putea ști care este cea care contează. Concret, doar în *Fap* 21,14 voința divină e complet clară și deci primită și de creștinii care mai înainte se opuneau destinului de suferință a apostolului. Teza lui Bovon a fost în parte criticată de Weiser II, 590, pentru că Bovon nu ține cont destul de paralelismul voit de Luca cu drumul lui Isus spre pătimire; mai mult, în vv. 4b-6 semnificația principală stă în conformitatea lui Paul cu voința divină pe modelul lui Isus.

⁹ Menționarea ficelilor nu e o particularitate tendențioasă și nu e motivată în relatare (ele nu profetesc). Îi oferă însă lui Luca oportunitatea de a introduce intervenția profetică a lui Agabos.

¹⁰ Pentru o construcție cu totul redacțională: Schmithals, Schille. În favoarea existenței unei tradiții: menționarea lui Agabos ca și cum ar fi fost un necunoscut pentru cititor (în ciuda *Fap* 11,27s). Este vorba de o tradiție independentă sau făcea deja parte din *itinerar*? Roloff și R. Pesch aleg ultima posibilitate (tradiția e independentă în raport cu *Fap* 11,27s, nu în raport cu contextul din *Fap* 21,7-14: R. Pesch, 212, nota 2). De preferat prima ipoteză: Luca a introdus o tradiție independentă: o sugerează legătura vagă (și lukană) din v. 10a și tensiunea care s-a creat cu faptul că erau deja profetese prezente (ZIMJEWSKI, 755). Pentru Lüdemann (p. 242), tradiția ar putea găsi așezarea sa originală în *Fap* 11,27s (unde Agabos apare și în legătură cu o călătorie a lui Paul la Ierusalim).

¹¹ Observația lui Haenchen care adaugă pe bună dreptate: Luca vrea să-i dea cititorului cheia de înțelegere a procesului lui Paul: totul s-a desfășurat ca în pătimirea lui Isus (p. 536).

21,1. Redactorul reia acum la persoana întâi plural tema dureroasă a separării lui Paul de prezbiterii din Efes¹², legând în acest fel scena precedentă cu *itinerarul*. Prima parte a călătoriei până la Patara a durat trei zile¹³. Înnoptarea a avut loc pe insula Cos, faimoasă pentru școala de medicină fondată de Hipocrate în secolul al V-lea î.C.; apoi la Rodos, orașul insulei omonime, și în sfârșit, la Patara, orașul principal al Licie¹⁴.

Codexul lui Beza adaugă Myra, la 80 km la est de Patara, important port de tranzit pentru navele pe ruta dintre Grecia și Egipt (Fap 27,5): *D* știa despre aceasta¹⁵.

21,2. Pentru Luca, grupul schimbă vasul la Patara. Probabil, îmbarcăriunea pe care navigau mergea doar până în acest oraș (sau Myra) sau nu era adaptată pentru o traversare lungă; sau Paul și însoțitorii găseau la Patara ocazia unei ambarcațiuni care se îndrepta direct spre Fenicia¹⁶. Cu vântul favorabil se putea ajunge la Tir în 4 zile (circa 620 km), navigând și noaptea¹⁷.

21,3. Nava merge pe direcția mai scurtă: trece deci la sud de Cipru¹⁸, fără să se oprească acolo, și ajunge la Tir, port autonom al Fenicie (autonomia confirmată de Pompei în 64 î.C.), regiune a provinciei Siriei.

Acolo¹⁹, nava trebuia să descarce marfa²⁰: era punctul *terminus* al călătoriei (Haenchen) sau era prevăzută continuarea spre sud?

21,4. Oprire forțată de o săptămână²¹ înainte de a putea lua aceeași navă (după descărcarea mărfii) sau înainte de a găsi o altă navă spre Ptolemaida și Cezareea. Dacă Paul se grăbește (Fap 20,16), de ce nu merge pe jos? Probabil pentru că e prea periculos: apostolul și însoțitorii săi, de fapt, duc cu ei banii colectei (Roloff).

¹² *apospān*: „a rupe, a târî”; și Mt 26,51; Lc 22,41 și Fap 20,30 în Noul Testament (în Fap 20,30 are sens negativ).

¹³ *anagein*: „a merge în larg, a conduce departe” (de 17 ori în Fapte și de 3 ori în Evanghelia a treia; și Mt 4,1; Rom 10,7 și Evr 13,20 în Noul Testament); *egeneto* + inf. e formulare greacă, nu semitică (ZERWICK, n. 389; BLASS, n. 408).

¹⁴ *euthydromein*, ca în Fap 16,11, „a merge pe calea cea bună”, echivalează cu „a avea vânt la pupă”; *hexēs* („în ordine, succesiv”); *tē(i) hexēs*, subînțeles *hēmera(i)* = „ziua următoare”; adverbul *hexēs* se întâlnește doar în Luca: Lc 7,11; 9,37; Fap 21,1; 25,17; 27,18.

¹⁵ Lecția e considerată originală de Stählin, Marshall, Delebecque, J. Taylor, dar e atestată prea puțin: *D*, P41 (probabil), versiune sahidică, *gig.*, unele mss. ale Vulgatei. Autorul său cunoștea *Acti Pauli et Theclae*, 40, unde se vorbește de șederea apostolului la Myra. Oricum, 80 km într-o zi sunt mulți și pentru o ambarcațiune de coastă.

¹⁶ Vezi LAKE, în *Beg.* IV, 265.

¹⁷ Cf. Xenofon din Efes, *Ef.* 1,14,6.

diaperan („a trece, a traversa”), la part. prez., în loc de viit. (ZERWICK, n. 283)

¹⁸ *anaphainein*: „a vedea uscatul”, termen nautic apropiat; și expresia *apophorizesthai* (*hapax* în Noul Testament) *ton gomōn* („a descărca marfa”) face parte din limbajul marinarilor, ca și eufemismul *eu-ōnymos*: „de bun nume (augur)” pentru „la stânga” (*aristeros*).

¹⁹ *ekeise* pentru *ekei* („acolo unde”): limba *Koiné*; și în Fap 22,5 în Noul Testament.

²⁰ *ên apophortizomenon*: aparentă construcție perifrastică, de înțeles ca un impf., după Blass (n. 339/2b): nava avea obiceiul de a descărca (*emellen apophortizesthai*); *apophortizomenon* = part. prez., *loco viit.*

²¹ După Légasse (*Paul apôtre*, cit., 193), indicația de șapte zile ar fi o schemă, deci fără valoare cronologică: Fap 20,6; 28,14. Probabil, exegetul resimte prea mult influența de la *Redaktionsgeschichte*.

Grupul profită de aceasta pentru a-i vizita²² pe creștinii din Tir; Luca nu a vorbit despre fondarea acestor comunități²³.

Decizia lui Paul de a merge la Ierusalim – după părerea sa, aceasta e voința lui Dumnezeu – nu întâlnește consensul comunității din Tir²⁴, care face și ea apel la Duhul Sfânt. Tensiunea trebuie citită în perspectiva unui proces de creștere a discernământului tot mai clar al voinței divine, discernământ atins în *Fap* 21,14 și căruia i se va supune comunitatea creștină. Încercarea de descurajare a creștinilor din Tir vrea să sublinieze conformitatea decisă a lui Paul la planul său, ca Isus față de al lui.

21,5-6. După o săptămână de ședere la Tir, sosește ziua plecării, descrisă din nou sub forma unei „scene de adio”, cu tema însoțirii întregii comunități – soții și copiii inclusiv²⁵ – până la port (*Fap* 17,14s; 20,38b). Este pusă în lumină, în acest fel, legătura comunității cu apostolul, dar este subliniată și impresia unei plecări definitive.

Luca reia și tema rugăciunii (*Fap* 20,36)²⁶, însă trebuie să fi fost dificile înge-nuncherea tuturor deodată și rugăciunea în traficul haotic al portului Tir!²⁷

În ansamblul lor, cele două versete sunt redacționale²⁸.

21,7. Călătoria continuă probabil pe mare²⁹ și într-o zi au fost străbătuți cei 50 km care separă Tirul de Ptolemaia, port al coastei meridionale a Feniciei. Pe

²² *aneuriskein* („a descoperi”), aici cu sensul de „a găsi persoane căutate”, ca în *Lc* 2,16; verbul nu există în altă parte în Noul Testament.

²³ Face aluzie în *Fap* 11,19 (*Fap* 15,3) la o misiune în Fenicia. În *Evangelhie* vorbește despre oameni veniți din Tir și Sidon pentru a-l asculta pe Isus (*Lc* 6,17; vezi și *Mc* 7,24.31). Lăgasse vede în menționarea comunităților din Tir, Ptolemaia și Cezareea ecoul situației cunoscute de Luca pe timpul său (*op. cit.*, 197).

²⁴ *epibainein*: „a merge”, probabil de tradus prin: „a se îmbarca”, ca în *Fap* 21,2 și 27,2 (G. SCHNEIDER, *in loco*).

²⁵ Marshall vede în aluzia la soții și fiii menționați fără motiv indiciul unei veridicități istorice. Prefer să mă gândesc la o adăugire redacțională: naratorului îi plac, în descrierile sale, intervenția maselor și mișcările de mulțimi (*Fap* 16,19-22 etc.) și să prezinte Biserica locală în totalitatea ei.

²⁶ Aceeași expresie latină ca în *Fap* 20,36: *tithenai ta gonata*; naratorul preia și formularea *egeneto* + ac. inf. abia folosită în v. 1.

²⁷ Tirul avea două porturi: portul sidonic (la nord) și portul egiptean (la sud) (G. Schneider II, 303, nota 17). Pentru a explica dificultatea, F.F. Bruce amintește digul construit de Alexandru în 332 î.C., continuu mărit de acumularea nisipului până la crearea a două mici plaje (p. 398, nota 5). Dar îmbarcarea nu a avut loc acolo!

²⁸ Și prin stil și vocabular: *egeneto* + ac. inf., expresia „terminate zilele”, *heōs* + prep. (*Lc* 24,50; *Fap* 17,14; 21,5; 26,11 în Noul Testament) fac parte din stilul lucan. Vocabularului său îi aparțin verbele *exerchesthai* („a ieși”), *poreuesthai* („a merge”), *propempein* („a trimite înainte, a însoți”), *proseuchesthai* („a se ruga”), *anabainein* („a urca”), *hypostrephein* („a se întoarce”). *Hapax* în Luca: *exartizein* („a termina, a completa”; și în *2Tim* 3,17 în Noul Testament); folosirea sa aici e singulară; *hapax* în Noul Testament: *apaspazesthai* („a saluta”); *ta idia* („casa proprie, propriile afaceri”) și doar *Lc* 18,28 între sinoptici: expresia e, mai ales, ioanee: *In* 16,32; 19,27.

²⁹ Verbul *dianyein* (*hapax* în Noul Testament) semnifică normal: „a termina”: dacă aceasta e traducerea, trebuie dedus că, plecând din Tir, călătorii continuă pe uscat. Dar verbul poate semnifica „a continua” (sens atestat de Xenofonte din Efes, *Ef* 1,11,2,5; 1,14,6). Dacă Luca numește etapele zilnice, e mai probabil ca Paul să fi călătorit pe mare (și deci convine traducerea cu „a continua”);

katantan („a acosta, a atinge”): de 9 ori în *Fapte*; și *1Cor* 10,11; 14,36; *Fil* 3,11 și *Ef* 4,13 în Noul Testament.

timpul lui Luca, orașul era colonie romană și purta numele de Ptolemaia în onoarea lui Ptolemeu al II-ela Filadelful (secolul al III-lea î.C.); numele biblic (*Jud* 1,31) și modern e Acco; pe timpul cruciadelor localitatea era numită Sfântul Ioan de Acra.

Luca autorul cunoaște existența unei comunități creștine în oraș, dar nu redă în *Fapte* întemeierea sa.

21,8-9. După o zi de oprire la Ptolemaia, grupul continuă spre Cezareea, probabil pe mare³⁰. Cezareea e orașul centurionului Corneliu (*Fap* 10), dar și orașul unde s-a stabilit Filip după o activitate misionară de-a lungul coastei mediteraneene (*Fap* 8,40). Luca îi amintește cititorului că e vorba de unul din Cei Șapte (*Fap* 6,5) și îl numește „evangelhist”. În ce sens? Poate fi sinonim cu „evangelizator”, dată fiind activitatea sa misionară de mai înainte; sau Luca vrea să-l distingă de apostolul omonim, unul din Cei Doisprezece³¹; adică titlul poate indica o funcție de responsabilitate în ambientul comunitar, ca în *2Tim* 4,5³². Filip pare, de fapt, a fi un punct de referire într-o comunitate cu caracter puternic carismatic³³.

De la tradiție, redactorul știe că Filip avea patru fice: erau fecioare, adică la vârsta căsătoriei³⁴, și aveau darul profeției³⁵. Surprinde însă că, în ciuda acestei carisme, cele patru fice nu profetizează nimic despre destinul lui Paul³⁶. Menționarea lor servește autorului la a introduce intervenția lui Agabos.

21,10. Călătorii rămân „câteva zile” la Cezareea³⁷. Indicația cronologică e vagă: timpul necesar pentru a face ca să ajungă Agabos. Luca pare să fi uitat motivul grabei (*Fap* 20,16).

Intră în scenă un personaj pe care cititorul îl cunoaște deja (*Fap* 11,27s), dar prezentat acum ca și cum ar fi fost numit pentru prima oară, ceea ce, în general, este

³⁰ Normal, verbul *exerchesthai* e folosit pentru o călătorie pe uscat; nu exclude însă navigarea (*Fap* 16,10), de preferat, dat fiind că cei 55 km de la Ptolemaia la Cezareea nu puteau fi parcurși într-o zi pe uscat; și Luca se gândește la o zi de călătorie: indicația de timp – *tē(i) de epaurion* – se referă, de fapt, nu doar la part. *exelthontes*, ci și la verbul principal *ēlthomen* (așa, R. Pesch). Expresia *tē(i) de epaurion* (*hēmera(i)*) e frecventă în *Fapte*: *Fap* 10,9.23.24; 14,20; 20,7; 21,8; 22,30; 23,32; 25,6.23.

³¹ Confuzie prezentă în Eusebiu (*Hist. eccl.* III, 31,2.3); el informează și că Filip (cu două dintre ficele sale) s-a transferat apoi la Hierapolis în Asia Mică, unde a murit.

³² Așa, Roloff, R. Pesch, Zmijewski. Titlul de evangelhist (distinct, desigur, de autorii evangheliilor) se întâlnește și doar în *Ef* 4,11 și *2Tim* 4,5.

³³ „S-ar spune că locuința lui Filip ar fi constituit un loc de adunare pentru cei care aveau daruri carismatice” (Kürzinger, 153).

³⁴ Așa, FITZMYR în EWNT III, coli. 93s (*Mt* 25,1.7.11). Luca vrea să indice prin *parthenoi* și virginitatea ca stare de consacrare lui Dumnezeu (*1Cor* 7,31)? Informația lui Eusebiu (*Hist. eccl.* III, 31,3) ar putea sugera-o (vorbește despre două dintre ficele îmbătrânite în virginitate).

³⁵ Folosirea verbului la absolut indică normal, în Luca, darul de a profeti: *Lc* 1,67; *Fap* 2,17.18; 19,6; (G. Schneider). Profeții au și funcția de a exorta; adesea Luca se gândește la fenomene extraordinare de exultanță de tipul celor din Vechiul Testament (*Num* 11,25-29; *1Sam* 10,5-6.10-13; 19,20-24 etc.) (vezi GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 376s.420). *Fap* 21,9 e unica informație în Noul Testament despre această carismă posedată de femei; *1Cor* 11,5 o consideră normală.

³⁶ Marshall observă pe bună dreptate că verbul folosit la part. dă o descriere a unei caracteristici a lor, și nu o informație despre o acțiunea specifică a lor (cu privire la Paul) (p. 483, nota 3).

³⁷ Naratorul reia verbul *epimenein* („a rămâne încă, a întârzia”) utilizat în v. 4. Unele mss. adaugă *hēmôn* („noi”).

considerat indiciu al unui izvor introdus în acest moment de Luca. Episodul e așezat cronologic la locul său? Corespunde datului istoric? Desigur, redactorul l-a adaptat la *passio Pauli*. Agabos³⁸ vine din Iudeea, adică din Ierusalim: un profet itinerant? Comunitatea din Cezareea pare să depindă direct de Biserica-mamă (*Fap* 11,1s).

21,11. Gestul simbolic e descris fără preambul. Profetul reprezintă în manieră expresivă un fapt care se va petrece în viitor, declarând în acest fel certitudinea realizării sale³⁹. Legându-și picioarele și mâinile cu centura lui Paul⁴⁰, el anticipează simbolic încarcerarea apostolului la Ierusalim.

Cuvântul profetic explică apoi gestul. Luca dă amprenta creștină formulei tradiționale a profeților: „Așa spune Duhul Sfânt”⁴¹. Aceeași interpretare a gestului răspunde mai ales la prevestirile pătimirii lui Isus (*Lc* 9,44; 18,32) decât realității; o regăsim în *Fap* 28,17. Paul nu a fost arestat de iudei și nu a fost dat de aceștia păgânilor. Oricum, în viziunea lucană care responsabiliza iudeii, aceștia sunt cauza încarcerării lui Paul de către romani (Roloff)⁴².

21,12. Reacția celor prezenți⁴³ la profeția lui Agabos e normală și pune în lumină afecțiunea și lipirea comunității de apostol: această reacție nu trebuie să fie pusă în paralel cu incomprehensiunea discipolilor în fața prevestirilor lui Isus (*Lc* 9,45; 18,34)⁴⁴.

21,13. Un fel de „scenă de adio” exprimată de buzele lui Paul: tema plânsului (*Fap* 20,37), a tristeții pentru plecare⁴⁵, motive care servesc, în acest caz, la a pune în lumină afecțiunea reciprocă dintre apostol și comunitate.

Decizia lui Paul, totodată, rămâne fermă, precum cea a lui Isus. El e gata⁴⁶ nu doar de a îndura închisoarea, cum a profetizat Agabos, ci și să moară la Ierusalim „pentru numele Domnului Isus”⁴⁷. Știm că Paul nu va muri în orașul sfânt:

³⁸ Numele propriu se întâlnește în listă: *Esd* 2,45.46; *Neh* 7,48.

³⁹ Gesturi simbolice ale profeților în Vechiul Testament: *1Rg* 11,29ss; 22,11; *Is* 8,1-4; 20,1ss; *Ier* 13,1ss; 19,1ss; 27,2ss; *Ez* 4-5 etc. Pentru centura folosită în acțiunea simbolică, F. Bovon semnalează *Test. Iob.* 46-50; după exeget, la nivel tradițional, simbolismul din *Fap* 21,11 putea fi dublu: semn al suferinței și al vieții eterne (în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. KREMER, cit., 343, nota 13).

⁴⁰ Centura în discuție era o lungă fașă de stofă înfășurată în jurul corpului; acolo se puteau ascunde și obiecte prețioase (*Mt* 10,9) (BILL I, 564s). Nu e cazul să se întrebe cum a reușit Agabos să se lege singur la picioare și la mâini.

⁴¹ În LXX: „Așa spune Domnul”: *Am* 3,11; 5,16; *Is* 3,16; *Ier* 2,31 etc. Formula lucană e unică, dar reflectă bine concepția sa creștină: Duhul Sfânt, inspiratorul cuvântului profetic.

⁴² Posibilă aluzie la Slujitorul suferind din *Is* 53 (Ghidelli).

⁴³ La „noi”, însoțitori de călătorie se unesc „cei ai locului”, adică comunitatea creștină din Cezareea; *hoi entopioi* e un *hapax* în Noul Testament. „A urca la Ierusalim” amintește de *Fap* 21,4b și *Lc* 18,31.

⁴⁴ Contra Weiser II, 592. Un destin de suferință nu mai e incomprehensibil din partea creștinilor, în epoca post-pascală (*Fap* 14,22).

⁴⁵ Și nu neapărat tristețe pentru martiriu (vezi F. BOVON, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. KREMER, cit., 347, nota 30). Verbul *synthryptein* („a rupe”) e rar (*hapax* în Noul Testament); se află într-un context asemănător în *Atti di Andrea* (*Narratio* 18), semnalat de F. Bovon (*ibid.*); motivul rupei inimii e grec (nu biblic).

⁴⁶ *hetoimôs echô*: „sunt gata”: *2Cor* 12,14; *1Pt* 4,5.

⁴⁷ *hyper tou onomatos*: ca în *Fap* 5,41; 9,16; *hyper* indică motivul care mișcă apostolul (G. SCHNEIDER II, 187, nota 117).

afirmația face aluzie, probabil, la tema Ierusalimului care ucide profeții (*Lc* 11,49ss; 13,33s) (L.T. Johnson) și, oricum, exprimă „da”-ul apostolului în fața martiriu-lui pe care îl va îndura de fapt (Roloff).

Paul răspunde astfel la propria chemare (*Fap* 9,16) cu o decizie total liberă și în același timp pe deplin supusă la *dei* al voinței divine.

21,14. Apostolul nu se lasă influențat⁴⁸; comunitatea se liniștește⁴⁹ și acceptă și ea ceea ce se va revela ca voința definitivă a lui Dumnezeu⁵⁰. Exclamarea amintește de rugăciunea lui Isus în Grădina Ghetsemani (*Lc* 22,42): nu exprimă resemnarea, ci adevărată pozitivă la voința divină (Conzelmann). Paul e adevăratul discipol al lui Isus.

B. ÎNCARCERAREA LA IERUSALIM (*Fap* 21,15–23,11)

1. Sosirea la Ierusalim și întâlnirea cu Iacob: *Fap* 21,15-26

¹⁵ Iar după aceste zile, ne-am pregătit și am urcat la Ierusalim. ¹⁶ Au venit cu noi și unii dintre discipolii de la Cezareea, care ne-au dus să locuim ca oaspeți la un oarecare Mnason din Cipru, un discipol vechi. ¹⁷ Când am ajuns la Ierusalim, frații ne-au primit cu bucurie. ¹⁸ În ziua următoare, Paul a intrat împreună cu noi la Iacob și toți prezbiterii erau de față. ¹⁹ După ce i-a salutat, le-a explicat cu de-amănuntul tot ce a făcut Dumnezeu printre păgâni prin slujirea lui. ²⁰ După ce l-au ascultat, îl glorificau pe Dumnezeu, spunând: „Vezi, frate, câte mii de iudei au crezut și sunt zeloși față de Lege! ²¹ Dar ei au aflat despre tine că-i înveți pe toți iudeii care trăiesc între păgâni să se lepede de Moise, spunându-le să nu circumcidă copiii și să nu mai umble după obiceiuri. ²² Deci ce este [de făcut]? Desigur, vor auzi că ai venit. ²³ Așadar, fă ceea ce-ți spunem! Sunt aici patru bărbați care au făcut un jurământ. ²⁴ Ia-i cu tine și împlinește cu ei purificarea și plătește pentru ei ca să-și radă capul! Astfel, toți vor ști că nu este adevărat ceea ce au auzit despre tine, ci urmezi și tu întocmai și păstrezi Legea. ²⁵ Referitor la păgânii care au crezut, noi le-am trimis o scrisoare, judecând pentru ei să se ferească de carnea jertfită idolilor, de sânge, de carne sufocată și de desfrânare”. ²⁶ Atunci Paul i-a luat cu sine pe bărbații aceia și în ziua următoare a făcut purificarea împreună cu ei. Apoi a intrat în templu ca să anunțe împlinirea zilelor purificării și când se va aduce jertfa pentru fiecare dintre ei.

Mersul la Ierusalim în etape, primirea din partea Bisericii, întâlnirea cu responsabili, informarea despre activitatea misionară la păgâni, ostilitatea iudeo-creștinilor în interiorul comunității, soluția de compromis sugerată de Iacob:

⁴⁸ Ca tema ruperii inimii, și cea a încurajării face parte din *pattern*-ul literar grec (F. BOVON, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. KREMER, cit., 349.351, nota 39).

⁴⁹ *hēsychazein* („a face liniște, a sta calm”): *Lc* 14,4; 23,56; *Fap* 11,18 (și *1Tes* 4,11 în Noul Testament).

⁵⁰ Pentru expresie, vezi *Passio Polycarpi* 7,1.

redactorul a reluat schema narativă a Conciliului din Ierusalim (*Fap* 15,3-5.12. 13b-21; 21,15-25). Trimiteri explicite la acest Conciliu în vv. 19.25 creează și o mare incluziune între venirea lui Paul pentru Conciliul însuși și ultima sa sosire: întreaga activitate misionară a lui Paul e pusă sub semnul unității apostolului cu Biserica-mamă, a unității deci dintre Biserica păgâno-creștină și cea iudeo-creștină. În viziunea lui Luca, Conciliul din Ierusalim constituie adevăratul punct de plecare în misiune spre lumea păgână, misiune împlinită de Paul, legitim reprezentant al Bisericii apostolice, care se va întoarce la Ierusalim doar în călătoria care îl va duce la arestarea sa... ca și pentru Isus⁵¹.

După Luca, primirea e fastuoasă; și totuși, câte schimbări: Petru și apostolii au dispărut din scenă, Biserica din Ierusalim e solid condusă de Iacob și de „bătrâni”. În v. 18 apare pentru ultima oară „noi” din această secțiune. Rămâne Paul în centrul relatării, dar singur și, nu peste mult timp, prizonier.

Nu lipsesc tensiunile, semn că redactorul s-a folosit de tradiții⁵², simbol mai ales de contrast între realitatea istorică și idealul lucan.

Lui Paul i se cere să săvârșească un act de pietate⁵³ care să arate fidelitatea sa față de Lege; descrierea însă nu e clară. Luca confundă două rituri diverse: votul de nazireat emis de patru creștini și ritualul de purificare pe care fiecare iudeu trebuie să-l îndeplinească atunci când se întoarce dintr-un pământ străin. Primul rit durează treizeci de zile și se încheie cu un sacrificiu în templu; cel de-al doilea durează șapte zile (stropirea cu apă de purificare a treia și a patra zi)⁵⁴. Paul a făcut să coincidă ziua a șaptea de purificare a sa cu încheierea votului celor patru creștini; având redobândită puritatea levitică, apostolul poate participa la sacrificiul lor concluziv.

Întrebarea principală privește problema colectei: de ce Luca nu vorbește despre ea, fiind la curent, și în ciuda faptului că această chetă reprezintă scopul călătoriei spre Ierusalim și ar fi fost pentru Luca însuși o ocazie de a pune în lumină o temă dragă lui, cea a ajutorării săracilor? Răspunsul permite de a întrevede situația reală pe care apostolul a trebuit să o înfrunte⁵⁵. Paul însuși, în

⁵¹ În *Fap* 18,22, redactorul va evita să numească explicit Ierusalimul.

⁵² Tensiune între primirea fastuoasă a „fraților” (v. 17) și ulterioara perplexitate (v. 21); între v. 17 și v. 22; decretul lui Iacob este menționat ca și cum nu ar fi fost cunoscut de Paul (v. 25): indicul unei tradiții unde decretul nu era încă legat de relatarea Conciliului (*Fap* 15)? Pentru A. Strobel, Paul știa despre decret doar la sfârșitul celei de-a treia călătorii misionare (*Aposteldekret und antiochenischer Streit*, în *Kontinuität und Einheit*. Fest. für F. Mussner, cit., 94); critica lui F.F. Bruce: v. 25 e o adnotare marginală; și pentru Haenchen, Conzelmann și alții, el e redacțional (*The apostolic Decree of Acts 15*, în *Studien zum Text und Ethic des Neuen Testaments*, cit., 118).

Ca elemente de la tradiție, Weiser (II, 594s) enumeră: Iacob și bătrânii la conducerea Bisericii din Ierusalim; întâlnirea lui Paul cu ei și opoziția întâlnită din cauza vocilor despre învățătura sa; actul de pietate cerut lui Paul. Aceste tradiții, care se pot lega bine între ele, provin de la o unică relatare pre-lucană (ZMIJEWSKI, 764).

⁵³ Vezi IOSIF FLAVIU, *Ant.* 19,294: Agripa I, la începutul domniei sale, a ajutat să fie plătit sacrificiul a numeroși naziri.

⁵⁴ *Num* 19,12. Vezi BILL II, 759s. Soluția propusă e a lui Haenchen.

⁵⁵ Vezi ROLOFF, 312s; S. LÉGASSE, *Paul Apôtre*, cit., 202ss.

Rom 15,30s, dă orientarea: „Vă îndemn, fraților, pentru Domnul nostru Isus Cristos și pentru iubirea Duhului, să luptați cu mine în rugăciunile voastre către Domnul pentru mine, ca să fiu ferit de răzvrățiții din Iudeea și ca ajutorul pe care îl aduc la Ierusalim să fie bine primit de acea comunitate”. Două preocupări îl îngrijorau pe apostol:

– pericolul iudeilor din Palestina: zelul evanghelizatorului Paul, luarea sa de poziție față de Lege erau cunoscute de iudeii din Ierusalim, cu efectul de a suscita contra apostolului o ură sfântă. Ex-fariseul era probabil căzut în anatemă, condamnare care nu comportă doar excluderea din comunitate, ci eliminarea totală ca inamic al lui Dumnezeu.

– Paul se teme și de opoziția iudeo creștinilor din orașul sfânt. Situația Bisericii din Ierusalim nu era dintre cele mai comode într-o epocă în care creștea înfricoșător naționalismul politico-religios care va duce la războiul contra romanilor în 66. Biserica trebuia să dea dovadă de fidelitate față de practicile Legii, cu cât mai mult era suspectă de compromis cu lumea păgână (prin primirea celor necircumciși)⁵⁶.

Din partea sa, deja de câțiva ani, Paul se lovise de opoziția iudaizanților care contestau misiunea sa și *Scrisoarea* provocatoare către *Galateni* – desigur, cunoscută la Ierusalim – nu putea decât să mărească ostilitatea față de el.

Acuzele aduse la cunoștință de responsabili Bisericii din Ierusalim nu privesc, totodată, deciziile Conciliului (necircumcizia păgânilor convertiți) aprobate de Iacob însuși, ci învățătura pe care apostolul ar adresa-o iudeo creștinilor Bisericii sale: renegarea legii lui Moise. Pentru Luca e vorba de o acuză falsă pe care cititorul cărții sale o va recunoaște ușor ca atare (*Fap* 16,3; 18,18). În realitate, dacă e adevărat că Paul nu a instigat niciodată deschis credincioșii contra Legii, totodată, așa cum atestă incidentul din Antiohia (*Gal* 2,11-14), el cerea și iudeilor convertiți depășirea Torei pentru a mărturisi unitatea Bisericii⁵⁷. Se constituise indubitabil la Ierusalim un grup de opoziție puternică față de Paul și acesta din urmă se pregătește să „lupte” din nou pentru a justifica „adevărul evangheliei”: acesta este motivul de fond care îl împinge să-i însoțească pe însărcinații cu colecta (*1Cor* 16,4).

Tocmai în această situație de tensiune, colecta, semn al unității între Biserica păgâno creștină și Biserica iudeo creștină, primește o semnificație enormă: dacă nu ar fi fost primită, Paul ar fi „alergat în zadar” în acei ani de misiune și planul său de a merge în Spania nu ar mai fi avut sens. Un pericol fondat, dacă se ține cont că aripa intransigentă a credincioșilor Legii cu greu ar fi fost dispusă să accepte bani proveniți de la păgâni!

⁵⁶ Bossuyt – Radermakers se gândesc la opresiunile romanilor contra iudeilor; ca reacție, se aștepta de la toți israeliții Imperiului o fidelitate crescută față de Lege: depindea de aceasta destinul „poporului”. A-i învăța pe iudeii din diaspora deficiențele Torei ar fi fost, de aceea, o crimă de înaltă trădare (p. 652).

⁵⁷ Vezi și texte ca *1Cor* 7,19; *Gal* 5,6; 6,15; 2,16-21.

Iacob se vede obligat la un compromis. El îi cere apostolului o demonstrație de fidelitate față de Lege: a plăti sacrificiul pentru patru creștini săraci, operă considerată meritorie de toți; probabil, creștinii iudaizanți s-ar fi arătat mai concilianți și ar fi acceptat colecta. Paul, care știe să se facă „iudeu cu iudeii”, e de acord; el trebuie deci să prelungească șederea sa la Ierusalim. Dar de unde să ia bani, dacă nu din colectă? Aceasta deci nu a fost primită imediat... și nu va fi niciodată, întrucât compromisul lui Iacob se va termina rău (arestarea lui Paul). Colecta a fost un faliment⁵⁸ și tăcerea lui Luca, autorul care știe (*Fap* 24,17)⁵⁹, e dovada cea mai elocventă. Luca nu poate renunța la concepția sa despre o Biserică unită, și nu pentru a evita acest pericol tace cu privire la destinul colectei. Călătoria lui Paul devine deci nu o călătorie de colectă, ci de „pasiune”, pe modelul celei a lui Isus. Redactorul rămâne fidel liniei sale și, pentru aceasta, evidențiază și primirea bucuroasă și neschimbată a lui Paul de către Biserica din Ierusalim (v. 17), aprobarea activității sale misionare (v. 20); el dă și o cifră exagerată a numărului iudeo-creștinilor (v. 20)⁶⁰.

21,15. După câteva zile⁶¹, Paul și cei care îl urmau reiau drumul pentru a parcurge cei 100 km și pentru a urca cei 800 de metri de diferență de nivel care separă Cezareea de Ierusalim.

Redactorul menționează pregătirile⁶²: necesarul pentru călătorie, probabil inclusiv mijlocul de transport (caii).

Nu sunt indicate etapele parcursului.

21,16. Informațiile despre însoțirea din partea creștinilor comunității din Cezareea și despre ospitalitatea la Mnason provin de la tradiție (*itinerar*). Redactorul nu are motive să le creeze⁶³.

⁵⁸ Vezi Lüdemann (p. 245); Légasse (*op. cit.*, 202ss); discuție în J. MURPHY-O'CONNOR, *Paul. A critical Life*, cit., 347ss. Citind printre rânduri, apar întrebări serioase despre comportamentul ulterior al comunității din Ierusalim față de Paul. Cum de Luca nu menționează nicio tentativă a Bisericii de a-l ajuta pe Paul prizonier, ci doar cea a familiei sale naturale (un nepot: *Fap* 23,16ss)? Dacă a fost făcută o tentativă de acest gen, Luca ar fi redat-o ca o confirmare a temei sale dragi despre comuniunea fraternală. Paul a fost cu adevărat abandonat destinului său de către creștinii orașului sau cel puțin de membrii influenți? Luca cunoaște situația, dar preferă să tacă, așa cum a făcut cu colecta? (vezi LÉGASSE, *op. cit.*, 204).

⁵⁹ Probabil, el utiliza chiar și protocolul călătoriei colectei pentru a compune cc. 20–21.

⁶⁰ După o lege a creșterii care se regăsește în *Fap* 1,15 (120 de membri); 2,41 (3 000); 4,4 (5 000).

⁶¹ Formula introductivă e luncană: *meta tas hēmeras tautas*: *Lc* 1,24; cf. *Fap* 9,19; 15,36; 20,6; 24,1.24; 25,1; 28,11.13.17. Luca urmează din nou *itinerarul* (WEISER II, 594). După Conzelmann, ipoteza *itinerarului* nu reușește să explice de ce acum nu sunt semnalate etapele intermediare. Dar era chiar necesar să le indice, de acum aproape de Ierusalim?

⁶² Textul occidental scrie: „după câteva zile, făcute fiind salutările...”.

⁶³ *synêlthon... syn hēmin*: „veniră împreună cu noi”; *agontes* („conducând”), echivalent cu un part. viitor cu sens final: Mnason ca țință a călătoriei. Construcție elegantă: *agontes (hēmas) par'hô(i) xenisthōmen* (conjunctiv cu sens final) *Mnasōni* (antecedentul *Mnasōni* se află în prop. relativă) = *agontes (hēmas) pros Mnasōna bina xenisthōmen par'autô(i)* (ZERWICK, n. 343); *xenizein* (la pasiv: „a primi ospitalitate”): *Fap*: 7; *Evr*: 1; *1Pt*: 2.

Mnason e un nume grec comun, chiar dacă nu se întâlnește în altă parte în Noul Testament. Luca îl prezintă ca pe un discipol de la prima oră⁶⁴, originar, ca Barnaba, din Cipru; deci un iudeo-creștin care făcea parte din grupul eleniștilor Bisericii din Ierusalim. Luca nu informează dacă persecuția menționată în *Fap* 8,1.4 contra eleniștilor îl constrânsese să se îndepărteze provizoriu de orașul sfânt⁶⁵.

Casa lui Mnason se află probabil la Ierusalim sau în imediata apropiere și nu trebuie considerată o etapă în drumul spre acest oraș⁶⁶.

Ospitalitatea lui Mnason trebuie să fie plăcută din două motive:

– foarte probabil, el era favorabil teologiei lui Paul, preocupat de această călătorie la Ierusalim (*Rom* 15,30s);

– probabil, era și gata să găzduiască însărcinării cu colecta, adică pe creștinii necircumciși.

21,17. Indicația „ajunși la Ierusalim” e corectă, dacă, așa cum consideră textul occidental, Mnason locuiește într-o localitate unde călătorii au făcut o oprire. Dacă însă Mnason, cum pare din textul primar, locuiește la Ierusalim, indicația are un efect întârziat. Întregul verset trebuie să fie considerat redacțional⁶⁷, cu atât mai mult cu cât se află în contrast cu v. 22, unde se presupune că iudeo-creștinii nu au observat încă prezența lui Paul în oraș⁶⁸. Luca ține să arate că, în raporturile lui Paul cu Biserica-mamă, unitatea a rămas neschimbată (*Fap* 15,4); dimpotrivă, el o emphasizează cu adverbul „cu bucurie”.

21,18-19. Luca se servește de o informație⁶⁹ pentru a descrie încă imaginea sintoniei și a unității care caracterizează raporturile dintre Paul și Ierusalim. Ziua următoare, salutul cordial schimbat cu întreaga comunitate, Paul cu însoțitorii numiți pentru ultima oară, toate îi informează pe responsabili despre activitatea

⁶⁴ *archaios mathētēs*: lit: „vechi discipol”. Nu e vorba de vârsta sa, ci de vechimea de creștin. Pentru Schille, Luca ar vrea să sublinieze încrederea mărturiei lui Mnason față de tradiția cu privire la încarcerarea lui Paul la Ierusalim (exemple asemănătoare în EUSEBIU, *Hist. eccl.* 4,3; IRINEU, *Epist. ad Fior.* 5,20; *Adv. haer.* 5,33,3s; 3,39,1).

⁶⁵ Vezi și *Fap* 11,20.

⁶⁶ Ipoteza unor etape e urmată de Suhl (*op. cit.*, 288s), Roloff. În susținerea lor e mărturia din *D* care scrie: „... sosiți într-un anume sat, l-au luat pe Mnason...”; este invocată și răspândirea eleniștilor în urma persecuției (cf. *Fap* 8,1). Sunt argumente slabe: mărturia lui *D* e fragilă și nu cunoaștem situația de la Ierusalim dintre creștinii-eleniști și iudei cu privire la acea perioadă. Cum scrie Marshall: „Nu se înțelege de ce a numit Luca oaspetele lui Paul în timpul călătoriei, și nu oaspetele său la Ierusalim” (pentru discuție, vezi WEISER II, 596).

⁶⁷ Conzelmann observă că poziția v. 17, între vv. 16 și 18, e forțată.

⁶⁸ Soluție obișnuită: termenul „frați” se referă la primirea făcută de eleniștii din grupul lui Mnason: aceasta ar elimina tensiunea cu v. 22 (Haenchen, Mussner, Roloff, R. Pesch ecc.). Dar când Luca vorbește despre „frați” fără să specifice, el se referă la creștinii, în general, ai unei comunități (*Fap* 1,15; 9,30; 16,2.40 etc.); dacă se referă la un grup determinat, o precizează (*Fap* 15,23) (așa, Zmijewski). Vocabularul și stilul (ca și tematica) confirmă că versetul e construit de Luca: folosirea gen. absolut; *ginesthai* + *eis* + loc (*Lc* 4,23; *Fap* 20,16; 21,17; 25,15; nicăieri în alte evanghelii); „frați” pentru a desemna creștinii e frecvent în *Fapte*; verbul *apodechesthai* („a primi”) se întâlnește doar în Luca în Noul Testament: *Lc* 8,40; 9,11; *Fap* 18,27; 28,30 cf. 2,41; *asmenôs*: „cu bucurie”: un *hapax* în Noul Testament.

⁶⁹ Informația e întâlnirea oficială cu responsabili Bisericii din Ierusalim.

misionară în lumea păgână, activitate pe deplin aprobată și înțeleasă ca manifestare a acțiunii înseși a lui Dumnezeu. Paralelismul cu *Fap* 15,4 și 12 e voit⁷⁰ și aceste versete trebuie și ele considerate redacționale: unitatea pe care Paul a trăit-o la Conciliul din Ierusalim cu Biserica apostolică continuă și cu Biserica-mamă din perioada post-apostolică⁷¹; întreaga misiune a lui Paul în jurul Mării Egee este recunoscută ca autentică (v. 20a).

Din punct de vedere istoric, Paul a avut o întâlnire cu responsabili⁷², dar pentru a discuta despre problema colectei, ceea ce justifică și prezența lui „noi”, adică însărcinații cu colecta.

21,20. Lauda adresată lui Dumnezeu, recunoscând acțiunea sa în munca lui Paul, e un motiv lucan⁷³. Fără niciun verset de tranziție, se trece la problema care preocupă responsabili. Mai ales, o constatare: o mulțime de iudei (la Ierusalim sau în Iudeea)⁷⁴ au devenit creștini⁷⁵; ei se disting prin zel față de Lege⁷⁶: corespunde judecății lui Luca despre iudeo-creștinii din Ierusalim⁷⁷ sau unei situații istorice de majoră intransigență?⁷⁸ Oricum, observația servește la a introduce evidențierea lui Paul⁷⁹.

⁷⁰ *exêgeisthai* („a relata, a da cont despre”): ca în *Fap* 15,12.14 (și *Fap* 10,8); *kath’hen hekaston* („unul după altul” = detaliat) echivalează cu *kathexês* („punct cu punct”) din *Fap* 11,4 (context asemănător); *hôn* (= *toutôn ha*: atracția relativului) *epoiêsen ho theos en tois ethnesin* reia *Fap* 15,12 (în parte și *Fap* 15,4);

diakonias („slujire, minister”): în *Rom* 15,31, termenul arată colecta (dar, în general, desemnează ministerul apostolului: *Rom* 11,13; *2Cor* 3,8.9; 4,1 etc.); nu se poate deduce că Luca, alegând acest cuvânt, face aluzie la colectă (contra J. Taylor II, 108, care interpretează: „Dumnezeu a acționat printre păgâni datorită colectei pe care a dus-o Paul”); el se agață de *Fap* 20,24, unde cuvântul indică slujirea apostolică.

⁷¹ Conciliul din Ierusalim constituie trecerea de la epoca apostolică la cea post-apostolică (Conzelmann).

⁷² *tê(i) de epiousê(i)* („ziua următoare”) e redacțional: *Fap* 7,26; 16,11; 20,15; 21,18; 23,11 (nicăieri în altă parte în Noul Testament) (WEISER II, 595); dacă corespunde unei informații istorice, ar trebui legat cu v. 16.

⁷³ Vezi *Fap* 4,21; 11,18; 13,48.

⁷⁴ Textul occidental scrie „în Iudeea” în loc de „între iudei”.

⁷⁵ *myriades*: „mii” (= 10.000). Cifra nu trebuie luată literal, ci e sinonimă cu „nenumărați”. Luca vrea să arate continua dezvoltare a Bisericii iudeo-creștine datorită eficacității Cuvântului (*Fap* 1,15; 2,41; 4,5). Conzelmann trimite la *Fap* 15,21. Pentru Mussner, Luca avea și intenția de a pune în lumină importanța iudeo-creștinismului față de păgâno-creștinism; pentru Schmithals, dezvoltarea credinței, în Iudeea, sub semnul ascultării față de Lege arată că creștinismul e adevăratul iudaism (p. 195). Probabil e oportun a nu încărca textul cu prea multe semnificații.

⁷⁶ *zêlôtês* nu se referă la partidul zeloților, ci la atitudinea celui care e zelos, entuziasmat pentru Tora (ca în *Gal* 1,14): aceasta comportă observarea minuțioasă a prescrierilor sale și adesea și ura pentru cine nu le observă. Expresia „zelos al Legii” se află în *2Mac* 4,2.

⁷⁷ Așa, Schille: „În sfârșit, vine la suprafață ceea ce era în spate *Fap* 16,3: iudeo-creștinii sunt *eo ipso* zeloși ai Legii”. Pentru Weiser (II, 597), zelul pentru Lege subliniază, după Luca, legătura neîntreruptă dintre Israel și Biserică.

⁷⁸ A fi zelos pentru Lege era o necesitate pentru iudeo-creștinii din Ierusalim: nu aveau altă alegere în mijlocul iudeilor, observă Mussner.

⁷⁹ Redacțional: *pepisteukotes*: part. pf. pentru a desemna credincioșii (*Fap* 15,5; 18,27; 19,18; 21,25; *Tit* 3,8); *hyparchein* în loc de *einai*: doar Luca între evangheliști: *Lc* 7,25 etc.; *Fap* 2,30; 3,2; 5,4; 7,55; 8,16; 16,3; 17,24; 19,36; 21,20; 22,3; 27,34.

21,21. Circulă voci provenite din ambientul Bisericii pauline: apostolul incită iudeii deveniți creștini să ignore prescrierile legii lui Moise⁸⁰, în special să nu circumcidă fiii. Sunt acuze care rănesc imaginea pe care Luca și-o face despre Paul și pe care o prezintă cititorului. În Fap 28,17, Paul însuși se apără de aceste calomnii.

Dacă e adevărat că apostolul nu incita la apostazia Torei⁸¹ și nu cerea abandonarea practicilor iudaice din partea iudeilor convertiți, era inevitabil ca învățătura sa să nu suscite acest tip de acuze⁸². Cum interpreta un iudeu afirmația din Rom 10,4: „Cristos e sfârșitul Legii”? Și acele cuvinte: „Declar încă o dată celui care se circumcide că el e obligat să observe toată Legea. Nu mai aveți nimic de-a face cu Cristos, voi, care căutați justificarea în Lege: sunteți decăzuți din har!” (Gal 5,3-4) nu puteau fi înțelese ca o invitație urgentă la a nu circumcide fiii? Paul, oricum, nu avea intenția de a ataca iudaismul – deși, în ocazii determinate, pretindea că și iudeo-creștinul a demonstrat că știe că nu mai e legat de Lege (Gal 2,11-14) –, ci de a apăra păgâno-creștinii de o iudaizare a lor⁸³.

Criticile aduse lui Paul în v. 21 pot să provină deci de la tradiție⁸⁴; ele își găsesc confirmarea în literatura rabinică⁸⁵.

21,22-23. Prezența lui Paul la Ierusalim nu va putea rămâne ascunsă Bisericii⁸⁶. Mijlocul cel mai bun pentru a dezminți vocile pe seama sa și de a face să tacă iudeo-creștinii constă în a-i face să săvârșească un act de cult public, ca demonstrare evidentă a fidelității față de Lege. Aceasta îi este propusă lui Paul, în stilul direct, obișnuit relatorului.

Se prezintă o bună ocazie: patru creștini săraci care au făcut vot de nazireat⁸⁷ nu au bani pentru oferta prevăzută la sfârșitul perioadei fixate de rit⁸⁸.

21,24. „Purificați (imperfect: *hagnisthêti*) cu ei” în textul lucan poate însemna doar: a săvârși împreună cu ei votul de nazireat. Dar aceasta, din ceea ce rezultă,

⁸⁰ *ta ethê* poate indica obiceiurile și să se refere la tradiția părinților; în acest caz, Paul ar contesta norme condiționate de cultura epocii și deci ignorabile (WEISER II, 598); *ta ethê* s-ar putea referi în Luca și la prescrierile Legii (Fap 6,14); oricum, în concepția fariseică nu e diferență: tradiția părinților și normele Legii au aceeași valoare. Acuză asemănătoare contra lui Ștefan: Fap 6,13s.

⁸¹ Vezi termenul *apostasia* („abandon”).

⁸² Același Paul, în Rom 15,30s, presupune existența unor voci negative despre teologia sa.

⁸³ Așa J. DUPONT, *in loco*; WEISER II, 598.

⁸⁴ Lüdemann (242s): „aceste voci, pentru descrierea (iudaică) a apostolului făcută până acum în Fapte, sunt cu totul neașteptate; deci pot să aparțină tradiției”.

⁸⁵ Vezi BILL II, 753s.

⁸⁶ *ti oun estin*: întrebarea retorică se întâlnește și în 1Cor 14,15.26 (Epictet, Disc. 1,6.12; 1,7.7 etc.). Textul occidental continuă: „e inevitabil ca mulți dintre ei să se adune, pentru că vor afla...”. Adverbul *pantos* („în orice caz”) se întâlnește doar în opera lucană (Lc 4,23; Fap 28,4) și în Paul (Rom 3,9; 1Cor 5,10; 9,10.22; 16,12).

⁸⁷ *euchên echein* („a face un vot”), ca în Fap 18,18; expresia *euchên echein eph'heautôn* („a face un vot asupra sa, a fi sub un vot”) e limbaj biblic: Num 6,7 LXX; Sinaiticuis și Vaticanus grecează: *aph'heautôn*.

⁸⁸ Oferta care trebuia făcută în templu consta într-un miel fără defect pentru ardere, o oaie fără defect pentru sacrificiul de ispășire, un berbec fără defect pentru sacrificiul de comuniune: o sumă frumoasă! (Num 6,14).

nu e posibil⁸⁹. Haenchen a dat soluția mai probabilă: Luca a combinat două rituri: votul de nazireat (*Num* 6,4)⁹⁰, făcut de patru creștini și care durează treizeci de zile, și ritul de purificare care durează șapte zile (*Num* 19,12), făcut de Paul. Redactorul a înțeles greșit probabil o informație (Conzelmann).

Ceea ce îl interesează pe Luca, totodată, e să arate fidelitatea lui Paul față de practicile iudaice⁹¹ și deci să clarifice că vocile pe seama lui sunt nejustificate.

21,25. Vizibil, apelul la decretul apostolic emis cu ocazia Conciliului nu e motivat de context și Paul nu avea nevoie să știe⁹².

În realitate, autorul se adresează cititorului (nu lui Paul) pentru a-i aminti decizia Conciliului din Ierusalim cu privire la intrarea păgânilor în comunitatea creștină (*Fap* 15,20.29). Motivul acestei referiri poate fi dublu:

– a arăta deplina sintonie între responsabili din Ierusalim (care au emis decretul) și Paul (care l-a răspândit: *Fap* 16,4);

– a sublinia că problema actuală despre Paul nu privește problema păgânocreștinilor rezolvată chiar de decret, ci pe cea a iudeo-creștinilor prezenți în comunitățile mixte din diaspora⁹³.

21,26. Paul face ceea ce i-a fost cerut de responsabili Bisericii din Ierusalim.

Împreună cu cei patru nazirei creștini, în ziua următoare începe ritul purificării⁹⁴, punându-se de acord cu preoții pentru oferta de încheiere din ziua a șaptea cu privire la fiecare dintre cei patru.

⁸⁹ Verbul *hagnizesthai* e frecvent în raport cu cultul, purificarea de impuritățile levitice (*Num* 19,12; 31,19.23 etc.), dar singur nu e folosit pentru votul de nazireat (BILL II, 757), chiar dacă în LXX găsim expresia „zilele purificării” în *Num* 6,5 (*tas hēmeras tou hagnismou*; TM = „a nazireatului său”). Mai mult, votul de nazireat durează cel puțin treizeci de zile, și nu doar șapte zile (Tratatul *Nazir* 1,3; Iosif Flaviu, *Bell.* 2,313). Cazul nazireului care a devenit impur în timpul votului și trebuie să se purifice în ziua prevăzută pentru aceasta, adică a șaptea zi (*Num* 6,9-12), nu e o soluție pentru textul nostru. Pentru regulile votului de nazireat, vezi BILL II, 80-88.747-751.755-761.

⁹⁰ Votul se încheie cu raderea capului și cu diferite oferte pentru sacrificii (de plătit).

⁹¹ *hōn* pentru *toutōn ha*: atragerea relativului („a ceea ce se spune despre tine”); *stoichein* (*hapax* în opera lukană; de 4 ori în scrisorile lui Paul): „a fi pe linie cu, a trăi în conformitate cu, a se comporta corect”.

⁹² Redacțional: *pepisteukotos* („devenit credincios”): *Fap* 15,5; 18,27; 21,20.25; *Tit* 3,8 în Noul Testament. Binomul *epistellein* („a scrie o scrisoare”) și *krinein* („a judeca”, cu sensul de a decide, a stabili), și în *Fap* 15,20. Verbul *epistellein* se întâlnește doar în *Fap* 15,20; 21,25 în opera lukană (și *Evr* 13,22 în Noul Testament). Pentru conținutul decretului, vezi *Fap* 15,20.29.

⁹³ Vezi Schille, Roloff, etc. Textul occidental scrie: „Cu privire la păgânii deveniți creștini, ei nu au nimic de zis contra ta; de fapt, am trimis o misiune [verbul *apostellein*], care a decis că ei nu observă niciun lucru din acestea, ci doar se abțin de la idolotite, de la sângele animalelor [omis: *sufocate*] și de la necurăție”. Textul occidental include și misiunea de a răspândi decretul, la care a participat Paul.

⁹⁴ Așa descrie Luca: vezi v. 24. Din punct de vedere gramatical, de notat timpul impf. al verbului *eisē(i)ei* („intra”), care, normal, indică o acțiune repetată; în cazul nostru, impf. are valoarea unui aor. (acțiune singură), ca în v. 18. Indicativul după *heōs*: „până în momentul în care...” (dă impresia că Paul a rămas în templu până la oferta finală); convine să se înțeleagă: votul de nazireat s-a încheiat când pentru fiecare e prezentată oferta (Haenchen, G. Schneider);

heōs hou = *heōs tou chronou hō(i)*, cu atracția relativului.

Pentru expresia „împlinirea zilelor” în raport cu votul, vezi și *Num* 6,5.13 LXX, *1Mac* 3,49; *tē(i) echomenē(i)*: „(ziua) următoare”: doar *Lc* 13,33; *Fap* 20,15; 21,26 în Noul Testament.

În realitate e mai probabil ca Paul să fi făcut să coincidă ultima zi a propriei purificări (a șaptea) cu încheierea votului de nazireat al celor patru creștini săraci.

2. Arestarea lui Paul: Fap 21,27-36

²⁷ Când erau pe sfârșite cele șapte zile, iudeii din Asia, văzându-l în templu, au instigat tot poporul, au pus mâinile pe el ²⁸ și au strigat: „Bărbați israeliți, ajutor! Acesta este omul care îi învață pe toți pretutindeni împotriva poporului, a Legii și a locului acestuia. Ba chiar a introdus și greci în templu și a profanat acest loc sfânt”. ²⁹ De fapt, îl văzuseră cu el în cetate pe Trofim din Efes și își închipuiau că Paul l-a adus în templu. ³⁰ Toată cetatea s-a pus în mișcare, iar lumea alerga din toate părțile. Prin-zându-l pe Paul, l-au târât afară din templu, iar ușile au fost încuiate imediat. ³¹ În timp ce căutau să-l ucidă, a ajuns vestea până la tribunul cohorței că întreg Ierusalimul era în revoltă. ³² Luând în grabă soldați și centurioni, a coborât în fugă la ei. Când l-au văzut pe tribun și pe soldați, au încetat să-l lovească pe Paul. ³³ Atunci, tribunul s-a apropiat, l-a arestat și a poruncit să fie legat cu două lanțuri, apoi a cercetat cine este și ce a făcut. ³⁴ Dar unii din mulțime strigau una, alții, alta. Deoarece nu a putut să afle adevărul din cauza învălmășelii, a poruncit să fie dus în fortăreață. ³⁵ Când a ajuns la trepte, a trebuit să fie dus de soldați din cauza violenței mulțimii, ³⁶ căci multă lume venea în urmă și strigă: „La moarte cu el!”

Passio Pauli începe în templu. Luca dă o prezentare detaliată, vie, verosimilă⁹⁵, construită cu artă⁹⁶, plină de paradoxuri: Paul la Ierusalim, sunt asiatici cei care îl prind. S-a purificat prin ritual... și se strigă „profanare!”. El tace după întâlnirea cu Iacob și cu bătrânii și este acuzat de învățare. Pentru cel care *a deschis poarta credinței spre popoare* (Fap 14,27), *porțile templului se închid*...⁹⁷. Din nou relatorul „s-a dovedit un regizor abil al mișcărilor de piață”⁹⁸. Sunt, totodată, tensiuni literare⁹⁹ care dau mărturie despre munca redacțională condusă pe baza unei relatări preexistente preluate de autor¹⁰⁰.

⁹⁵ Relatarea presupune o cunoaștere precisă a locurilor: existența zidului sacru, a cărui trecere era interzisă păgânilor, separat de curtea neamurilor prin porți; gravitatea infrațiunii; Turnul Antonia, aproape de templu, la care aveau acces din curtea exterioară prin două scări; intervenția imediată posibilă a gărzilor, vigilenți mai ales cu ocazia sărbătorilor: toate acestea sunt în favoarea existenței unei relatări preexistente.

⁹⁶ Vezi *crescendo*-ul narativ: tumultul, la început localizat în templu, se extinde la tot orașul. *Suspansul*: Paul, pe punctul de a fi linșat, este salvat în ultimul moment de romani. Întregul e inclus de strigăturile mulțimii în vv. 28 și 36.

⁹⁷ BOSSUYT-RADERMAKERS, 654.

⁹⁸ R. FABRIS, 617. În special v. 34a amintește de aproape mișcarea lui Demetrios (Fap 19,32), ca și hiperbola din v. 30 (tot orașul) se regăsește în Fap 19,29.

⁹⁹ – De două ori Paul este prins de mulțime: vv. 27c.30b, desemnată cu termenul de *ochlos* în v. 27 și cu *laos* în v. 30;

– două motive ale revoltei: învățătura lui Paul și prezența unui păgân, Trofim, în templu (v. 28);

– în vv. 34s, mulțimea îl înconjoară pe Paul și se înrăiește împotriva lui; în v. 36 îl urmează (ZMIJEWSKI, 770s).

¹⁰⁰ Așa, Roloff, Zmijewski; această ipoteză e de preferat celei care vede textul actual ca rezultat al combinației diverselor tradiții puse împreună de redactor. Roloff observă că informația unui asemenea eveniment – arestarea lui Paul – se răspândește rapid în comunitatea creștină (Fil 1,12-17; Col 4,7; Ef 6,21).

Relatarea pre-lucană putea să conțină următoarele informații: Paul este recunoscut în templu de iudeii din Efes¹⁰¹ care îi alarmează pe cei prezenți. E improbabil ca Trofim (*Fap* 20,4) să fie introdus doar pentru a face mai reală relatarea; dar rolul său istoric în arestarea lui Paul nu mai e clar¹⁰². Paul e târât afară din curtea iudeilor pentru a nu profana cu sângele său locul sacru și e pe punctul de a fi linșat. Intervenția imediată a soldaților romani care vegheau Turnul Antonia îl salvează *in extremis*. Încă fără simțuri (așa, Haenchen), trebuie să fie condus de soldați în loc sigur în turn.

Amprenta lui Luca e perceptibilă (chiar dacă nu bine delimitabilă); „El relatează evenimente astfel încât interpretarea teologică pe care vrea să le-o dea să devină transparentă” (Roloff).

De la el provin:

– seria de acuze în v. 28: Paul învață contra poporului, contra Torei și contra templului: o sinteză a acuzelor contra lui Isus (*Lc* 23,2.5.13) și contra lui Ștefan (*Fap* 6,13s);

– generalizarea și dramatizarea: tumultul se extinde la tot Ierusalimul și mulțimea aleargă (vv. 30.31)¹⁰³;

– probabil, v. 33: Paul legat cu două lanțuri; Luca, cel puțin, ține să o sublinieze. Deși nu corespunde prezicerii, cititorul este oricum trimis la profeția lui Agabos (*Fap* 21,11) (și a lui Paul: *Fap* 20,23), întrucât lanțurile simbolizează starea de încarcerare care de acum va fi cea a apostolului;

– redactorul accentuează rolul tribunului care se ocupă personal de situație și ține să prezinte intervenția romană ca o operă de protejare a apostolului;

– v. 36 cu strigătul: „La moarte cu el!”, care reia strigătul contra lui Isus: *Lc* 23,18.

Apar deci motive teologico-parenetice – paralelismul cu pătimirea lui Isus – și apologetice tipice lui Luca: iudeii sunt văzuți ca persecutori ai creștinilor și alimentatori de dezordini. Dar calomniile iudaice se dovedesc false, pentru că sunt fără fundament: Paul e acuzat de învățarea contra Legii și templului în momentul în care se află în templu pentru a împlini o prescriere a Legii! Din partea lor, romanii împlinesc un rol de protecție, dar în același timp îi pun lanțuri lui Paul, considerându-l un agitator.

Dificultățile pe care Paul a trebuit să le înfrunte din partea iudeilor și a romanilor reprezintă însă și impedimentele creștinismului din timpul scriitorului.

¹⁰¹ Luca nu a inventat această intervenție a iudeilor din Asia, intervenție nemotivată, dacă e judecată din relatarea faptelor din șederea lui Paul la Efes, cum se citește în *Fap* 19: în timp ce devine verosimilă dacă se bazează pe ceea ce știm din scrisorile lui Paul: *1Cor* 15,31s; *2Cor* 1,8ss.

¹⁰² Paul, care trebuie să fie considerat de iudei un apostat, nu e agresat atunci când este recunoscut în oraș împreună cu Trofim, ci doar în templu și în absența lui Trofim, și e acuzat că a introdus un păgân în incinta sacră: probabil, un mod de a dovedi neîntemeierea acuzelor. Pentru Weiser, Paul l-a condus cu adevărat pe Trofim în templu și Luca, scriind că apostolul și Trofim au fost văzuți împreună în oraș, vrea să atenueze gravitatea faptului. E mai verosimil ca acuza să fi fost falsă: e cu totul neverosimil ca Paul să fi încălcat intenționat interdicția de a introduce un păgân în templu! (Bossuyt-Radermakers).

¹⁰³ În aceste contexte redacționale, Luca se servește de termenul *laos* („popor [al lui Dumnezeu]”), în loc de *ochlos*: vv. 28.30.36.

Această unitate literară prezintă într-o oarecare măsură *dossier*-ul de acuzare (dar cititorul știe deja de ce parte e adevărul) la care Paul lucan va răspunde în capitolele următoare.

21,27. Paul merge în templu (*hieron* = curtea lui Israel) pentru a împlini ritul purificării din a șaptea zi¹⁰⁴ și pentru a plăti (probabil cu banii colectei) oferta care conchide votul celor patru creștini.

Este recunoscut de iudeii din Asia, adică din Efes (ei îl cunoșteau pe Trofim din Efes: v. 29), ajunși la Ierusalim pentru sărbătoarea Rusaliilor, și a căror ostilitate contra lui Paul apare deosebit de puternică. Ei îl blochează și îi confuzionează pe cei prezenți¹⁰⁵.

Agitații asemănătoare în templu nu erau rare în timpul sărbătorilor și în acea perioadă de tensiune¹⁰⁶.

21,28. Acuzele contra lui Paul aminteau de vocile provenite de la comunitățile creștine din diaspora (v. 21): el învăța contra poporului lui Dumnezeu (*laos*) și contra instituțiilor sale principale, Tora și templul. Acuze asemănătoare au fost adresate lui Ștefan (și Isus) și corespund celor contra creștinismului pe timpul lui Luca¹⁰⁷. „Cu grijă, Luca introduce în formulare întregul tematicii procesului” (Conzelmann). În același timp, cititorul află despre falsitatea acuzelor: îl atenționează contextul imediat; dar și din ansamblul cărții rezultă că Luca nu face niciodată să iasă din gura lui Paul cuvinte negative contra poporului ales, a Legii și a templului (Weiser).

Judecând după modul de exprimare, naratorul presupune că învățătura apostolului ar fi fost știută de toți locuitorii din Ierusalim și diaspora (ceea ce e dubitabil!) și că iudeii din Efes nu făcuseră altceva decât să identifice vinovatul (G. Schneider).

Acuza se sprijină pe o (falsă) dovadă concretă: Paul ar fi introdus greci (păgâni) în curtea interioară (curtea lui Israel), profanând astfel locul sfânt¹⁰⁸.

Curțile interioare (a femeilor și a lui Israel, rezervată bărbaților care nu erau preoți și leviți: Luca cunoaște încă această distincție?) erau înconjurate „de o balustradă din piatră de înălțimea de trei coți și fin lucrată; sub ea, la intervale regulate, erau așezate pietre care aminteau de legea purificării, unele în limba greacă, altele în latină, pentru ca niciun străin să nu intre în locul sfânt”¹⁰⁹.

¹⁰⁴ Cf. Num 19,12. Luca cunoaște desfășurarea ritului probabil de la izvor. Introducerea: *has de emellon... syntelesthai* = „pentru că (cele șapte zile) erau pe punctul de a se termina”. Textul occidental recurge la gen. absolut și folosește numeralul ordinal: „terminată cea de-a șaptea zi...”.

¹⁰⁵ *theasthai* („a vedea”) e redacțional în Lc 5,27 (dif. Mc 2,14); 23,55 (dif. Mc 15,47); Fap 1,11; 21,27; 22,9 (M. DÖMER, *op. cit.*, 119);

sygehein: „a pune în dificultate” se citește doar în Fap 2,6; 9,22; 19,32; 21,27.31 în Noul Testament, *epiballein tas cheiras* („a pune mâna pe”): Lc 20,19 (dif. Mc 12,12); 21,12 (dif. Mc 13,9); Fap 4,3; 5,18; 12,1.

¹⁰⁶ IOSIF FLAVIU, *Bell.* 1,88s; 2,8-13.42-48 etc.

¹⁰⁷ *pantas pantachē(i)* („toți de pretutindeni”), paronomazie dragă redactorului: vezi Fap 17,30; 24,3; *pantachē(i)* e un *hapax* în Noul Testament.

¹⁰⁸ *koinoun*: lit. „a face comun” = a face impur, a profana; pf. indică o acțiune săvârșită în trecut, dar care durează în efectele sale până în prezent.

¹⁰⁹ IOSIF FLAVIU, *Bell.* 5,193s.

21,29. Luca remarcă clar că acuza e nefondată¹¹⁰: a-l vedea pe Paul în compania lui Trofim în oraș și a se convinge din aceasta că Paul l-a condus în templu *caracterizează* gândirea fanatică. Dar, cu siguranță, Paul nu e atât de inconștient ca să provoace susceptibilitatea iudeilor printr-un act atât de grav și riscant.

21,30. Tot orașul e în confuzie (din cauza strigătelor: v. 28?) și fugе la templu: exagerare tipică a naratorului (elenist) căruia îi plac marile mișcări de piață¹¹¹. E de datoria gărzilor templului, a păzitorilor leviți¹¹², să-l alunge pe Paul afară din curțile rezervate iudeilor. Porțile care separă curtea femeilor de cea a neamurilor sunt închise din ordinul șefului gărzii (*Sagan*) pentru a evita ca locul să fie făcut impur de sânge (intenție deci de a linșa apostolul) și pentru a evita ca Paul să poată găsi refugiu în templu.

Redactorul sugerează, probabil, o lectură simbolică a faptului: răspunsul negativ ultim al iudeilor necreștini din Ierusalim față de creștinism?

21,31. Abia afară din zona sacră, cad loviturile. Incidentul nu scapă supravegherii garnizoanei romane¹¹³ din Turnul Antonia, la nord-vest de esplanada templului¹¹⁴, turn care a fost numit cu acest nume în onoarea lui Marc Antoniu. Află tribunul¹¹⁵. Intervenția e rapidă; se ocupă tribunul personal – e vorba de Claudiu Lisias (*Fap* 23,26) –, așa cum se cuvine măreției apostolului Paul.

21,32. Totul se desfășoară cu rapiditate: ca întotdeauna, în toate mișcărilor, romanii fac o figură frumoasă în *Fapte*.

Apariția soldaților are efect imediat: mulțimea renunță¹¹⁶.

21,33-34. Paul e salvat de linșaj, dar, în același timp, e făcut prizonier: se adeverește, deși nu întru totul, ceea ce el știa de la Duhul Sfânt (*Fap* 20,23) și

Nouă (sau treisprezece) porți făceau trecerea din curtea exterioară (curtea neamurilor) în cele interioare. Două dintre aceste inscripții în greacă au fost găsite în 1871 și, respectiv, în 1935. Se citește: „Niciun străin să nu treacă gardul de încercuire a templului; cine va fi prins va trebui să își impute moartea care va urma”. Despre problemă, vezi L. BOFFO, *Inscrizioni greche e latine...*, cit., 283-290.

¹¹⁰ *ēsān proēbrakotes* („au fost văzuți anterior”): construcție perifrastică (verbul „a fi” la impf. + part. pf.: echivalează cu un m.m.c.perf.).

¹¹¹ Vezi *Fap* 19,29; cf. 2,6; 13,44; 17,5. După M. Hengel, Luca nu distinge între oraș și curtea externă a templului, pentru că acesta din urmă e identificat cu *agorā* (*Der Historiker Lukas...*, cit., 159); *kinein* („a fi răsturnat”), *epilambanesthai* („a prinde”) fac parte din vocabularul lucan; *helkein* („a târî”) e un *hapax* în opera lucană (folosit la impf.: vezi Blass, n. 327); *syndromē* („concurș”) e un *hapax* în Noul Testament; expresia *kai egeneto syndromē* se întâlnește în *Idt* 10,18.

¹¹² J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, cit., 286.

¹¹³ *anebēphasis*: lit. „urcă știrea” (până la patrula de gardă care avertizează tribunul).

¹¹⁴ Pentru descrierea Turnului, cf. Iosif Flaviu, *Bell.* 5,242ss.

¹¹⁵ *chiliarchos*, lit.: „capul a o mie” = tribunul (*tribunus militum*); era comandantul unei cohorte constituite teoretic din 1.000 de soldați (760 de pedestri și 240 de călăreți).

¹¹⁶ Pron. relativ inițial introduce, în realitate, ca adesea în Luca, o prop. principală (Haenchen); *exautēs* („imediat”) face parte din vocabularul lucan din *Fapte* (*Fap* 10,33; 11,11; 21,32; 23,30; și *Mc* 6,25 și *Fil* 2,23 în Noul Testament); *katedramen* de la *kata-trechein*: lit.: „a merge împotriva”; în context, dă ideea coborării unei scări în fugă (J. DUPONT, *in loco*).

ceea ce a fost prezis de Agabos (Fap 21,11). Se deschide o fază nouă: până la sfârșitul cărții, figura lui Paul va fi cea a prizonierului¹¹⁷.

Ca Petru (Fap 12,6), Paul va fi legat cu două lanțuri (se presupune, de doi soldați: semn al prizonierului considerat deosebit de periculos: v. 38).

Pe de o parte, Luca ține să prezinte comportamentul tribunului ca fiind cel al unui om capabil și onest, care, deși considerându-l pe Paul încă un rebel periculos, îl tratează după procedura legală: întreabă (mulțimea?) cine e și ce a făcut¹¹⁸. Pe de altă parte, reacția mulțimii e tot negativă: o masă confuzionară din care nu vine nimic util¹¹⁹.

Paul este condus în „cartierul militar”¹²⁰, adică în Turnul Antonia.

21,35-36. Ajunși la scara care duce de la templu la Turnul Antonia, Paul – tot legat cu două lanțuri – trebuie să fie transportat de soldați pentru a fi scos din mulțime: scenă dramatică a naratorului, mai degrabă, decât redare protocolară: Luca vrea mereu să impresioneze cititorul¹²¹.

Mulțimea strigă: „La moarte cu el!”¹²² E poporul lui Dumnezeu (*laos*) care vrea moartea lui Paul, așa cum a vrut-o pe cea a lui Isus.

3. Discursul lui Paul înaintea evreilor din Ierusalim: Fap 21,37 – 22,29

Paul și tribunul: Fap 21,37-40

³⁷ Când era pe punctul de a fi dus în fortăreață, Paul i-a spus tribunului: „Îmi este permis să spun ceva?” El i-a zis: „Știi grecește?” ³⁸ Atunci nu ești tu egipteanul care, acum câteva zile, a organizat o revoltă și a scos în pustiu patru mii de ucigași?”. ³⁹ Dar Paul i-a zis: „Eu sunt iudeu din Tarsul Ciliciei, cetățean dintr-o cetate care nu este fără faimă. Te rog, permite-mi să vorbesc poporului!”. ⁴⁰ Când acesta i-a permis, Paul, stând în picioare pe trepte, a făcut cu mâna semn poporului. S-a făcut o mare liniște. Atunci el le-a vorbit în limba ebraică, zicând:...

¹¹⁷ Cf. Fap 22,29.30; 23,18.29; 24,27; 25,14.27; 26,29.31; 27,1.42; 28,16.17.20 (vezi WEISER II, 603); *epilambanesthai* („a prinde”), ca în v. 30.

¹¹⁸ *pynthanesthai* („a interoga”) folosit la impf. indică efortul de a afla. „Cine era el” (*tis eiê*), verb la optativ obligatoriu (în discurs indirect), probabil pentru a sublinia incertitudinea asupra persoanei; „ce este” (*ti estin...*), verb la ind. prez.: certitudinea că Paul a făcut ceva (ZERWICK, *Analysis Philologica...*, in loco).

¹¹⁹ V. 34a readuce în minte Fap 19,32;

mê dynamenou de autou (gen. absolut în loc de un part. conj.: caracteristic unei minți care mai degrabă suprapune ideile decât să le lege: tipic limbii populare și semitice: Zerwick, n. 49); *gnônai to asphales* („a cunoaște realitatea”, adică a se baza pe fapte, nu pe o opinie), ca în Fap 22,30; 25,26; *a-siphales* (*a-* privativ + *siphalês* = „care nu cade, nu se clatină”) = care e sigur, adevărul.

¹²⁰ *parembolê* poate însemna „introducere”, „ordine de luptă, aliniere” (Evr 11,34); „câmp” (Evr 13,11.13; Ap 20,9); în *Fapte* are sensul de „cazarmă, cartier (militar)” și indică mereu Turnul Antonia: Fap 21,34.37; 22,24; 23,10.16.32.

¹²¹ *synebê* + inf., cu sensul obișnuit al lui *egeneto* („se petrecu, se întâmplă” = „trebui”), abia folosit înainte, cu sensul de „a ajunge, a sosi”; *bia* („violență”): Fap 5,26; 21,35; 27,41 în Noul Testament; *to plêthos tou laou* (și Lc 23,27) în teorie ar putea însemna și „adunarea poporului” (cf. Fap 6,2; 15,12). De notat construcția *ad sensum*: *to plêthos* (substantiv colectiv sg.) urmat de un part. pl. (*krazontes*).

¹²² *airein*: „a lua”, aici cu sensul de „a ucide”, ca în Lc 23,18; In 19,15; Mart. di Policarpo 3,2; 9,2.

Vv. 37-40 fac trecerea și în același timp pregătesc și introduc unitatea literară constituită din apologia paulină și din cadrul concluziv (*Fap* 21,37-40; 22,1-21. 22-29)¹²³. Din punct de vedere istoric, discursul lui Paul, cu particularitățile introductive, e neverosimil:

– Paul, scăpat *in extremis* de un linșaj, nu e în condiția fizică și psihologică să țină un discurs mulțimii care voia să-l ucidă.

– Cum ajunge tribunul la ideea de a-l identifica pe Paul cu pseudo-profetul egiptean și apoi să se convingă că nu e el, pur și simplu pentru că apostolul vorbește greaca, ca și cum în Egipt greaca nu ar fi fost cunoscută?! Ar trebui să se presupună că tribunul era încă în șoc din cauza mișcării și că se temea în orice moment să-l revadă pe egipteanul agitator; și că știe și că acesta din urmă nu vorbește alte limbi în afară de coptă sau aramaică!

– Cu ce putere reușește Paul să liniștească o mulțime instigată contra lui? Și cu un simplu gest al mâinii? Măinile sale nu erau legate cu două lanțuri de doi soldați?

Exegeții concordă în a vedea în acest cadru o compoziție lucană¹²⁴ care se folosește de vreo tradiție¹²⁵ pentru a construi o scenă narativă care are importanța sa pentru redactor:

– Evidențierea dată prerogativelor lui Paul – cetățean al unei metropole renunțate, poliglot – accentuează figura sa în ochii tribunului. Mai mult, la sfârșitul acestei secțiuni (*Fap* 22,28), confruntarea cu tribunul este decisiv în avantajul lui Paul.

– Mai ales Luca subliniază că Paul și deci creștinii nu pot fi confundați de către autoritatea romană însăși cu aderenții la mișcări pseudo-mesianice pe atunci în vogă. Voit (?), Luca pune împreună așteptările mesianice de tip exaltat (egipteanul) și de tip violent (mercenari), existente în Palestina pe timpul încarcerării lui Paul. „Ceea ce rezultă clar e neta distincție a mișcării creștine de aceste grupuri iudaice mai mult sau mai puțin politizate. Paul nu e liderul sau propagandistul unei organizații periculoase”¹²⁶.

21,37. Ajuns în vârful scării¹²⁷, Paul ia inițiativa și îndrăznește să se adreseze tribunului: o face cu farmecul unui om cult¹²⁸. Apostolul stabilește astfel un prim

¹²³ Tema „cetățeniei” (*Fap* 21,39; 22,28) face incluziune cu întregul.

O structură chiasmică leagă primul cadru cu discursul (în vv. 21,40 și 22,2):

- o tăcere profundă;
- Paul vorbește în ebraică;
- auzind *vorbirea* în ebraică;
- o tăcere mai mare.

¹²⁴ O confirmă și folosirea dialogului (discurs direct), așezarea „discursului” într-un punct important al relatării: tehnică specifică naratorului.

¹²⁵ Din tradiție provin informațiile despre originea lui Paul și cele despre pseudo-profetul egiptean (IOSIF FLAVIU, *Bell.* 2,261ss; *Ant.* 20,169-72).

¹²⁶ R. Fabris, 622s.

¹²⁷ *mellôn eisagethai*: „fiind pe punctul de a intra...”.

¹²⁸ Luca formulează o interogație directă în greaca elegantă a *Koiné*: *ei* introductiv interogației directe nu e clasic (influx probabil al ebraicii? În LXX *ei* traduce *im*: *Gen* 17,17 etc.) (ZERWICK, n. 401;

contact cu oficialul roman, contact care se va repeta în continuare, tot în favoarea lui Paul. Și o face și în momentul oportun: urcarea scărilor e o tribună optimă pentru orator.

Primul efect pozitiv asupra oficialului roman: Paul nu mai e confundat cu un personaj incult, pentru că vorbește o greacă elegantă.

21,38. Cererea făcută inteligent de Paul în greacă obține imediat și un al doilea efect pozitiv: el nu mai e identificat cu egipteanul care zilele trecute crease dezordine.

După Iosif Flaviu, e vorba de un pseudo-profet care din deșert (*Bell.*) sau de la Ierusalim (*Ant.*) a condus 30.000 de indivizi pe Muntele Măslinilor, promițând că va face să cadă zidurile orașului cu o singură comandă a sa. Miracolul lui Iosue nu a putut să se repete din cauza intervenției prompte a procuratorului Felix; a fost un masacru, dar egipteanul, cu câțiva discipoli, reușise să fugă¹²⁹.

Redactorul vorbește de „mercenari”¹³⁰, care poate avea două semnificații diferite: – termenul desemna aderenții unei mișcări extremiste iudaice antiromane a perioadei precedente războiului iudaic (66-70 d.C.), de care a fost responsabilă în mare parte¹³¹;

– pe timpul compunerii *Faptelor*, termenul „mercenar” asumase o semnificație mai generală, devenind sinonim cu „bandit, asasin”.

Luca, probabil, nu mai distinge între o semnificație și alta. Există impresia că „el pune pur și simplu împreună tot ce știe despre mișcări politice iudaice pentru a le distanța pe acestea de creștinism” (Conzelmann). E fără dubiu că Luca nu intenționează să se refere cu precizie la evenimente din acea perioadă istorică, ci să se servească de unele dintre ele pentru a pune în lumină adevărata identitate a lui Paul și a creștinismului în fața autorității romane (vezi Mussner).

21,39. După ce a fost liniștit cu privire la ceea ce Paul nu era, tribunul primește acum de la apostol răspunsul pozitiv la întrebarea sa: „cine era și ce făcuse?” (v. 33).

Nu fără mândrie, Paul se prezintă ca „bărbat iudeu” și cetățean din Tars, capitala Ciliciei¹³². În epoca imperială era posibil să aibă dublă cetățenie: cea locală

Blass, n. 440/3); se întâlnește în *Matei* și *Luca*: *Mt* 12,10; 19,3; *Lc* 6,9; 13,23; 22,49; *Fap* 1,6; 19,2; 21,37; 22,25. Pentru expresia *ei exestin* („e permis?”): *Mt* 12,10; 19,3; *Lc* 6,9; *Fap* 22,25. Verbul „a spune” cu *pros* + ac. e al stilului lui Luca.

¹²⁹ Luca a cunoscut opera lui Iosif Flaviu? Afirmativ pentru Schmithals; dar diferențele sunt mari: Luca vorbește de 4.000 de oameni și îi numește „sicari”; egipteanul a condus oamenii în deșert (Luca), și nu din deșert (Iosif). Pentru unii (*Beg.* IV, 277), diferența între 30.000 și 4.000 ar putea fi datorată unei erori de citire: confuzie între majuscula greacă *delta* (= 4.000) și *lambda* (= 30.000); dar Iosif Flaviu scrie numărul întreg: *trismyrioi* (Weiser, 608). Luca, oricum, a avut ceva informații despre caz: o informație cu caracter general despre mișcările mesianice frecvente atunci în Palestina (cf. *Mt* 24,26) sau un izvor mai precis, unde informația era legată de episodul din *Fap* 5,36s; sau încă o tradiție în care se amintea episodul egipteanului în raport cu încarcerarea lui Paul, dat fiind că acest episod este așezat în timpul lui Felix (așa R. Pesch). Pentru R. Riesner (*Frühzeit...*, cit., 196.283), revolta a avut loc în timpul sărbătorii Paștelui din 56.

¹³⁰ Din latinul *sicarii*: oamenii cu pumnal (*sica*).

¹³¹ Iosif Flaviu vorbește despre aceasta în *Bell.* 2,254ss.

¹³² *Tarseus*: adjectiv substantivizat, ca în *Fap* 9,11. Paul vorbește despre un om cult: de notat litota *ouk asêmour* („nu necunoscut, neimportant”); expresia „oraș nu necunoscut” e clasică: EURIPIDE,

și cea romană¹³³. Pentru regula *crescendo*-ului narativ, redactorul trimite la un al doilea moment: declarația cetățeniei romane.

A avea cetățenia unui oraș elenist trebuia oricum să comporte unele dificultăți în viața socială pentru un iudeu (dar existau obișnuințe).

După ce a dat informațiile despre el, Paul repetă gentil întrebarea de a putea vorbi mulțimii¹³⁴: acum cererea nu mai poate fi respinsă!

21,40. Luca se gândește la cititor și creează o scenă plină de demnitate și solemnitate: Paul, în picioare, în poziția și cu gestul oratorului, domină ascultătorii care sunt predispuși să-l asculte în tăcere.

Această descriere, care introduce apologia apostolului, e integral redacțională¹³⁵. A sosit momentul – schimbare în destinul lui Paul – de a delinea profilul religios al apostolului neamurilor în fața poporului ales (*laos*).

Paul deci se adresează în „dialect ebraic”, adică în aramaică, poporului care ascultă.

Ion., 8; STRABON, *Geogr.* 8,6,15; DION ALIC. 2,35,7 etc. Și paronomazia: *poleôs politês*. Textul occidental omite „cetățean dintr-un oraș nu necunoscut” și corectează scriind: „nativ din Tars” (nume propriu): greacă scolastică (Haenchen).

¹³³ Se poate ca pentru Luca *politês* să fi desemnat, pur și simplu, originea lui Paul, fără să atribuie o valoare juridică termenului, cu privire la statutul social al apostolului (ca în LXX: *Prov* 11,9.24.28): așa, R. Riesner, *Frühzeit...*, cit., 130s.

¹³⁴ *epitrepein* („a permite”), ca în *Fap* 26,1; 27,3; 28,16.

¹³⁵ *kataseiein*: „a face semn (cu mâna)”: doar în *Fap* 12,17; 13,16; 19,33; 21,40 în Noul Testament: e gestul oratorului care vrea să atragă atenția;

epitrepein, ca în versetul precedent, folosit la gen. absolut; *prosphônêin*: cu sensul de „a vorbi către” (*Lc* 7,32; 23,20; *Fap* 21,40; 22,2), cu sensul de a chema (*Lev* 6,13; 13,12); verbul se întâlnește și încă în *Mt* 11,16 în Noul Testament;

dialektos se găsește doar în *Fapte*: *Fap* 1,19; 2,6.8; 21,40; 22,2; 26,14.

CAPITOLUL 22

Apologia lui Paul: Fap 22,1-21

¹ „Voi, frați și părinți, ascultați acum cuvântul de apărare pe care [vi-l adresez]!”. ² Când au auzit ei că le vorbește în limba ebraică, au făcut și mai mare liniște. Atunci el a zis: ³ „Eu sunt bărbat iudeu, născut în Tarsul Ciliciei, dar crescut în cetatea aceasta la picioarele lui Gamaliel, educat cu strictețe după legea părinților, devenind zelos pentru Dumnezeu așa cum sunteți voi toți astăzi. ⁴ Am persecutat calea aceasta până la moarte, legând și aruncând în închisoare bărbați și femei, ⁵ așa cum dă mărturie și marele preot și sfatul bătrânilor de la care am primit scrisori către frații din Damasc. Mergeam ca să-i aduc legați pe cei de acolo la Ierusalim, ca să fie pedepsiți. ⁶ Dar în timp ce mergeam și mă apropiam de Damasc, pe la amiază, deodată, o lumină mare din ceruri m-a învăluit ca un fulger. ⁷ Am căzut la pământ și am auzit un glas care-mi spunea: «Saul, Saul, de ce mă persecuți?». ⁸ Atunci eu am răspuns: «Cine ești, Doamne?». El mi-a zis: «Eu sunt Isus Nazarineanul, pe care tu îl persecuți». ⁹ Cei care erau cu mine au văzut lumina, dar nu au auzit glasul care-mi vorbea. ¹⁰ Eu i-am zis: «Ce să fac, Doamne?». Atunci Domnul mi-a spus: «Ridică-te și du-te la Damasc! Acolo ți se va spune tot ceea ce a fost hotărât să faci». ¹¹ Dar, pentru că nu puteam vedea din cauza strălucirii acelei lumini, cei care erau cu mine m-au dus de mână și am ajuns la Damasc. ¹² Un oarecare Anania, bărbat evlavios, [credincios] Legii, stimat de toți iudeii care locuiesc acolo, ¹³ a venit la mine și, stând [înaintea mea], mi-a zis: «Frate Saul, recapătă-ți vederea!». Iar eu chiar în clipa aceea l-am putut vedea. ¹⁴ Atunci el mi-a zis: «Dumnezeul părinților noștri te-a ales de mai înainte ca să cunoști voința lui, să-l vezi pe Cel Drept și să auzi glas din gura lui, ¹⁵ căci vei fi martorul lui înaintea tuturor oamenilor despre cele ce ai văzut și auzit. ¹⁶ Și acum de ce întârzi? Ridică-te, botează-te și spală-ți păcatele invocând numele lui!». ¹⁷ Când m-am întors la Ierusalim și mă rugam în templu, mi s-a întâmplat [să fiu răpit] în extaz ¹⁸ și să-l văd pe el care-mi zicea: «Grăbește-te și ieși repede din Ierusalim, pentru că nu vor primi mărturia despre mine!». ¹⁹ Eu i-am zis: «Doamne, ei știu preabine că eu îi aruncam în închisoare și-i legam prin sinagogi pe cei care cred în tine, ²⁰ iar când era vărsat sângele lui Ștefan, martirul tău, eram și eu acolo aprobând și păzind hainele celor care îl ucideau». ²¹ Atunci el mi-a zis: «Mergi, pentru că vreau să te trimit departe, între păgâni!»”.

Luca însuși e acela care definește acest discurs ca o „apologie”, un discurs de apărare construit după regulile „genului judecătoresc”. Pentru a-l face, scriitorul se folosește de materialul deja utilizat precedent (relatarea convertirii lui Saul și a martiriului lui Ștefan: *Fap* 9 și 7), dar îl îmbogățește cu alte detalii de tip biografic (v. 3) și adaugă episodul viziunii în templu (vv. 17-21): el prescurtează, rezumă, introduce variații și face alte sublinieri, prezentând evenimentul din

Damasc într-o nouă perspectivă; totul este relatat la persoana I singular¹. Discursul poate fi sintetizat astfel: Paul, credincios și plin de zel ca observant al Legii și al tradiției părinților, a devenit, din voința lui Dumnezeu și fără a se rupe de iudaism, zelos apostol al neamurilor.

Discursul e o compoziție lucană comprehensibilă pentru cititor (care cunoaște relatarea din *Fap* 9), dar greu de înțeles de către ascultătorii iudei la picioarele scării.

El poate fi structurat diferit:

După regulile retoricii antice²:

– *exordium* sau *prooemium*: v. 1 ;

– *narratio* cu *probatio*: vv. 3-16;

– *refutatio/argumentatio*: vv. 17-21;

– *peroratio*, adică încheierea, întreruptă de intervenția ascultătorilor³.

Paul arată că ascultarea față de Dumnezeu l-a transformat în apostol al neamurilor.

După o divizare în trei părți cu ulterioare subdiviziuni (R. Pesch, Lüdemann, Fabris etc.):

prima parte: vv. 3-5:

a doua parte: vv. 6-16:

a treia parte: vv. 17-21:

– v. 3: Paul zelos;

– vv. 4-5: persecutor;

– vv. 6-11: evenimentul din Damasc;

– vv. 12-16: Anania și vocația lui Paul;
viziunea în templu⁴.

După un dublu diptic cu patru părți:

A – vv. 1-5: zelosul lui Dumnezeu;

B – vv. 6-11: pătruns de lumina divină;

A' – vv. 12-16: martor la toți oamenii;

B' – vv. 17-21: trimis la neamuri.

A și A' ca și B și B' corespund: zelosul lui Dumnezeu (A) devine martor al Celui drept (A'); viziunea Înviatului la Damasc (B) se împlinește în misiunea primită în templu (B')⁵.

Apologia lui Paul e, aparent, în afara locului în contextul narativ: apostolul urma să fie linșat ca profanator al templului, dar această acuză nu este menționată în apărare. Luca reușește cu multă artă să se rupă de circumstanțele istorice

¹ Pers. I sg. se întâlnește de 40 de ori în 21 de versete (vezi Bossuyt-Radermakers, 657, cu nota 27).

² Reguli expuse de Quintilian, *Institutes...* (cartea a 4-a); Cicero, *De inventione*. (Vezi L.T. JOHNSON, 392s; BOSSUYT-RADERMAKERS, 658s.).

³ Pentru Bossuyt-Radermakers, *argumentatio* se termină cu v. 20, iar v. 21 ar fi *peroratio*.

⁴ Ca elemente de structură: *egeneto de moi*, care introduce a doua (v. 6) și ultima unitate (v. 17). De notat tehnica întreruperii (v. 22), mereu în momentul oportun, când oratorul a spus ceea ce voia să spună sau când discursul a ajuns în punctul culminant.

⁵ Așa, BOSSUYT-RADERMAKERS, 659s.

contingente arestării lui Paul și să construiască relatarea astfel încât să-i prezinte cititorului problema care îl preocupă cu privire la Biserica din timpul său: o Biserică compusă substanțial din necircumciși, conștientă că nu mai trăiește în conformitate cu Tora, acuzată probabil de iudaism că a respins instituțiile cele mai sacre și care constituiau identitatea adevăratului israelit, și principalul responsabil de toate acestea e chiar Paul. Cum să justifice în ochii credincioșilor înșiși o Biserică făcută așa; misiunea spre lumea păgână nu a dezrădăcinat Biserica din rădăcinile sale iudaice?

Luca începe să răspundă acuzelor expuse în *Fap* 21,21.28. El reia relatarea evenimentului din Damasc, dar reafirmă insistent fidelitatea lui Paul față de iudaism, de care e puternic ancorat prin naștere, formare și zel. Însăși convertirea sa, operă divină, nu e văzută ca o ruptură cu trecutul; el nu a abandonat niciodată tradiția poporului său. Și după convertire este pregătit pentru viitoarea sa vocație de un Anania care a rămas un iudeu pios și apostolul continuă să frecventeze templul⁶.

Pe baza acestei repetate sublinieri a fidelității față de tradiția iudaică, Luca pune în evidență tema vocației lui Paul de a fi apostol al neamurilor. Chemat de Dumnezeu, cum îl anunță Anania (vv. 14-15), Paul este oficial trimis de Înviațul însuși în centrul religios al iudaismului (vv. 17-21). Misiunea spre lumea păgână e deci cât se poate de legitimată.

Apare și un alt gând care are aspectul unei judecăți de condamnare (vv. 18-19) față de iudeii din Ierusalim: tocmai trecutul lui Paul, zelos în observarea Legii și persecutor al creștinilor, ar trebui să le dea de gândit iudeilor și să le inducă să creadă în mesajul actual al apostolului. Orice fariseu convins ar fi acționat ca Paul⁷. Nu Paul, ci adversarii săi, refuzând lecția care reiese din viața apostolului, se dovedesc infideli iudaismului. Și Roloff conchide: „Ierusalimul și templul se îndepărtează de istoria mântuirii. Și, astfel, acest discurs dovedește a fi ultima mărturie a lui Paul în fața poporului iudeu”⁸.

⁶ În această a doua relateare a convertirii lui Paul, întregul eveniment din Damasc primește, într-un anumit sens, un colorit „iudaic” (Roloff, 320).

⁷ Acest tip de argument va fi reluat în *Fap* 23, apropo de credința în înviere.

⁸ *Op. cit.*, 321. După Bossuyt-Rademaker, prin evenimentele din viața lui Paul, iudeii ar fi trebuit să descopere propria lor vocație de Israel chemat să fie lumină a neamurilor (*Is* 49,1-6). Apologia lui Paul pune Israelul în fața vocației sale de martor, acceptându-l pe Isus și intrând în evenimentul pascal: Israel e chemat să devină ca Paul (*Fap* 26,29) (p. 680). Pentru O. Betz (în *Jesus. Der Herr der Kirche*, WUZNT 52, J.C.B. Mohr, Tübingen 1990), viziunea lui Paul în templu e o creație a lui Luca (p. 93) pentru a pune vocația lui Paul pe același plan cu cea a Celor Doisprezece (la fel ca și Cei Doisprezece, el îl vede pe Domnul la Ierusalim și primește de la el mandatul); în afară de aceasta, viziunea în templu ca loc al prezenței divine face legitimă viziunea din Damasc (în afara locului lui Dumnezeu); în sfârșit, Luca leagă strâns vocația lui Paul de cea a lui Isaia (*Is* 6,1-13) (temele gloriei, „trimiterii” către păgâni, fondate pe împotrivirea iudeilor), ajungând astfel la interpretarea proprie a lui Paul care rezultă din scrisori.

22,1. E prima din cele trei apologii ale apostolului⁹. El începe ca Ștefan: „Frați bărbați¹⁰ și părinți, ascultați” (*Fap* 7,2): un început care demonstrează că discursul, mai mult decât unei mulțimi furioase, se adresează poporului lui Israel¹¹.

22,2. Luca întrerupe *exordium*-ul cu o observație: a auzi că Paul vorbește în limba aramaică produce efectul unei tăceri și mai profunde¹². Mulți evrei din diaspora (inclusiv Filon) vorbeau doar greaca. Dar observația nu vrea să fie doar o pată de culoare locală: „Paul e legat de popor și cultural”¹³.

Luca se întoarce la discurs cu *kai phêsin*¹⁴.

22,3. Paul se prezintă după o schemă comună genului biografic: naștere – prima educație – formare¹⁵, o prezentare tendențioasă, în conformitate cu intenția redactorului: a arăta un Paul ca adevărat iudeu practicant. Dacă în *Fap* 21,39, în fața tribunului, apostolul pune accentul pe orașul său natal, acum îl pune mai ales pe Ierusalim ca loc al copilăriei¹⁶ și formării sale: Paul a crescut în centrul iudaismului, garanție a deplinei ortodoxii (Martini). Naratorul completează informațiile biografice date până acum indicând că Paul a studiat la picioarele lui¹⁷

⁹ Celelalte înaintea lui Felix (*Fap* 24) și a regelui Agripa (*Fap* 26). Substantivul „apologie” face parte din terminologia juridică; vezi, de exemplu, PLATON, *Apol.* 28a; *Fedro* 267a; IOSIF FLAVIU, *Contra Apione*, 2,147. În Luca, substantivul se întâlnește și în *Fap* 25,16; verbul: *Lc* 12,11 (dif. *Mt* 10,19); *Lc* 21,14 (dif. *Mc* 13,11); *Fap* 19,33; 26,1.2.24: e o caracteristică a vocabularului lucan; se găsește de 6 ori în Paul, rar în LXX, frecvent în Iosif Flaviu (vezi J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 536ss).

¹⁰ *Andres adelphoi*: *Fap* 1,16; 2,29.37; 7,2; 13,15.26.38 etc. Verbul *akouein* + aparent un dublu genitiv, pentru că *mou* e acordat cu *apologias* (Blass, n. 173/1); fiind un pron. enclitic, *mou* tinde să fie așezat la începutul frazei și deci separat de substantivul la care se referă (Blass, n. 473/1).

¹¹ „Părinții” în discursul lui Ștefan erau tocmai membrii Sinedriului cărora el li se adresa. Paul include în termenul „părinți” și eventuali membri ai Sinedriului prezenți în mulțime? (Marshall, Stählin, etc.); e de preferat să se considere că expresia e un mijloc literar pentru a da tonul solemn discursului (C.M. Martini).

¹² *dialektos*, ca în *Fap* 21,40; și *Fap* 1,19; 2,6.8; 26,14 în Noul Testament; *hêsychia*: „liniște” în *2Tes* 3,12; „tăcere” în *Fap* 22,2; *1Tim* 2,11.12.

¹³ R. FABRIS, 623.

¹⁴ Se întâlnește în *In* 18,29; *Fap* 8,36; 10,31; 22,2; 23,18; 25,24 în Noul Testament (G. Schneider).

¹⁵ Această schemă tripartită era un *topos* elenistic: PLATON, *Criton* 50e; FILON, *Vita Mos.* 2,1; Luca l-a folosit în *Fap* 7,20-22 referindu-se la Moise.

¹⁶ Luca afirmă că Paul se afla cu părinții la Ierusalim încă din fragedă copilărie (verbul *anatrephein* se referă, de fapt, la perioada în care copilul are încă nevoie de părinți: vezi S. LÉGASSE, *Paul Apôtre*, cit., 34): dincolo de intenția lui Luca de a-l înrădăcina pe Paul în iudaism, aceasta corespunde realității istorice? (Afirmativ pentru W.C. VAN UNNIK, în *Sparsa Collecta* I, Leiden 1973, 32Is; MARSHALL – S. LÉGASSE, *op. cit.*, 34s; R. RIESNER, *Frühzeit...*, cit., 238; dar vezi dubiul critic al lui M. HENGEL, *Il Paolo precristiano*, cit., 108s; al lui J. MURPHY-O'CONNOR, *Paul. A Critical Life*, cit., 32s.46).

¹⁷ „La picioarele lui” poate indica o anumită supunere (*Lc* 7,38; 8,35; 10,39; 17,16; *Fap* 2,35; 4,35 etc.); în acest verset e înțeles în general ca „a fi la școala lui” și cu referire la poziția discipolului șezut pe pământ în fața maestrului. Nu e obligatoriu, oricum, să se dea această semnificație (*Lc* 8,35; 10,39): expresia poate indica, în general, o atitudine de ascultare. În acest caz, Luca ar spune simplu că Paul a avut ocazia să-l asculte pe Gamaliel (nu de a fi fost discipolul său). Scrierile rabinice merg în acest sens; ele, de fapt, îl prezintă pe Gamaliel nu drept conducător al unei școli, ci ca pe un maestru care oferea o învățătură publică (în templu) (vezi textele rabinice adunate de Neusner în primul volum al operei sale *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*,

Gamaliel¹⁸ pe care Luca l-a adus inteligent la cunoașterea cititorului ca rabin faimos și înțelept (Fap 5,34).

Descrierea care urmează corespunde celei a unui fariseu, în totală contradicție cu acuza adusă în Fap 21,28 la adresa lui Paul. El a fost format după interpretarea exactă (sau observarea) a Torei¹⁹ și plin de zel pentru Dumnezeu²⁰.

Paul nu omite să adauge că zelul e tocmai caracteristica oricărui iudeu adevărat²¹; subînțeles: dacă însă zelul iudeilor se îndreaptă împotriva lui Paul, ei comit o eroare și demonstrează un zel împotriva lui Dumnezeu.

22,4-5. Luca reia acum tradiția utilizată în Fap 9: Paul persecutor al căii, adică al creștinismului (Fap 8,3; 9,1-2)²².

De notat *crescendo*-ul narativ față de prima relatare: Paul a persecutat „până la moarte”, aluzie la moartea lui Ștefan; Luca generalizează cazul singular din Fap 1,54ss²³. Mai mult, Saul a primit scrisori de autorizare nu doar de la marele preot, ci și de la Sinedriu²⁴.

Relatarea lui Paul primește o orientare precisă, în conformitate cu contextul; accentul e pus pe solidaritatea lui Saul cu iudeii:

– el demonstrează același zel al lor pentru Dumnezeu, persecutându-i pe creștini²⁵, un zel care se arată greșit iluminat;

Leiden 1971). Trebuie, totodată, să se întrebe dacă o legătură atât de slabă dintre Paul și Gamaliel a putut să dea consistență unei amintiri transmise până la Luca. Prefer să cred că apostolul a fost cu adevărat discipolului lui Gamaliel, chiar dacă în scrisorile sale nu o spune niciodată.

¹⁸ Gamaliel I a trăit în prima jumătate a secolului I d.C., aparținea școlii lui Hillel (tradiția îl prezintă ca strănepot al acestuia din urmă) (M. HENGEL, *Il Paolo precristiano*, cit., 76ss.116ss). Că Paul a fost discipolul lui Gamaliel a fost pus în dubiu uneori, pe baza Gal 1,22 (Bultmann), dar vezi argumentarea lui Hengel, *Il Paolo precristiano*, cit., 76ss; și a lui Légasse, *op. cit.*, 35: textul din Gal nu exclude posibilitatea ca Paul să fi fost cunoscut de membrii Bisericii.

¹⁹ *akribeia* semnifică „precizie”; fraza poate fi înțeleasă în sensul că Paul era „scrupulos, rigid”, dar e de preferat să se considere semnificația de „just, autentic”, cu referire la interpretarea Legii; termenul e apropiat pentru a desemna fariseii: așa, Iosif Flaviu, *Vita* 191; *Bell.* 2,162 (vezi HENGEL, *Il Paolo precristiano*, cit., 111s). Adjectivul *patrô(i)os* („patern, al tatălui”): apare doar în Fap 22,3; 24,14; 28,17, dar amintește de Gal 1,14.

²⁰ Vezi Gal 1,14: aceeași expresie: *zêlôtês hyparchôn* (și Fil 3,6, unde zelul îl caracterizează pe Paul ca persecutor). Diverse posibilități de construcție a v. 3:

– a distinge „observarea scrupuloasă a Legii” (ca fariseu) și zelul pentru Dumnezeu (ca persecutor); sau să le unească: zelul pentru Dumnezeu constă în observarea scrupuloasă a Legii;

– a lega *kata akribeian*... la part. perf. *pepaideumenos* și deci a citi că Paul a primit de la Gamaliel o formare la practica scrupuloasă a Legii; sau, cum propune Ch. Burchard (în ZNW 61, 1970, 168s), a pune virgula după *pepaideumenos* (și nu după *nomou*) și a citi *kata akribeian*... după fraza principală: *egô eimi anêr Ioudaios* (aproape definiția de a fi *Ioudaios*) și a considera schema tripartită centrală o explicare despre cum se ajunge la iudeul zelos.

²¹ Amintește Rom 10,2; *sêmeron* („azi”), în context, înseamnă „până azi, dintotdeauna”. Spre deosebire de Paul istoric (Fil 3,5-7), Paul lucan, convertindu-se, nu s-a rupt de zelul pentru Lege.

²² „Calea”, ca în Fap 9,2 etc. (vezi F. BOVON, *Luc le Théologien*, cit., 340ss). Regăsim binomul „bărbați și/sau femei” (Fap 8,3; 9,2), verbul *desmeuein* („a înlănțui”) și menționarea „scrisorilor” (Fap 9,2).

²³ Haenchen.

²⁴ *presbyterion* („consiliu al bătrânilor”), ca în Lc 22,60 = *synedrion*.

²⁵ Acesta corespunde mărturiei lui Paul: Fil 3,5s; Gal 1,13; 1Cor 15,9. Verbul *timôrein* („a pedepsi”) se întâlnește doar în Fap 22,5 și 26,11.

– el a desfășurat această activitate în deplin acord cu toată autoritatea religioasă din Ierusalim, marele preot și consiliul bătrânilor, care pot *da mărturie* despre aceasta. Dar, când Paul vorbește, trecuseră cel puțin 20 de ani și nici Caiafa, nici Sinedriul de atunci (cel puțin majoritatea) nu mai sunt în funcție!²⁶

– el se adresează iudeilor numindu-i „frați”, în timp ce pe creștini în numește „cei care se află acolo”.

22,6. Față de textul paralel din *Fap* 9,3, sunt accentuate motivul luminii și deci forța și evidența evenimentului²⁷. Lumina e atât de strălucitoare, încât o acoperă pe cea a soarelui de la amiază: va fi din cauza orbirii lui Saul (v. 11).

Versetul începe cu formula *egeneto de moi* („mi se întâmplă”), care introduce noua parte a discursului (ca în v. 17), dar sugerează și caracterul neașteptat al viziunii.

Ca în prima relatare, Luca evită să spună că Saul îl vede pe Înviaț: tendința de a distinge apariția lui Saul de aparițiile pascale ale Celor Unsprezece.

22,7-11. În aceste versete, Luca reia substanțial – dar mereu la persoana I singular – relatarea din *Fap* 9,4-9. Nu lipsesc variații datorate fie motivelor literare²⁸, fie contextului specific, adică intenției proprii a lui Luca din *Fap* 22.

Dialogul dintre Isus și Saul începe după schema adoptată în *Fap* 9,4-5²⁹ – dublă chemare, întrebarea lui Saul³⁰, autorevelarea lui Isus –, dar este întreruptă de informația despre efectul asupra însoțitorilor lui Saul (v. 9), informație care în *Fap* 9,7 e așezată la sfârșitul dialogului. Introdusă aici în mijlocul dialogului însuși, ea îi face pe însoțitori, mai clar, martori ai celor întâmplare, chiar dacă viziunea rămâne rezervată lui Paul. În afară de aceasta, efectul se manifestă contrar față de *Fap* 9,1: acum însoțitorii văd lumina, dar nu aud vocea³¹.

Pentru a se întoarce la schema dialogului – adică trimiterea din partea lui Isus –, Luca trebuie să pună pe buzele lui Saul o întrebare adecvată: „Ce trebuie să fac, Doamne?” (v. 10a)³² În *Fap* 9,6, răspunsul Înviațului – „Ridică-te și mergi în oraș și îți se va spune ceea ce trebuie să faci” – orientează spre botezul lui Saul

²⁶ *Fap* 23,2 îl menționează pe marele preot Anania... pe care Paul nu-l cunoaște! (*Fap* 23,5).

²⁷ Luca adaugă „spre amiază”, absent în *Fap* 9,3 și reluat în *Fap* 26,13. Legătura dintre apariția Înviațului, lumina și „gloria” (v. 11) se găsesc și în *2Cor* 4,6 (vezi R. RIESNER, *Frühzeit...*, cit., 209).

²⁸ Pentru un bun narator, „nu se poate relata de trei ori aceeași istorie cu aceleași cuvinte” (G. LOHFINK, *La conversione di san Paolo*, cit., 97). În v. 7, Luca scrie *edaphos* („fundament, paviment”; aici: „pământ, sol”) în loc de *gé* (*Fap* 9,4); *edaphos* e un *hapax* în Noul Testament.

²⁹ În *Fap* 22,8, redactorul adaugă „Nazarineanul”, adaptat unui auditoriu iudaic (*Fap* 2,22).

³⁰ De notat că Saul îl numește pe Isus cu numele creștin „Doamne”: Luca se gândește la cititor, nu la ascultătorii apostolului (Haenchen).

³¹ Nefiind vorba de o cronică, nu este contradicție între *Fap* 9,7 și 22,9:

- poate fi o simplă variație narativă (G. Lohfink);
- sau datorată unei neatenții a scriitorului (Schmithals, Weiser, G. Schneider);
- sau voită, pentru a sublinia motivul luminii (Conzelmann).

³² Acest tip de întrebare care are funcția de a introduce un răspuns determinat e frecvent în opera sa: *Lc* 1,34; 10,29; 12,41; 13,23; 17,20; 18,36; *Fap* 1,6; 2,37 (DÖMER, *op. cit.*, 115). J. Dupont observă că întrebarea „ce trebuie să fac?” e adesea pusă de cel care e atins de harul convertirii: *Lc* 3,10.12.14; *Fap* 2,37; 16,30 (*Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 432, nota 22); e în *Fap* 22,10 o invitație la convertire, dat fiind că Paul e prezentat ca model pentru ascultători?

și face din întreg o relatare de convertire. În *Fap* 22,10, Isus poruncește: „Ridicându-te, mergi la Damasc și acolo ți se va spune tot ceea ce e stabilit să faci”³³. Diferența e semnificativă: Paul este deja pregătit nu doar să primească Botezul la Damasc, ci și pentru tot ceea ce va urma, adică misiunea sa viitoare. Relatarea de convertire tinde să devină o relatare de vocație. Întreaga activitate de apostol e determinată de planul divin: „Paul, care ține acum el însuși discursul de apărare ca persecutat (...), e învins și trimis de Isus glorificat, Domnul divin, și condus de zelul orb pentru Dumnezeu la adevărul zel pentru Dumnezeu. El ar putea fi Paradigma pentru toți ascultătorii săi”³⁴.

Tema luminii e din nou subliniată în v. 11: Luca explică cauza orbirii lui Saul³⁵: splendoarea-gloria luminii³⁶.

22,12-13. Episodul lui Anania (*Fap* 9,10-18) e abreviat și narat din punctul de vedere al lui Paul³⁷: apariția Celui Înviaț al lui Anania a trecut sub tăcere; cititorul cunoaște deja faptele.

Accentele sunt acordate cu discursul de apărare: Anania e prezentat nu ca „discipol”, adică creștin (*Fap* 9,10) – cititorul e deja la curent cu aceasta –, ci ca iudeu practicant al Legii, stimat de iudeii din oraș³⁸. Nu există incompatibilitate între observarea iudaică a Legii și a fi creștin.

Vindecarea e relatată cu puține cuvinte³⁹, pentru a trece la esențial, la discursul lui Paul: Anania însuși îi comunică lui Paul ceea ce vrea Dumnezeu de la el.

³³ Verbul *anistanai* la part. (part. „grafic”) e frecvent în Luca: *Lc* 1,39; 4,29 etc.; *Fap* 5,6.17.34; 8,27 etc. Redacțională și construcția *peri* + *pantôn* (la gen.): *Lc* 3,19; 7,18; 19,37; 24,14; *Fap* 1,1; 24,8; 26,2; pron. *hôn* la gen. (atracția relativului) în loc de *ha*. Verbul *tassein* (folosit la perf. trecut) înseamnă „a stabili, a determina”, dar și „a ordona”.

³⁴ R. Pesch.

³⁵ *ouk eneblepon*: imperf. lui *emblepein* („a privi la”); verbul nu e adaptat; mai bine *ouden eblepon* („nu vedeam”), ca în *Fap* 9,8 (așa, *Vaticanus*).

³⁶ *doxa*, în afară de „opinie”, înseamnă „splendoare” în sensul de „intensitate luminoasă”, dar poate face aluzie și la „gloria”, adică la caracterul divin al luminii. Orbirea, ca situație de dependență, este descrisă apoi cu o imagine stereotipă, ca în *Fap* 9,8: *cheiragôgein* („a conduce de mână”: *Fap* 13,11).

³⁷ G. Schneider.

³⁸ *eulabês* („pios”): adjectiv utilizat doar de Luca în Noul Testament (*Lc* 2,25; *Fap* 2,5; 8,2; 22,12) pentru a caracteriza pietatea iudaică constituită substanțial din teama de Dumnezeu și observarea meticuloasă a Torei (vezi J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 498). Se întâlnește de 3 ori în LXX (verbul e mult mai frecvent);

anêr eulabês trebuie înțeles pornind de la context, și nu ca o informație istorică: nu se poate deduce (așa, Riesner, *Frühzeit...*, cit., 77) că Anania ar fi fost membrul unui grup iudaico-ascetic de tip esenian.

Verbul *martyrein* („a da mărturie”; la part. trecut), cu sensul de „a avea faimă bună”, ca în *Fap* 6,3; 10,22; 16,2.

³⁹ *Saul*: transcriere din aramaică; *anablepein*: „a deschide ochii, a ridica ochii sus”, sau „a redeveni văzător, a recâștiga vederea” (în funcție de *ana*, dacă se traduce „sus” sau „din nou”). A doua semnificație e de preferat pe buzele lui Anania; primul însă la sfârșit, în expresia: *anablepsa eis auton*: „deschise/îndreptase ochii spre el”.

22,14-15. Pentru a face cunoscut iudeilor din Ierusalim mandatul primit de Paul de a fi apostol al neamurilor, Luca se servește deci de Anania, un stimat iudeu, ca intermediar; și o face cu un limbaj adaptat auditoriului.

Originea primă a trimeriei e „Dumnezeul părinților”, deci JHWH, Dumnezeuul lui Israel: misiunea lui Paul e situată în istoria salvifică a poporului ales, la fel ca vocația profeților.

Paul e chemat să „cunoască voința sa”⁴⁰, adică planul său de mântuire (și nu Tora), și aceasta, în întâlnirea cu Înviatul, condiție indispensabilă pentru a fi „apostol”; Luca evită să-l numească pe Isus și alege titlul mesianic de „Cel drept”⁴¹. Anania vestește viziunea în templu (vv. 17-21) și nu se referă la apariția din Damasc: e în centrul religios al lui Israel locul unde Paul va fi legitimat pentru a fi „martor”, adică apostol, întrucât e martor ocular al învierii lui Isus⁴²; el este mediator și „asigură în Biserică prezența salvifică a lui Dumnezeu în Isus”⁴³.

Luca prezintă în aceste două versete elementele esențiale pentru a fi trimis; „rezultă că Paul poate să se considere pe deplin ca legitim continuator al misiunii apostolilor” (Ghidelli).

Ținând mereu cont de auditoriu, redactorul evită să precizeze că Paul e trimis ca martor la „păgâni”, ci scrie într-un mod mai general: „la toți oamenii”. Aluzia la păgâni e rezervată pentru sfârșitul discursului și va provoca întreruperea.

22,16. „Ce aștepți?” e o formulă stereotipă și nu vrea să exprime niciun dubiu sau o ezitare a lui Paul⁴⁴.

Descrierea Botezului o completează pe cea a primei relatări (Fap 9,17-18), unde era pus în relație cu recuperarea vederii și darul Duhului Sfânt. Acum, e un Paul care nu mai e cel care primește Botezul și este amintită invocația Nume-lui (lui Isus)⁴⁵, adică profesiunea de credință în suveranitatea lui Cristos, de care e legată iertarea păcatelor.

Paul devine paradigma persecutorului convertit și, pentru iudeii care îl ascultă, o invitație la a urma exemplul său⁴⁶.

⁴⁰ Expresie familiară în iudaism (*Rom* 2,18); în Vechiul Testament: *Ps* 102/103,7; cf. *Os* 4,1; *Is* 11,2.9; *pro-cheirizein* („a lua sau a pune în mână, a destina”), și în *Fap* 3,20; 26,16; Luca e și unicul autor din Noul Testament care scrie verbul *pro-cheirotonein* („a da un vot preliminar, a alege”): *Fap* 10,41.

⁴¹ Vezi *Fap* 3,14; 7,52; *ek tou stomatos autou* („din gura sa”): septantism în stilul lui Luca (*Lc* 4,22; 11,54 etc.; *dia tou stomatos*: *Fap* 1,16; 3,18.21; 4,25 etc.).

⁴² Aceasta implică „a vedea și a asculta”. Să se noteze această accentuare care indică refuzul de a prezenta credința creștină ca o ideologie.

⁴³ F. BOVON, *Luc le Théologien*, cit., 389; *martys* sinonim cu „apostol”, în *Fapte*, se referă la Cei Doisprezece, la Ștefan și la Paul; nu are încă sensul de martir.

⁴⁴ *ti melleis* („ce aștepți, sus”, normal, înseamnă: „a fi pe punctul de”: *Fap* 3,3.5.35; 12,6; 22,26); expresie asemănătoare în SOFOCLE, *Antig.* 449; Conzelmann se gândește la o posibilă formulă cultică în rituri de inițiere (cf. *Corp. Herm.* 1,26; *Faptele lui Toma* 73.78).

⁴⁵ Vezi *Fap* 2,21, cf. *Gal* 3,5; ca definiție a creștinilor: *Rom* 10,13; *1Cor* 1,2.

⁴⁶ Vezi R. PESCH. Part. *anastas* e tipic lucan (*Fap* 5,6.17.34; 8,27 etc.).

22,17. Viziunea în templul din Ierusalim urmează fără întrerupere episodul din Damasc: în acest fel, convertirea lui Paul e pusă în relație directă cu templul⁴⁷. Această scenă nu e amintită în altă parte în *Fapte* și nici în scrisorile pauline și e dificil să fie concordată cu situația descrisă în *Gal* 1,18-24. Clar, „redactarea acestui discurs e datată de raportul între cel care vorbește și publicul său, în situația existențială în care sunt ambii”⁴⁸.

Abia convertit, Paul se află în templu pentru a se ruga: nu există deci o rupătură cu iudaismul; și Paul continuă să se dovedească un iudeu pios, plin de respect față de locul sacru al lui Israel⁴⁹.

Regăsim și linii importante dragi redactorului: legătura dintre rugăciune și manifestarea divină⁵⁰, ca și orașul Ierusalim ca punct de plecare a universalității mântuirii⁵¹.

22,18. Continuând să evite a-l numi pe Isus în fața unui auditoriu ostil, Paul relatează prima parte a mandatului primit în extaz: trebuie să părăsească în grabă Ierusalimul, pentru că predica sa nu va fi primită.

Luca combină două teme: cea a refuzului lui Israel⁵² și tema apostolului ca slujitor suferind (*Fap* 9,16).

Afirmația, oricum, vrea să fie o provocare și imboldul pentru următoarea întrerupere a discursului de către iudei.

22,19-20. Paul îl întrerupe pe Domnul cu o obiecție pozitivă⁵³: el argumentează pornind de la trecutul său; toți știu că Saul a persecutat creștinii⁵⁴ (după cum e relatat la începutul discursului: v. 4; cf. *Fap* 8,3; 9,1-3). Această experiență de persecutor făcută de zelosul iudeu Saul ar trebui să-i convingă mai mult ca niciodată

⁴⁷ Chiar dacă nu e istorică, scena poate aparține unei tradiții (așa, Conzelmann, Lüdemann, 248), născută pe baza *2Cor* 12,1-5 (?). E mai probabil să fi fost Luca însuși cel care a creat scena; autorul e capabil de aceasta atunci când îi folosește scopului său (vezi relatarea paralelă din *Fap* 9,26-30: Luca aranjează șederea lui Paul la Ierusalim cu date care sunt în contradicție cu *Gal* 1,18ss; pentru o apariție a Înviației, vezi *Fap* 18,9-10).

⁴⁸ L'ÉPLATTENIER, 183.

⁴⁹ Aluzie la viziunea lui Isaia (*Is* 6,1-10)?

⁵⁰ Vezi *Lc* 3,21; 9,29; 22,41; *Fap* 9,40; 10,9-11; 11,5; 16,25s; 28,8.

⁵¹ Cf. *Lc* 2,29-32; *Fap* 11,1-18; 15 (vezi L. Tosco, *op. cit.*, 177, nota 165).

Paul e „în extaz” ca Petru în *Fap* 10,10; 11,5. Construcția frazei nu e clasică: *egeneto de moi* (ca în v. 6: „mi se întâmplă să...”: abuz al pron. pers.: Blass, n. 278) + part. conj. Urmat de un gen. absolut (în loc de un part. conj.: stilul *Koiné* și al LXX: Zerwick, n. 49). Construcție asemănătoare în *Lc* 3,21.

⁵² Prezentarea acestei teme e stângace, pentru că apostolul primește ordinul de a se îndepărta de oraș înainte de a fi început predicarea! Nu este o referire la *Fap* 9,29, unde invitația de a pleca provine de la discipoli. Stilul e biblic (LXX): două imperative coordonate (în loc de part. + imperf.: *speusas exelthe*; sau imperf. + inf.: *speuson exelthein*: cf. ZERWICK, *Analysis Philologica...*, în loco); vezi *Gen* 18,6 (dublu imperativ, și cu *speuson*); *en tachei* („zvelt”): *Dt* 11,17; 28,24.63 etc.; și *dioti* („pentru că”) e frecvent în LXX, mai ales în cărțile profetice.

⁵³ Obiecția face parte din schema teofaniilor.

⁵⁴ *êmên* (imperf. lui *eimi*) + part. construcție perifrastică (dă sensul de insistență), *kata* (distributiv) *synagôgas*: „din sinagogă în sinagogă”.

pe iudei că zelul actual pentru Dumnezeu din partea creștinului Paul nu-l poate contrazice pe cel precedent și nu e antiiudaic.

Persecuția lui Paul atinge culmea sa prin uciderea lui Ștefan, de aceea, menționată la sfârșit; prezența tânărului Saul e amintită detaliat (*Fap* 7,58; 8,1)⁵⁵.

Ștefan e numit „martor” pentru că și el l-a văzut pe Domnul (*Fap* 7,56s) și l-a mărturisit cu cuvântul. Totodată, în acest verset termenul *martyrs* e strâns legat de „sângele vărsat”⁵⁶ și se apropie de sensul de „martir” (martor cu propriul sânge) pe care îl va primi în consecință.

În sfârșit, Paul, ex-persecutor, ar trebui să fie un model convingător pentru persecutorii săi actuali: Luca lasă deschisă poarta speranței?

22,21. Cum era previzibil, obiecția lui Paul nu este primită, ci dă ocazia de a auzi pentru prima dată că el a primit direct de la Înviaț chemarea de a fi apostol al neamurilor. Misiunea către lumea păgână are deci fundamentul său într-o poruncă explicită adresată de Domnul lui Paul (ca lui Petru în *Fap* 10). Paul e apostol⁵⁷ în adevăratul sens al cuvântului, adică trimis de Înviaț, precum Cei Doisprezece, chiar dacă Luca tinde să rezerve titlul acestora din urmă.

Acum intervine întreruperea discursului din partea ascultătorilor, întrerupere care vine la momentul oportun: totul a fost spus.

Paul, cetățean roman: Fap 22,22-29

²² Până la cuvântul acesta l-au ascultat. Dar unii dintre ei au început să strige: „Să piară de pe pământ unul ca acesta, căci nu este vrednic să trăiască!”. ²³ Și, strigând, își sfășiau hainele și aruncau praf în aer. ²⁴ Atunci tribunul a poruncit să fie dus în fortăreață și să fie interogat sub lovituri de bici, ca să afle pentru ce motiv strigau astfel împotriva lui. ²⁵ În timp ce îl legau, Paul i-a spus centurionului care stătea acolo: „Vă este permis să biciuiți un cetățean roman care n-a fost judecat?”. ²⁶ Când a auzit acestea, centurionul a mers la tribun și i-a dat de știre, spunând: „Ce ai de gând să faci? Acest om este [cetățean] roman”. ²⁷ Tribunul s-a apropiat și i-a zis: „Spune-mi, ești roman?” El a răspuns: „Da”. ²⁸ Atunci tribunul i-a zis: „Eu am cumpărat cetățenia aceasta cu mare preț”. Dar Paul i-a spus: „Eu o am prin naștere”. ²⁹ Și, îndată, cei care trebuiau să-l interogheze s-au îndepărtat, iar tribunul s-a speriat aflând că este roman, iar el îl legase.

Discursul lui Paul nu a avut efectul dorit de apostol, dar confirmă cuvântul Celui Înviaț: evanghelia nu va fi primită și Paul pierde timp la Ierusalim! Luca subliniază și ostilitatea cu totul deosebită a mulțimii iudaice față de Paul.

⁵⁵ *syneudokein* („a aproba”), ca în *Fap* 8,1 (nicăieri în altă parte în *Fapte*).

⁵⁶ *ekchunnein* („a vărsa”): moartea lui Ștefan și pe linia profeților și a lui Isus (*Lc* 11,50; 22,20); *ainairountôn* (part. gen. al verbului *ainairein*: „a ucide”): verbul se întâlnește de 19 ori în *Fapte* (+ 2 ori în *Evanghelia a treia*) din 24 în Noul Testament.

⁵⁷ Verbul *exapostellein* („a trimite”) conține substantivul „apostol”. Expresia *makran* („departe”) amintește de *Fap* 2,39 (*Is* 5,26; 57,19). Dar, în *Fap* 2,39, intrarea păgânilor în Biserică e văzută după schema priorității lui Israel; în timp ce, în *Fap* 22,21, trimiterea către neamuri este în urma unei porunci de ruptură cu Ierusalimul, o îndepărtare poruncită de Înviaț și care sună a o condamnare nu a iudeilor, ci a locuitorilor orașului sfânt: Luca reflectă în lumina distrugerii Ierusalimului în 70?

Porunca tribunului de a-l supune pe Paul interogatoriului (cu biciuire) surprinde în contextul actual, mai ales după dialogul inițial dintre Paul și magistratul roman (Fap 21,37-40). E posibil ca Luca, începând cu v. 24, să urmeze din nou izvorul și că acesta, după arestarea și transferarea lui Paul în Turnul Antonia, menționează și interogatoriul⁵⁸. Mai puțin sigur, din punct de vedere istoric, e dacă biciuirea a fost evitată pentru că Paul a reușit să demonstreze cetățenia sa romană⁵⁹.

Amprenta redactorului e, oricum, evidentă. El a dinamizat relatarea prin intermediul dialogurilor. Arta sa arată:

– în *suspense*: doar în ultimul moment, protagonistul arată statutul său social, care îl va salva de la tortură;

– în *crescendo*-ul narativ: pe măsură ce Paul arată propriul statut social, crește stima tribunului; finalul va pune în evidență chiar și superioritatea apostolului față de el⁶⁰.

Menționarea cetățeniei romane pregătește continuarea cărții⁶¹.

22,22-23. Întreruperea discursului are loc atunci când Paul menționează mandatul de a se adresa păgânilor. Faptul ca atare nu constituia o problemă: chiar dacă iudaismul făcea prozeiți; problema se naștea din premisa și din consecințele misiunii lui Paul: depășirea Legii și a templului cu cultul său. O astfel de „noutate”, dusă înainte mai ales de Paul, era inevitabil judecată ca antiiudaică. Reacția e violentă. Luca descrie o mulțime mâniașă: strigăte, haine rupte, praful aruncat în aer⁶².

⁵⁸ Așa, R. PESCH II, 231; ZMIJEWSKI, 779; redacțional pentru Haenchen etc.

⁵⁹ Paul nu purta în buzunar „cartea de identitate” sau „pașaportul” și nu era de ajuns declararea propriei cetățenii pentru a fi crezut pe cuvânt! Dacă Paul a reușit să demonstreze propria *civitas*, a trebuit să ceară să-i fie adus respectivul document pe care el putea să-l aibă printre sursele sale (și tăblițe) în casa unde era oaspete. Cetățenia romană a lui Paul, uneori contestată, trebuie considerată sigură: apostolul are un nume roman (foarte răspândit) și acesta reîntra în drepturile și obligațiile cetățenilor romani; doar acest titlu explică transferarea cauzei sale de la Ierusalim la Roma. Obiecțiile contra cetățeniei romane a lui Paul sunt slabe:

– Paul nu menționează niciodată în scrisori: dar nu avea ocazia!

– Cele trei biciuiri în 2Cor 11,25. Dar nu cunoaștem circumstanțele: putea fi oportun să tacă despre această cetățenie (și „din iubire față de urmarea lui Cristos în pătimire”: HENGEL, *Il Paolo precristiano*, cit., 41) și *Lex Julia* cunoștea multe excepții (chiar și cetățeni romani crucificați).

– Faptul de a fi iudeu nu împiedica cetățenia romană, după cum arată Filon, *Legatio ad Gaium* 155. Nu se știe cu certitudine însă dacă Paul ar fi avut și cetățenia tarsină: combinația era posibilă pe timpul său.

Paul poate să fi moștenit cetățenia romană de la tatăl său. Acesta a fost probabil deportat la Tars ca prizonier de război (pe timpul lui Pompei?); eliberat de patronul său, un cetățean roman, obținuse și această cetățenie. Despre problemă, vezi M. HENGEL, *Il Paolo precristiano*, cit., 40-62; LÜDEMANN, *excursus* 249s; R. RIESNER, *Frühzeit...*, cit., 129-139.

⁶⁰ În Fap 21,37, tribunul se miră că Paul știe greaca; în 21,39, află că e cetățean al nobilului Tars; în Fap 22,27, Paul relevă că este cetățean roman, și încă de la naștere (v. 29), contrar tribunului.

⁶¹ Alt motiv prezent: magistratul roman vrea clarificări despre Paul: Fap 22,30; 23,28s; 24,22; 25,20.26s (G. SCHNEIDER II, 325).

⁶² *epêran tēn phônēn* („a ridica vocea”: expresie a LXX, în Noul Testament prezentă doar în opera luciană: Lc 11,27; Fap 2,14; 14,11; 22,22);

aire... ton toiouton: vezi Fap 21,36, dar acum întărit cu „nu are dreptul de a trăi!”; *kathêken* („nu convine...”: la imperf. cu verbe de necesitate sau posibilitate): în greaca clasică: „nu ar avea

Oricum, în momentul întreruperii, totul a fost spus. Acuza concretă – profanarea templului – e uitată. Luca începe să orienteze cititorul spre problema care îi stă la inimă: relația dintre iudaism și creștinism.

22,24. Folosirea biciuirii pentru a constrânge la mărturisirea adevărată reîntra în dreptul roman și era obișnuită⁶³ față de sclavi și străini, nu însă pentru cetățenii romani (care aveau dreptul la apărare). Schimbarea de atitudine a tribunului (la început prietenos) față de Paul nu trebuie explicată psihologic; Luca preia de la tradiție⁶⁴.

22,25. În ultimul moment, pe punctul de a fi legat de coloană/masă pentru a fi biciuit⁶⁵, Paul scoate cartea câștigătoare: cetățenia romană. Ca atare, nu putea fi nici legat, nici biciuit fără un proces normal⁶⁶.

22,26-27. Absența tribunului lărgeste scenariul. Începe un dialog în întregime în avantajul apostolului: e o construcție lucană.

Centurionul avertizează tribunul⁶⁷; acesta din urmă se adresează personal lui Paul, întrebându-l dacă e cetățean roman. Paul răspunde simplu că „da”. Ajunge cuvântul său?⁶⁸

dreptul de a trăi, dar trăiește”; în greaca *Koiné*: „nu are dreptul de a trăi (valoarea unui prezent), (deci ucide-l!)”. (Zerwick, *Analysis Philologica*, cit., *in loco*; Blass, n. 358); *rhiptein ta himatia*: „a rupe hainele” (sau a le arunca). Poate fi înțeles ca preludiu al unei lapidări doar simbolice (indicată de aruncarea prafului în aer, în loc de pietre), dată fiind prezența cohorții romane (așa, *Beg.* V, 275s; Marshall...). Dar, mai probabil, naratorul descrie doar reacția unei mulțimi puternic iritate (cf. *FILON, In Place.* 144; *GRIGORE DE NAZIANZ, Orat. in laudem Basilii*, 15).

⁶³ Exemplu în *PLINIUS CEL TÂNĂR, Lettera* 10,96. *Flagellum* era făcut din fâșii de piele de care erau lipite bucăți de os sau de metal.

⁶⁴ *Di'hên aitian*: „pentru ce motiv”: *Lc* 8,47 dif. *Mc* 5,33; *epiphônein* + dat. („a striga cu privire la cineva”): doar în *Lc* 23,21; *Fap* 12,22; 21,34; 22,24 în Noul Testament. Inf. pasiv *anetazesthai* („a supune la examen, a încerca să afle”) în loc de activ (așa *D*), după verbele „a porunci” ar putea să reflecte o construcție latină, mai degrabă, decât greacă. Verbul se întâlnește doar în *Fap* 22,24.29 în Noul Testament.

⁶⁵ *proteinein* („a întinde”: *hapax* în Noul Testament); în expresia *proteinein tois himasin*, dativul *tois himasin* poate fi un dativ instrumental, de la care citirea: „a fi întins cu curele (pe masă)”; sau un dativ cu sens final: „a fi întins pentru curele”, adică pentru a fi biciuit. „Centurion” e scris *hekatontarchos* (ca aici) sau *hekatontarchês* (v. 26).

⁶⁶ Cetățeanul roman era protejat de *Lex Porcia* confirmată de *Lex Julia*. „E delict a lega un cetățean roman, e o împietate a-l biciui” (Cicero, *In Verrem* II, 5.66.170). (Pentru alte detalii, vezi Haenchen, 562, nota 5);

ei care introduce o interogație directă: *Lc* 13,23; 22,49; *Fap* 1,6; 19,2; 21,37; 22,25 și *Mt* 19,3 în Noul Testament; *a-kata-kritos* („ne judecat” sau „necondamnat”), cu sensul de „condamnat fără un proces regulat” sau „fără sentință de condamnare”.

⁶⁷ *proselthôn* + dat. de persoană („apropiindu-se de...”), ca în *Lc* 23,52 dif. *Mc* 15,43;

ti melleis poiein („ce ai de gând să faci”) poate fi înțeles ca o întrebare sau ca un avertisment (așa, în versiunea occidentală: „fi atent la ceea ce urmează să faci!”).

De notat contrastul: „acest om (depreciativ) e roman!”.

⁶⁸ Probabil, Luca simplifică. Oricum, dacă declarația de a fi cetățean roman s-ar fi demonstrat falsă, ar fi urmat pedeapsa cu moartea (*EPICLET, Diss.* III, 24,41; *SUETONIUS, Claudius*, 25). Nașterea era înregistrată în orașul natal, dar era dificil de dovedit dreptul de cetățenie (se duceau cu sine tăblițele cu sigiliul martorilor) (vezi *BOSSUYT-RADERMAKERS*, 666, cu nota 50).

Vine din nou la lumină comportamentul exemplar al oficialului roman: respectul dreptului.

22,28. Punctul culminant al dialogului e atins: Paul nu e doar un iudeu perfect, dar și un roman în sensul deplin al cuvântului⁶⁹. Tribunalul a trebuit să cumpere scump cetățenia⁷⁰, Paul, în schimb, e roman încă de la naștere⁷¹.

Obiceiul de a cumpăra cetățenia romană a fost introdus de Mesalina, soția lui Claudiu (41-54)⁷².

22,29. Nu e nevoie de niciun ordin: soldații se îndepărtează imediat de Paul și tribunalul este cuprins de teamă⁷³: a mers împotriva dreptului legând un cetățean roman. Surprinde că scoate lanțurile prizonierului doar în ziua următoare (v. 30)!⁷⁴

Luca pune în evidență valoarea cetățeniei romane (și deci a lui Paul), mai ales dacă e din naștere. Cu timpul, se va ajunge la inflație!

Paul însă, recunoscut ca „roman”, va fi de acum în mâna justiției romane, care se bucură de toată stima lui Luca.

4. Paul în fața sinedriului: *Fap* 22,30 – 23,11

Introducere: Fap 22,30

³⁰ În ziua următoare, voind să știe cu exactitate din ce cauză era acuzat de iudei, l-a dezlegat și a poruncit să se întrunească arhierii și tot Sinedriul. Apoi l-a dus pe Paul și l-a pus înaintea lor.

22,30. Tribunalul nu are încă ideile clare despre Paul; în consecință, în ziua următoare⁷⁵ ordonă convocarea Sinedriului și îl conduce acolo pe apostol.

Sunt în această relatare prea multe neconcordanțe istorice:

– tribunalul nu are puterea de a convoca Sinedriul⁷⁶;

⁶⁹ Vezi Weiser II, 612.

⁷⁰ *pollou kephalaïou* („cu mult capital”: gen. de preț).

⁷¹ *Civis romanus natus sum* (CICERO, *Lam.* X, 32,3) (cf. OVIDIU, *Trist.* IV, 10,7s: superioritatea cetățeniei prin naștere). În *kai gegennēmai*, *kai accentuează*: „chiar”.

⁷² DION CASSIUS, *Hist.* 60,17,5s (vezi WIKENHAUSER, *in loco*). Nu întâmplător, tribunalul asumase numele împăratului sub care devenise cetățean roman: Claudius Lysias (*Fap* 23,26).

⁷³ Aceeași reacție într-o situație asemănătoare, la Filipi (*Fap* 16,38).

⁷⁴ Unele mss. (614. *syh* ** [= în text], *sa.*) remediază anticipând v. 30: „și imediat îl dezlegă”.

Diverse interpretări propuse pentru a explica incoerența lucană:

– i se scoate lanțul pentru a fi înlocuit cu legături mai lejere (tip manete) (J. Dupont, în comentariu, *in loco*);

– este dezlegat doar de coloană (sau de masă) (J. Leal);

– de acum a început procesul legal și trebuie continuat și deci Paul rămâne sub pază militară (legat, probabil, de un soldat), ceea ce nu e contra *Lex Porcia* (*Custodia militaris*) (Wikenhauser).

Cu acest verset se termină (din lipsă) *Codex-ul Bezae* (D).

⁷⁵ *tē(i) epaurion* subînțeles *hēmera(i)*: ca *Fap* 10,9.23.24; 14,20; 20,7; 21,8; 23,32; 25,6.23 (absent în *Evangelhia după Luca*; 5 ori în *In*; 1 dată în *Mt* și *Mc*);

gnōnai to asphales („a cunoaște adevărul”), ca în *Fap* 21,34.

⁷⁶ Vezi însă pretenția unui procurator: IOSIF FLAVIU, *Ant.* 20,202.

– nu poate participa personal la adunare (pentru că e păgân, ar face impur locul);

– de ce să adune tot Sinedriul pentru a avea informații despre cazul lui Paul? Era de ajuns să întrebe gărzile templului, pe Paul însuși (dat fiind că a fost de ajuns cuvântul apostolului pentru a crede despre cetățenia sa romană);

– paradoxală deci adunarea întregului Sinedriu (care oricum nu poate să judece un cetățean roman) doar pentru a avea informații!

V. 30 pare creat de redactor pentru a face tranziția narativă între *Fap* 22,22-29 și 23,1-11. Se vede și intenția cât se poate de lucană:

– un voit paralelism cu apariția lui Isus înaintea Sinedriului (cf. *Lc* 22,66-71). Se realizează pentru Paul ceea ce Isus anunțase pentru discipoli: vor trebui să apară în fața Sinedriului (*Fap* 23,1ss), guvernatorilor (*Fap* 24: Felix) și regilor (*Fap* 25-26: Agripa)⁷⁷;

– introducerea conferă scenei următoare un caracter oficial; și cazul lui Paul devine un caz religios-național.

⁷⁷ J. DUPONT, *in loco*.

CAPITOLUL 23

Discursul lui Paul înaintea Sinedriului: Fap 21,1-10

¹ Atunci Paul, îndreptându-și privirea spre Sinedriu, a zis: „Fraților, eu m-am purtat cu conștiința curată înaintea lui Dumnezeu până în ziua aceasta”. ² Dar marele preot Anania le-a poruncit celor care stăteau lângă el să-l bată peste gură. ³ Atunci Paul i-a zis: „Te va bate Dumnezeu pe tine, perete văruit! Tu șezi ca să mă judeci după Lege și poruncești, împotriva Legii, să fiu lovit!”. ⁴ Cei care erau de față i-au spus: „Pe marele preot al lui Dumnezeu îl insultă?”. ⁵ Dar Paul a zis: „Fraților, nu știam că este mare preot, căci este scris «să nu-l vorbești de rău pe conducătorul poporului tău»”. ⁶ Știind că o parte dintre ei sunt saducei, iar cealaltă parte farisei, Paul a strigat în Sinedriu: „Fraților, eu sunt fariseu, fiu de farisei! Eu sunt judecat pentru speranța în învierea morților”. ⁷ Îndată ce a spus aceasta, s-a iscat o neînțelegere între saducei și farisei, iar adunarea s-a dezbinat. ⁸ Căci saduceii spun că nu este înviere, nici înger și nici duh, pe când fariseii mărturisesc și una, și alta. ⁹ S-a făcut atunci mare zarvă, iar unii dintre cărturarii din partea fariseilor s-au ridicat și au protestat cu vehemență, zicând: „Nu găsim nimic rău în omul acesta. Dacă i-a vorbit cumva vreun duh sau înger?”. ¹⁰ Fiindcă cearta se întetă, iar tribunul se temea că Paul ar putea fi sfâșiat de ei, a dat ordin ca o grupă de soldați să coboare, să-l ia din mijlocul lor și să-l aducă în fortăreață.

Această unitate literară e bine delimitată local: se pleacă de la Turnul Antonia (*Fap 22,30*) pentru a se întoarce (*Fap 23,10*); scena e adaptată la locul – necunoscut – al adunării Sinedriului.

Se disting ușor două părți:

- vv. 1-5: altercația între Paul și marele preot;
- vv. 6-9: disputa despre învierea morților.

V. 10 face concluzia.

Se arată o varietate de elemente istorice, greu de verificat:

- Paul, care este și inculpatul, deschide ședința Sinedriului luând cuvântul primul;
- marele preot poruncește celor care sunt aproape de apostol (și nu celor de serviciu) să-l lovească; și tot cei prezenți îl atenționează „gentil” pe Paul că el vorbește cu marele preot!
- reacția lui Paul: îl blestemă pe marele preot și apoi se căiește;
- declarația de a nu fi cunoscut pe marele preot (în ciuda faptului că acesta avea propriul său loc în Sinedriu);
- fariseii și saduceii se lasă implicați într-o dispută teologică provocată de inamicul lor comun!
- scena înaintea Sinedriului nu are niciun efect asupra a ceea ce urmează.

S-ar putea concluziona ușor că ne aflăm în fața unei creații libere a redactorului¹ sau, în cel mai rău caz, Luca a construit scena pornind de la vreo informație vagă². Mi se pare mai de încredere ipoteza lui R. Pesch³: Luca dispune de o tradiție destul de detaliată: pentru a avea informații despre cazul-Paul, tribunul face să vină membrii Sinedriului, probabil în fața Turnului Antonia. Luca, din motivele sale, transformă tradiția într-o ședință oficială a Sinedriului, făcând însă neverosimil întregul. În tradiție, în schimb, e posibil ca Paul, ca să se apere, să ia inițiativa și să fie lovit de cei din apropiere, din porunca marelui preot probabil, neidentificat de apostol. Insulteii lui Paul față de marele preot îi urmează un vacarm. Prezența tribunului păgân devine comprehensibilă, ca și rapida intervenție a trupei care coboară (scara Turnului Antonia).

De ce transformă naratorul tradiția primită într-o ședință oficială a Sinedriului?

– Iese în evidență poziția centrală a lui Paul care ia inițiativa și pare să manevreze totul. Apare la lumină, în reacția contrastantă a apostolului cu privire la marele preot, fie despărțirea de un iudaism care nu are viitor, fie respectul aceluiași pentru instituțiile sale: „Paul va apărea ca un iudeu drept și fidel, acuzat pe nedrept de un iudaism fanatic și împărțit în sine însuși...”⁴ În sfârșit, scena depășește incidentul local pentru a se dezvolta într-o confruntare creștinism-iudaism.

– Interesul principal al redactorului e îndreptat spre partea centrală: problema învierii. Paul se apără nu de incidentul petrecut în templu – acest motiv e abandonat –, ci pentru că, la fel ca un fariseu, crede în înviere (v. 6). Învățătura lui Luca: nu sunt între creștinism și iudaism divergențe majore precum cele care există în interiorul acestuia din urmă. Dacă fariseii, în ochii lui Luca, reprezentanți ai iudaismului ortodox din care provine Saul însuși, ar fi fost coerenți cu doctrina lor, ar accepta până și viziunea lui Paul la Damasc și deci și pe Cristos. Diferența dintre creștini și farisei stă în faptul că aceștia din urmă, refuzându-l pe Isus ca Cristos, nu sunt coerenți până la capăt cu însăși doctrina⁵ lor. Dar tocmai refuzul de a vedea împlinită în Isus învierea care e speranța lui Israel a redus iudaismul la un întreg de partide divizate și în conflict între ele și deci fără valoare.

23,1. Început neobișnuit: acuzatul deschide dezbaterea și declară solemn și fără teamă⁶ propria inocență și „buna conduită”⁷.

¹ Așa, Roloff, Weiser etc.

² Conzelmann etc.

³ *Op cit.*, 240s. Exegetul vede tradiția prezentă în vv. 1-5 și consideră vv. 6-9 o introducere redacțională. V. 10 se leagă cu v. 5: tumultul e provocat de injuria lui Paul contra marelui preot. Vezi și ZMIJEWSKI, 793s.

⁴ R. FABRIS, 632.

⁵ Foarte diferită perspectiva lui Paul în *Fil* 3.

⁶ *atenizein* („a privi fix”): atitudine a celui care nu se teme de judecători (Haenchen). Verbul e lucan: *Lc*: 2; *Fap*: 10; încă de două ori în Noul Testament (cu dativul: *Lc* 4,20; 22,56; *Fap* 3,12; 10,4; 23,1 în Noul Testament); *andres adelphoi*: *Fap* 1,16; 2,29.37; 7,2; 13,15.26.38; 15,7.13; 22,1; 23,1.6; 28,17: Paul e membru al lui Israel, la fel ca judecătorii săi.

⁷ *syneidêsis agathê* („conștiință bună”): expresie mai frecventă în scrisorile post-pauline: *1Tim* 1,5.19; *1Pt* 3,16.21; *1Clem.* 41,1; *Policarp* 5,3; cf. *Fap* 24,16; *1Tim* 3,9; *2Tim* 1,5; *Evr* 13,18. În Noul

„Până în ziua aceasta”⁸, adică fie ca iudeu, fie în calitate de creștin, el a acționat în zelul pentru Dumnezeu (Fap 22,3): nu este ruptură în viața sa. Așa sintetizează Luca discursul din Fap 22,3-21.

Declarația de „bună cetățenie” din partea lui Paul va fi reluată și confirmată la sfârșit de scribi farisei (Fap 23,9) și face deci incluziune.

23,2. Marele preot Anania le ordonă celor prezenți⁹ – Luca se gândește, probabil, la vreun servitor al tribunalului – să-l lovească pe Paul peste gură, gest imprudent pe care redactorul nu-l motivează: pentru că a avut impertinența de a începe să vorbească? Pentru conținutul cuvintelor considerate minciuni (cf. Fap 21,21.28)?

Vine spontan în minte scena din In 18,19-23 (palma lui Isus), dar paralelismul nu e voit (Luca nu menționează acest detaliu în relatarea pătimirii).

Anania a fost mare preot între 47/48 (Iosif Flaviu, *Ant.* 20,103) și 58/59. A fost destituit de procuratorul Felix (52-59) (*Ant.* 20,179s). Arogant, irascibil (*Ant.* 20,199), filoroman, a fost ucis împreună cu fratele său, Ezechia, la începutul războiului iudaic în 66, de sicari/zeloți (Iosif Flaviu, *Bell.* 2,441s). În 51/52 a fost trimis la Roma împreună cu Cumanus, samariteni și alții pentru masacre săvârșite; a fost disculpat grație lui Agripa al II-lea, regele Galciei, care îl numise mare preot. Anania, fiul lui Nebedeu, nu aparținea de niciuna dintre cele patru mari familii care în secolul I își împărțeau puterea (Boeto, Hanin, Phabi, Cantheres).

23,3. Reacția lui Paul e energică. El pronunță un blestem¹⁰ – „Dumnezeu te va bate” – care asumă caracterul unei amenințări profetice (pe linia lui *jus talionis*); Luca, probabil, cunoaște sfârșitul violent al lui Anania.

Urmează o imprecăție, probabil, în uz în iudaism¹¹: „perete înălbit”: „se presupune un perete care cade, a cărui înălbire nu lasă să se vadă crăpăturile”¹². Marele preot și cu el și iudaismul arată doar o aparentă soliditate.

În sfârșit, reproșul: marele preot, care în calitate de judecător e primul care trebuie să observe strict Legea, se face în schimb vinovat, acuzându-l pe Paul de violarea Legii¹³.

Ne aflăm, desigur, în fața unei scene de tribunal, și nu în fața unei adunări întrunite pentru consultare.

Testament, termenul *syneidêsis* e esențial paulin: Rom 2,15; 9,1; 13,5; 1Cor 8,7.10.12 etc. Verbul *politeuesthai* se întâlnește și doar în Fil 1,27 în Noul Testament. Semnificația: „a trăi ca cetățean” poate fi înțeleasă în sens religios: Paul afirmă că înaintea lui Dumnezeu s-a comportat responsabil ca membru al poporului lui Dumnezeu; cu o nuanță politică: în fața lui Dumnezeu s-a comportat ca un bun cetățean (afirmația nu ar fi deplasată în prezența tribunului roman).

⁸ *achri tautês hêmêras*, ca în Fap 2,29; 26,22.

⁹ *par-estôsin* de la *paristanai*: „a sta lângă” = aproape.

¹⁰ Atestat în epoca rabinică: *Shebu* 4,13; cf. *Dt* 28,22; *BILL* 2,766.

¹¹ Nu sunt mărturii referitoare la aceasta; ar putea fi derivată din *Ez* 13,10ss.

¹² C.M. Martini.

¹³ *paranomein* („a acționa contra legii”): *hapax* în Noul Testament; *typtein* („a lovi”): de 9 ori în opera lui Luca, din 13 în Noul Testament.

Construcția inițială: verbul „a spune” cu *pros* + ac. (în loc de simplul dativ) e lucană.

23,4-5. Reacția celor care se află lângă apostol, în schimb, e fără vlagă: se mulțumesc să îl cheme pe Paul la ordine, amintindu-i înalta demnitate a marelui preot, a cărui autoritate provine de la Dumnezeu¹⁴.

Imediat, Paul se scuză, declarând că nu l-a recunoscut în Anania pe marele preot: totul e de negândit într-o ședință a Sinedriului, dar e posibil, dacă episodul se desfășoară în piața din fața Turnului Antonia (în tradiție).

Paul cunoaște Scriptura¹⁵ și o respectă, deci recunoaște instituțiile iudaice.

În vv. 3-5, Luca a știut să lege împreună, dar pentru a le pune în contrast, comportamentul ilegal al maximei autorități religioase iudaice față de Lege și respectul Legii însăși din partea celui pe care iudeii îl acuză de dorința de a o demola (*Fap* 21,28).

23,6. Bruscă variere de argument prin opera lui Paul, care din nou ia inițiativa. Putem să admirăm sau să deplângem abilitatea cu care apostolul creează o despărțitură în interiorul adunării; oricum, suntem în prezența unei tactici lucane¹⁶ pentru întoarcerea la propria teză: nu este ruptură între creștinism și iudaismul autentic, care din punctul de vedere al redactorului e reprezentat de fariseism. Cu siguranță, declarația: „eu sunt fariseu, fiu de farisei”¹⁷ se sprijină pe o tradiție solidă (*Fil* 3,5); dar Paul istoric ar fi zis: „eram fariseu”; pentru autorul *Fap-telor*, în schimb, Paul, și în calitate de creștin, rămâne fidel tradiției sale iudaice. Punct important, pentru că tocmai ca fariseu apostolul salvează continuitatea cu iudaismul¹⁸, nu față de tema Legii și a templului, care pentru creștinul Luca sunt realități depășite, ci față de tema învierii. Scriptura, în perspectivă istorico-salvifică, orientează spre promisiunea mesianică și spre înviere: în aceasta constă, după Luca, valoarea sa actuală¹⁹. „Sunt judecat din cauza speranței în învierea morților”²⁰, afirmă Paul: punctul central al credinței creștine coincide deci

¹⁴ Vezi gen.: „marele preot al lui Dumnezeu” (v. 4).

¹⁵ El citează *Ex* 22,27 LXX, unde se citește „capii poporului”, la pl.

¹⁶ Cei prezenți nu erau așa nevinovați ca să se lase implicați de Paul într-o dispută teologică! Scena e caricaturală.

¹⁷ „Fiu de farisei”, adică membru al sectei; mai puțin probabilă afirmația de a fi fiul unei familii care a aderat la fariseism (WENHAM, în *The Book of Acts in its First Century Setting*, I, cit., 218, nota 6).

¹⁸ Vezi și *2Tim* 1,3.

¹⁹ Vezi F. BOVON, *Luc le Théologien*, cit., 378.

²⁰ Luca asociază corect saduceii și doctrina învierii (negată de ei): *Lc* 20,27 (cf. *Mc* 12,18); *Fap* 4,1s. Despre saducei, vezi opera lui Le Moyne, *Les Sadducéens*, Gabalda, Paris 1972; SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, SEI, Torino 1994, în special 231s;

andres adelphoi: vezi v. 1 ;

peri elpidos kai anastaseôs nekrôn: kai întrerupe oportun o serie de trei genitive. Se poate traduce: „din cauza speranței (subînțeles «mesianice») și a învierii morților”; sau „sau din cauza speranței și în învierea morților”; sau și ca o endiadă (exprimă un unic concept prin două elemente coordonate): „din cauza speranței în înviere”: conținutul speranței e învierea morților. Raportul dintre speranță și înviere se găsește în *2Mac* 7,14.20; *1Cor* 15,19; *Col* 1,5; *1Tes* 4,13; *Tit* 1,2; 3,7; *Evr* 6,18; 7,19; *1Pt* 1,3 (L.T. Johnson).

Cum se explică absența articolului în fața lui *anastaseôs*? E vorba doar de speranța într-o înviere? Dar Luca are mereu în minte și învierea lui Isus, de aceea, articolul determinativ ar merge

cu așteptarea centrală a iudaismului autentic. Diferența e că creștinismul vestește o înviere care a avut deja loc în Isus.

23,7-8. Manevra lui Paul, înțelege să creeze contrapoziii, obține succes; se naște o dispută teologică²¹. Ce adevăr se poate aștepta de la o adunare divizată?

Luca se adresează apoi cititorului pentru a-l informa că saduceii nu cred în înviere²² și adaugă că ei nu cred nici în îngeri și duhuri²³: fapt neatestat în altă parte²⁴. Saduceii apar ca „sceptici” (Conzelmann) care neagă orice realitate supranaturală. În realitate, erau conservatori care recunoșteau doar Tora scrisă²⁵. Luca ține să spună că fariseii, din contră, mărturisesc realitățile negate de saduceii²⁶ și deci existența îngerilor. Cu aceasta, redactorul a pus bazele de la care fariseii pot recunoaște apariția la Damasc.

23,9. Ambientul se încălzește²⁷. Scribii partidului fariseilor – experți în teologie – protestează energic²⁸ și recunosc inocența-ortodoxia lui Paul²⁹. Atitudinea lor înțeleaptă amintește de cea a lui Gamaliel, un alt fariseu (Fap 5,38s)³⁰.

Și dacă Paul ar fi avut într-adevăr o viziune? „Cine crede în activitatea spiritelor și a îngerilor nu poate nega posibilitatea ca Paul să fi avut o asemenea experiență revelatoare”³¹. Luca, totodată, nu-și face iluzii: fariseii, pentru credința lor în ființe supranaturale, au posibilitatea să accepte manifestarea divină primită de Paul, dar, în realitate, se servesc doar ca de o „ipoteză” într-o dispută teologică cu saduceii.

pus. Zerwick propune ca explicație: expresia „învierea din morți” e înțeleasă ca termen tehnic, care, în același fel ca numele proprii, nu cere articol; sau lipsa articolului trebuie atribuită influenței lui *status constructum* ebraic (ZERWICK, n. 182; și *Analysis Philologica, in loco*).

²¹ *eschisthê to plêthos* („se dezbină adunarea”), ca în Fap 14,4.

Pentru gen. absolut inițial care indică întreruperea unui discurs, vezi și în Fap 4,1; 10,44; *stasis* („dispută”), ca în Fap 15,2; 24,5; alte semnificații: înălțare (tranzitiv), stabilitate (intrans.), deci poziție, dezacord.

²² O spusese deja în Lc 20,27.

²³ „Îngeri” e sinonim cu „spirite”? Cum trebuie înțeles *amphotera* („ambii”)? Dacă are sens dual, învierea și îngerii/spiritele formează un binom (cf. Fap 8,38); dacă e sinonim cu *pantes* (ca în Fap 19,16), înviere, îngeri și spirite sunt trei realități distincte. G. Strouma (RB 88, 1981, 42) sugerează acest sens: o înviere, nici prin inger, nici prin Duh (referire la Duhul lui Dumnezeu).

²⁴ Vezi, pentru discuție, A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, cit., 167.

²⁵ Ideea învierii apare în scrieri tardive ale Bibliei: Dan 12,2s; 2Mac 7; existența îngerilor e afirmată deja în Legea scrisă.

²⁶ Verbul *homologeîn* aparține limbajului mărturisirii de credință.

²⁷ *egeneto kraugê megalê* („avu loc o mare zarvă”) e un *crescendo* (sau o simplă repetare) față de *egeneto stasis* din v. 7?

²⁸ *diamachesthai*: „a combate, a lupta dur” (e deci ideea unei dezbateri aprinse): *hapax* în Noul Testament.

²⁹ „Nu găsim nimic rău în acest om” amintește de declarația lui Pilat față de Isus în Lc 23,4. Ca autoritatea romană, și iudeii mai calificați nu au nimic contra creștinismului (J.T. SANDERS, *The Jews in Luke-Acts*, cit., 289s).

³⁰ Mss. familiei bizantine (*Koiné*) completează, de fapt, prop. condițională punând în apodoză: „nu luptăm împotriva lui Dumnezeu?” = Fap 5,39. În textul original, protaza fără apodoză exprimă o condițională ipotetică: construcția e numită *aposiopesim* (Blass, n. 482).

³¹ KLIESCH, 236.

23,10. Disputa se transformă în tumult și tribunul se vede constrâns să-l salveze pentru a doua oară pe Paul de mânia celor prezenți. După Luca, intervenția trupei are loc în sala de audiență a Sinedriului. Scena însă e credibilă doar dacă, la origine, soldații coboară scara Turnului Antonia³².

Din întreg, tribunul trebuie să fi înțeles că situația-Paul privește probleme teologice, și nu o crimă (*Fap* 23,29).

Apariția nocturnă: Fap 25,11

¹¹ În noaptea următoare, i-a apărut Domnul și i-a zis: „Curaj! Așa cum ai dat mărturie pentru mine la Ierusalim, tot așa trebuie să dai mărturie și la Roma”.

În confuzia generală, doar Paul – și cu el și cititorul – primește lămuriri. Ca și la Corint, apostolul are o apariție de încurajare³³.

Pauza e introdusă oportun, după tumult și înainte de proces:

– este amintită cititorului, ca în *Fap* 19,21 și 27,24, programa cărții: un drum ideal al răspândirii evangheliei de la Ierusalim la Roma.

Paul e chemat să dea mărturie solemnă în centrul Imperiului Roman, ca în cel al iudaismului³⁴;

– totul face parte dintr-un plan divin³⁵, și suferințele îndurate și de îndurat nu sunt deci absurde; și, mai ales, apelul lui Paul la împărat demonstrează ascultarea sa de acest plan divin.

³² *diaspan* („a divide, a rupe, a face bucăți”): și doar în *Mc* 5,4 în Noul Testament; *strateuma*, normal, înseamnă: o expediție sau o campanie militară; aici: o mică despărțire, garda.

³³ *tharsei*: „fii curaj, să ai încredere” (*hapax* în opera luciană), *Mt* 9,2.22; *Mc* 10,49 cf. *Mt* 14,27/ *Mc* 6,50; *In* 16,33.

Folosirea verbului *ephistanai* („a fi aproape”) într-o apariție: *Lc* 2,9; 24,4; *Fap* 12,7.

³⁴ În tensiune cu *Fap* 22,18, unde Paul e trimis să părăsească Ierusalimul înainte încă de a începe mărturia. Dar pentru Luca, și tribunalele și scenele unui proces sunt un loc de mărturisire a credinței creștine, și nu simpla ocazie de a apăra propriile drepturi; mai mult, în expresia „ca la Ierusalim... așa la Roma”, Luca are în minte întregul arc de răspândire relatat în carte.

³⁵ *dei* („e necesar”), ca expresie a unui plan al lui Dumnezeu, e frecvent în Luca (*Lc* 2,49; 4,43; 9,22; 13,33 etc.; *Fap* 1,16.21; 3,21; 4,12; 5,29 etc.), în special *Fap* 19,21.

II. DE LA CEZAREEA LA ROMA (*Fap* 23,12 – 28,15)

A. PAUL PRIZONIER LA CEZAREEA: (*Fap* 23,12 – 26,32)

Această secțiune e dedicată fazei procesuale; ea o precede pe cea care vorbește despre călătoria spre Roma¹. Paul are oportunitatea de a mărturisi în fața guvernerilor (Felix: *Fap* 24; Festus: *Fap* 25,1-12) și în fața regilor (Agripa: *Fap* 25,13 – 26,32) (*Lc* 12,11).

Ca scriitor umblat, Luca orientează întregul spre scopurile sale: tema principală a arestului lui Paul (profanarea templului) e aproape uitată, martorii nu mai sunt prezenți, interogatoriul nu este dezvoltat; la final, doar Paul ia cuvântul, îi convinge pe toți de inocența sa și dă o mărturie ideală despre credința sa. Paul, și cu el creștinismul, nu e vinovat față de credința lui Israel și nici față de legea romană.

Paul se află acasă, în ambientul celor „mari” ai acestei lumi: Felix se interesează de Isus și regele Agripa se declară aproape convins de a deveni creștin! Evanghelia găsește simpatie la personalitățile epocii, cele care fac istoria, după mentalitatea de atunci. Luca trebuia să pună în lumină acest aspect. A arăta contactele favorabile ale noii religii cu „puternicii” pământului era necesar pentru a da credit creștinismului în fața eventualilor cititori necreștini: Biserica nu e o sectă aplecăută asupra ei însăși, efectele sale benefice se revarsă asupra lumii întregi.

Condiția reală a apostolului e mult mai dramatică decât lasă să se înțeleagă Luca. Procesul are loc doar sub energicul Festus (și nu Felix: *Fap* 24,22) și finalul e negativ sau riscă să fie, dat fiind că inculpatul se vede constrâns să facă apel la Cezar.

Pe fondul acestui proces, rămâne deschisă o întrebare: care e rolul (asistența sau nu) Bisericii din Ierusalim și din Cezareea față de prizonier? În *Fapte*, doar familia lui Paul pare să se intereseze de soarta sa.

1. Complotul iudeilor împotriva lui Paul: *Fap* 23,12-22

¹² Când s-a făcut ziuă, iudeii au organizat un complot și s-au legat cu blestem să nu mănânce și să nu bea până nu-l vor fi ucis pe Paul. ¹³ Erau mai bine de patruzeci cei care au făcut această conspirație. ¹⁴ Ei au mers la arhierei și la bătrâni și au zis: „Ne-am

¹ Vezi G. BETORI, *art. cit.*, în *Riv. Bib.* 42, 1994, 27.

legat cu blestem să nu gustăm nimic până nu-l vom ucide pe Paul. ¹⁵ Așadar, voi, împreună cu Sinedriul, înduplecați-l pe tribun ca să-l aducă la voi ca și cum ați avea de gând să cercetați mai cu strictețe cazul lui! Noi suntem gata să-l ucidem înainte de a ajunge”. ¹⁶ Auzind de complot, fiul surorii lui Paul s-a dus și a intrat în fortăreață ca să-l anunțe pe Paul. ¹⁷ Paul l-a chemat pe unul dintre centurioni și i-a zis: „Du-l pe acest tânăr la tribun pentru că are să-i spună ceva!”. ¹⁸ Așadar, luându-l, l-a dus la tribun și i-a zis: „Deținutul Paul m-a chemat și m-a rugat să-l aduc la tine pe acest tinerel, întrucât are să-ți spună ceva”. ¹⁹ Tribunalul l-a luat de mână și, retrăgându-se deoparte, l-a întrebat: „Ce ai să-mi dai de știre?” ²⁰ Acesta i-a zis: „Iudeii s-au înțeles să te roage ca mâine să-l duci pe Paul la Sinedriu ca și cum ar avea de gând să cerceteze mai amănunțit cazul lui. ²¹ Dar tu să nu-i crezi, căci mai bine de patruzeci de ani lor s-au legat cu blestem să nu mănânce și să nu bea până nu-l vor ucide”. ²² Atunci tribunalul l-a lăsat pe tânăr să plece, poruncindu-i: „Să nu spui nimănui că mi-ai dezvăluit acestea!”.

Relatarea complotului contra lui Paul e legată de scena precedentă cu o indicație temporală, dar constituie o unitate literară de sine stătătoare, după stilul episodico-dramatic care caracterizează tehnica narativă a autorului.

Nu lipsesc tensiunile:

- este sugerată o adunare a Sinedriului atunci când acesta a avut loc deja;
- după insuccesul tribunalului și pericolul pentru Paul în timpul primei adunări a Sinedriului, ce ar putea să inducă tribunalului să-l conducă din nou pe Paul în fața acestei adunări!?

- ostilitatea iudeilor acum e puternic subliniată (este repetat de trei ori că ei intenționează să-l ucidă pe Paul), ca și complicitatea Sinedriului: sunt uitate simpatiile pe care Paul abia le-a strâns printre scribii farisei (*Fap* 23,9).

Se tinde ușor să se considere scena drept o creație a redactorului pentru a explica transferarea la Cezareea² sau se vorbește despre caracterul de legendă al izvorului³. Dar e vorba despre un caracter doar aparent. În realitate, Luca a dezvoltat sub formă de dialog o tradiție scurtă, dar solidă: complotul contra lui Paul cu ocazia unei transferări la Sinedriu, intervenția unui nepot de-al său, plecarea sub escortă spre Cezareea.

Tensiunile, de fapt, dispar atunci când se află că Luca a transformat scena precedentă (*Fap* 23,1-10) într-o întrunire a Sinedriului⁴. Doar acum apostolul trebuia să fie condus în fața acestei adunări.

Din punct de vedere istoric, situația socio-politică a țării sub procuratorii Felix și Festus e caracterizată de dezordini, fapte de terorism, violențe, reglări de conturi etc., într-un *crescendo* care ajunge până la izbucnirea războiului în 66. Un complot contra apostolului făcut de fanatici era deci posibil și putea chiar să ia un caracter antiroman.

Intervenția nepotului lui Paul – chiar dacă rămân deschise multe întrebări – trebuie considerată istorică: nu era un motiv teologic sau apologetic pentru a fi creat și acest personaj care nu mai are niciun rol în continuare.

² Haenchen, Schille, Schmithals.

³ Conzelmann, G. Schneider.

⁴ Vezi R. PESCH, 247; ZMIJEWSKI, 802s.

Luca subliniază atitudinea decis ostilă a iudeilor din Ierusalim, oraș pe care Paul îl părăsește definitiv: judecată severă a celui care știe bine că Ierusalimul va fi distrus și se reflectă în perspectiva din *Lc* 13,33-34; 21,20-24.

23,12. În ziua următoare primei apariții a lui Paul în fața Sinedriului (punct de vedere al lui Luca) și viziunii nocturne, iudeii – Luca generalizează⁵ – se adună pentru a organiza un complot⁶. Fanatismul lor îi conduce la a face un jurământ⁷: Dumnezeu îi blestemă dacă nu îl ucid pe Paul! Seriozitatea angajării este întărită cu o „grevă a foamei”⁸.

Suntem în prezența unui grup de fanatici, probabil de zeloți, care, la fel ca Pinhas (Finees) (*Num* 25,7ss), intenționau să apere prin violență puritatea Israelului contra transgresorilor Legii. Mai puțin comprehensibil e acordul lor cu saduceii filoromani.

23,13-14. Luca precizează numărul conspiratorilor: mai mult de patruzeci⁹. Ei merg la marii preoți și la bătrâni¹⁰, adică la cei care aveau autoritate. Naratorul repetă, subliniind și sintetizând¹¹, jurământul descris în v. 12.

Acordul cu Sinedriul e necesar¹², întrucât doar această adunare poate să obțină apariția lui Paul și deci să-l facă să iasă din Turnul Antonia.

23,15. Conspiratorii expun planul lor. Se poate pune întrebarea dacă filoromanul Anania a fost de acord cu acest proiect. Pentru a nu compromite membrii Sinedriului, conspiratorii intenționează să-l ucidă pe Paul înainte de sosirea acestuia în prezența lor, probabil creând confuzie în jurul escortei de-a lungul transportului și profitând de ambuscadă pentru a-l ucide cu cuțitul pe apostol¹³.

⁵ P48 și alte mss. corectează: „unii iudei”.

⁶ *systrophê* poate însemna contorsionare, condensare, concurs, adunare, discuție despre complot, conciliabul. Sensul de adunare în vederea unei conspirații e prezent în LXX (*4Rg* 15,15; *Ps* 63,2; *Am* 7,10; cf. *1Mac* 14,44) și în autorii clasici (Herodot, *Guerra Pers.* 7,9 etc.). Deci *poiesthai systrophên*: a face un conciliabul în vederea unei conspirații.

⁷ *anathematizein heautous*: a lega pe ei înșiși sub anatema, adică a invoca blestemul divin asupra lor înșiși dacă... În caz de imposibilitate, votul putea fi dezlegat (*Nedarim* 3.1,3; vezi BILL 2,767).

⁸ Cf. *ISam* 14,24.

⁹ Pentru Schille, numărul servește doar la a pune în evidență măreția lui Paul; un asasinat de obicei e făcut de indivizi singuri. Cred că cifra nu e inventată de Luca. Ca variantă, Luca recurge în v. 13 la termenul *synômosia* („conspirație”) care are o nuanță politică: o ligă unită prin jurământ (L.T. JOHNSON, al v. 12); *synômosian poiêsamenoi* = conspiratorii; verbul *poiein* la part. aor. med.; pentru uzul mediului, vezi ZERWICK, n. 227.

¹⁰ V. 15 arată că e vorba doar de o parte a Sinedriului. V. 14 începe cu un pron. relativ care în realitate introduce o prop. principală: stil lucan.

¹¹ *anathemati anethematisamen*: verb întărit cu substantivul din aceeași rădăcină, la dativ: dă emfază actului de a jura (redă un inf. absolut ebraic; dar există și în greaca clasică); *heautous*: pron. reflexiv pers. a III-a în loc de pers. I: *hêmas autous*; *mêdenos* (gen. partitiv al lui *mêdeis*): „nimic”, rezumă v. 12 (a nu mânca și a nu bea).

¹² BILL 2,767 redă un text rabinic din secolul al III-lea și al IV-lea, care cere adunării să nu asculte fanaticii care se consultă din răzbunare (*Sanh.* 82a).

¹³ Inițialul *нын оун* („acum deci”) pentru a introduce o consecință practică, e lucan; *emphanizein*: „a revela, a clarifica, a comunica, a denunța” (e dificil de tradus: *emphanisate hopôs*: „vorbiți în așa fel ca...”); *diaginôskein*: „a examina, a investiga, a analiza” (aici nu are sensul tehnic de a lua o decizie juridică: Sinedriul nu are această competență!). Comparativul *akribesteron* („mai precis”) apare încă

23,16. Apare imprevizibil un nepot de-al lui Paul; e posibil deci ca Paul să fi avut o soră căsătorită la Ierusalim. Am vrea să știm mai mult despre acest nepot. Cum a aflat de complot?

Oricum, ceva din conspirație a răsuflat¹⁴, ceea ce ar putea confirma numărul mare de conspiratori. Iar informația, datorită nepotului lui Paul, a ajuns la oficiul roman. În ce mod? Descrierea lucană este „idilică” (Conzelmann)¹⁵.

23,17-18. Paul ia în mână situația și îl conduce pe nepotul său la tribun. Centurionul îi repetă tribunului ceea ce Paul i-a spus să redea, fără să-l întrebe pe prizonier despre ce este vorba¹⁶: secretul trebuie să fie menținut. Luca îi dă cititorului o idee optimă despre disciplina militară: sensul de ascultare, al transducerii fidele a mesajului, sensul ierarhiei. Paul se află pe mâini sigure. Un întreg din care rezultă cât se poate de nelalocul ei atitudinea prizonierului care dă ordine unui oficial roman?¹⁷

23,19-21. Tribunul se comportă ca oficial ideal: cu amabilitate, prudență și gata să primească cererea. El știe anticipat că este vorba de un secret¹⁸.

Tânărul redă complotul. Planul e prezentat ca o decizie fermă a iudeilor¹⁹ și cu o nouă precizare: va avea loc mâine. Informează și despre jurământ (v. 12)²⁰ și nu uită să-i dea tribunului un sfat bun: „te încrede în ei!”²¹.

În *Fap* 18,26; 23,20; 24,22 în Noul Testament. *Ta peri* („lucrurile cu privire la el”): expresia se întâlnește de 13 ori în opera lucană (*Fap* 1,3; 13,29; 18,25; 19,8; 23,11.15 etc.); *hetimos einai* („a fi gata”): cf. v. 21 (și *Lc* 22,33); *hetimos tou: tou* e superfluu: influența LXX?: *1Rg* 13,21; *2Cr* 6,2; *Mih* 6,8; *Ez* 21,11; *1Mac* 3,44; 5,39; 13,37. Textul occidental citește: „Acum deci, vă cerem să faceți aceasta pentru noi: adunând sinedriul și...; noi suntem gata să-l ucidem înainte de a ajunge, chiar dacă trebuie să murim”.

¹⁴ *paragenomenos*: verbul indică venirea la Turnul Antonia, și nu prezența (nepotului) la complot (vezi C.S.C. Williams); *paragineshai* face parte din vocabularul lucan: *Mt*: 3; *Mc*: 1; *In*: 1; *Lc*: 8; *Fap*: 20; încă de trei ori în Noul Testament; *enedra*: „ambuscadă” (și *Fap* 25,3) și verbul *enedreuein* (*Lc* 11,54; *Fap* 23,21) se citesc doar în opera lucană.

¹⁵ Vizita la prizonieri era posibilă (cf. *Mt* 11,2; 25,36; exemple în Faptele martirilor, vezi L.T. Johnson); desigur, trebuia permisul.

¹⁶ Luca schimbă doar verbul *apaggellein* („a comunica”: v. 17) în *lalein* („a spune”: v. 18).

¹⁷ Inițialul *men oun* (v. 18) e frecvent în Luca: *Fap* 1,6; 2,41; 5,41; 8,4.25 etc.

¹⁸ *anachôrein*: „a se retrage într-o parte” (verb frecvent în Matei: *Mt*: 10; în Luca, doar *Fap* 23,19 și 26,31); *kat'idian*: „în privat”. Luca scrie din nou verbul *apaggellein* („a comunica”), ca în v. 17 (și nu *lalein*, ca în v. 18).

¹⁹ În v. 20, „iudeii” sună straniu din gura tânărului care e și el iudeu; elenistul Luca vorbește din punctul său de vedere. Naratorul reia v. 15; lectura *hôs mellon* (part. neutru: cu referire la Sinedriu) e de preferat lui *mellôn* (part. masc: cu referire la tribun) mai bine atestată; confuzia între *omicron* și *omega* era ușoară în pronunție;

pyntanesthai („a interoga, a se informa”): *Lc*: 2; *At*: 7; și *Mt*: 1 și *In*: 1 În Noul Testament.

²⁰ De notat construcția concentrică:

- jurământul: v. 12;
- mai mult de patruzeci: v. 13;
- proiectul: v. 15;
- proiectul: v. 20;
- mai mult de patruzeci: v. 21b;
- jurământul: v. 21c.

²¹ În v. 21: *mê* + verb *peithein* („a îndemna”) la conj. (aor. trec.), pentru a împiedica o acțiune determinată; lit.: „nu fi îndemnat (de ei)” = „nu avea încredere”; *enedreuein* („a face o ambuscadă”): vezi nota v. 16.

Concluzia (v. 21d) pune tribunul în fața propriei responsabilități, așteptând de la el comportamentul just: „ei acum așteaptă consimțământul tău”²².

23,22. Scena se termină cu avertismentul tribunului către tânăr: a menține tăcerea²³, un *topos*, avizul e superfluu.

Oficialul crede deci, fără să ezite, cuvintele nepotului lui Paul și pare deja decis să ia măsurile adecvate.

2. Transferarea lui Paul la Cezareea: Fap 23,23-35

²³ După aceea, a chemat doi dintre centurioni și le-a zis: „Pregătiți două sute de soldați, șaptezeci de călăreți și două sute de lăncieri ca să meargă până la Cezareea la ceasul al treilea din noapte! ²⁴ Să fie câțiva cai ca să-l urce pe Paul și să-l ducă în siguranță la guvernatorul Felix!” ²⁵ I-a scris și o scrisoare, care avea următorul conținut: ²⁶ „Claudiu Lisias, prebunului guvernator Felix. Sănătate! ²⁷ Pe bărbatul acesta, prins de iudei și gata să fie ucis de ei, l-am scos intervenind cu armata, știind că este roman. ²⁸ Am voit să aflu cauza pentru care îl acuzau și l-am dus la Sinedriul lor. ²⁹ Am aflat că era acuzat de lucruri referitoare la Legea lor, dar nu are nicio vină care să merite moartea sau lanțurile. ³⁰ Aflând eu că se organizase un complot împotriva acestui bărbat, l-am trimis imediat la tine, iar celor care îl acuzau le-am recomandat să spună înaintea ta ce au împotriva lui”. ³¹ Așadar, soldații, executând ordinul, l-au luat pe Paul și l-au dus în timpul nopții la Antipatrida. ³² A doua zi, i-au lăsat pe călăreți să-și continue drumul cu el, iar ei s-au întors la fortăreață. ³³ [Călăreții] au intrat în Cezareea, i-au înmânat guvernatorului scrisoarea și i l-au prezentat pe Paul. ³⁴ După ce a citit [scrisoarea], l-a întrebat din ce provincie este și, aflând că este din Cilicia, ³⁵ i-a spus: „Te voi asculta când vor veni acuzatorii tăi”. Apoi a poruncit să fie închis în pretoriul lui Irod.

Transferarea lui Paul de la Ierusalim la Cezareea e descrisă în detalii²⁴:

– vv. 23-30: pregătirile;

– vv. 31-35: executarea poruncii.

Surprinde, evident, disproporția alinierii militare comandate pentru a-l însoți pe Paul: 470 de soldați, circa jumătate din întreaga garnizoană localizată la Ierusalim! Luca ține să sublinieze importanța apostolului sau gravitatea pericolului care îl amenință. El arată, subliniind prin aceasta și propriile capacități narative, că este familiarizat cu terminologia militară și juridică.

²² De notat construcția perifrastică: *tên apo sou epaggelian*: „consensul din partea ta” = „consensul tău”; *epaggelia* („promisiune, mesaj”; aici: „consens, acord”).

²³ *eklalein* („a divulga”): un *hapax* în Noul Testament; *emphanizein* („a revela, a denunța”): același verb în v. 15. Fraza începe cu un *men oun*, frecvent în Luca (v. 18).

Din nou, naratorul introduce (cu obișnuitul *hoti*) un scurt discurs direct în frază: Fap 1,4; 14,22; 17,3; 25,5.

²⁴ Precizările geografice și cunoașterea situației politice sub Felix îl induc pe M. Hengel să atribue relatarea unui martor ocular (*Der Historiker Lukas Und die Geographie Palästinas in der Apostelgeschichte*, cit., 174s). Corecte observațiile lui Lüdemann (p. 254): a atribui relatarea unui martor ocular e tocmai ceea ce scriitorul Luca voia să obțină din partea cititorului. Dar relatarea nu lasă, practic, spațiu unui martor, pentru că totul se desfășoară în secret și noaptea. O regulă narativă: autorul știe cât e necesar pentru a-i sugera cititorului punctul său de vedere.

Partea centrală a unității literare e ocupată de scrisoarea de însoțire redactată în forma corectă. Luca nu avea sub ochi o copie a originalului²⁵; unele detalii sunt tipic redacțional:

- adunarea Sinedriului (v. 28);
- Roma nu interferează în probleme religioase (v. 29; *Fap* 18,15; 25,18s);
- declarația de nevinovăție din partea autorității romane (v. 29).

A concluziona însă că scrisoarea e o invenție a lui Luca pare excesiv. Luca a cunoscut, probabil, existența unui astfel de document, care intra oricum „în practica protocolară administrativă”²⁶. R. Pesch (urmat de Zmijewski) presupune că la bază e o tradiție amplificată redacțional (în special cu vv. 28-29). Oricum, e improbabil ca Luca (sau tradiția urmată) să fi avut scrisoarea originală (existau copii?). Luca imită stilul protocolar și propune o epistolă așa cum ar fi scris-o, probabil, tribunul (dacă a fost Luca!).

Naratorul reușește abil să prezinte punctul de vedere al tribunului, care expune într-un mod pozitiv propriul rol, arată că nu a comis nicio infracțiune, dă impresia că ține situația în mână. În realitate, oficialul care comanda garnizoana din Ierusalim se vedea depășit de faptele pe care, probabil, nu reușea să le înțeleagă; și înainte de a se afla în dificultate a preferat să scape de responsabilitate și să transfere cazul la Cezareea²⁷.

Scrisoarea are o importantă funcție literară:

- recapitulează pentru cititor evenimentele arestării lui Paul, punând în lumină punctele decisive;
- pregătește continuarea procesului²⁸.

Felix a fost procuratorul Palestinei din 52/53 până în 55 (sau 59/60: datarea e incertă)²⁹. Slav eliberat, fratele lui Pallos care era ministru al lui Nero și favorit al Agripinei, Felix e prezentat de Luca drept oficial conștiincios. În realitate, a fost un procurator crud și avar. Tacitus scrie despre el că avea puterea unui rege și sufletul unui sclav³⁰. A fost judecat și găsit responsabil de multe dezordine și grave episoade de terorism (zeloți-sicari).

23,23. Primind informația de la nepotul lui Paul, tribunul ia decizia de a-l transfera pe apostol la Cezareea, la superiorul său ierarhic: doar el avea competența să judece cetățeanul roman, dat fiind că de acum cazul trecuse la autoritatea romană.

²⁵ Cf., în schimb, B.W. WINTER, în *The Book of Acts in its First Century Setting*, I, cit., 308s.

²⁶ FABRIS, 642.

²⁷ Vezi J. TAYLOR II, 154.

²⁸ Vezi ZMIJEWSKI, 803.

²⁹ Indicațiile lui Iosif Flaviu (*Bell.* 2,247; *Ant.* 20,137s) par mai sigure decât cele ale lui Tacitus (*Ann.* 12,54), care are informații confuze despre Palestina (vezi CONZELMANN, *in loco*). Pentru datări, vezi A. SUHL, *Paulus und seine Briefe*, cit., 333ss.

³⁰ În *Hist.* 5,9. Judecată ce nu e imparțială; Tacitus nu suporta ca un libert să aibă acces la funcții rezervate ordinului equestru. Despre Felix, și IOSIF FLAVIU, *Bell.* 2,247-270; *Ant.* 20,160-181; SÜETONIUS, *Claudio* 28; M. WOLTER, în *EWNT* 3,1004s.

Escorta e impresionantă: 470 de soldați din 1.000 prezenți la Ierusalim³¹. Roma e serios preocupată de protejarea lui Paul. În acest fel însă, scopul plecării nocturne (prevăzută pentru ora 21.00), adică acela de a rămâne secret, lipsește: o astfel de expediție cu siguranță e remarcată!

La Cezareea avea reședința procuratorul Iudeii (care includea Samaria, Galileea și Perea)³².

23,24. Paul, probabil, nu a avut adesea, în lungile sale călătorii misionare, norocul de a călări, așa cum poate acum ca prizonier³³. Provoacă curiozitate pluralul (încălecări): măgari sau cai, pentru transportul bagajelor sau pentru schimb?³⁴

Importantă e transferarea în siguranță³⁵ a lui Paul la procuratorul Felix³⁶.

23,25-26. Luca redă în acest moment conținutul scrisorii de însoțire care trebuie dată guvernatorului. E redactată în stilul epistolar elenist³⁷: expeditor – destinatar – salut final.

Luca furnizează pentru prima oară numele tribunului: Claudius Lysias. Claudius e *nomen gentile*; Lysias e un nume, fără îndoială, grec, devenit *cognomen* de cetățean roman.

Dacă nu e vorba de un nume inventat, putea să aparțină unei tradiții unde era deja menționată scrisoarea³⁸. Procuratorului îi este dat titlul de „exelență” (*vir egregius*), rezervat înalților magistrați³⁹.

23,27. Concis, Lysias redă momentul arestării lui Paul, dar în termeni care au tonul unui elogiu pentru comportamentul său: aflând că Paul era cetățean roman, el a eliberat apostolul capturat de iudei⁴⁰.

³¹ Dă dificultate sensul lui *dexiobolous* neatestat în literatura greacă (termenul se găsește doar în texte bizantine din secolul al VI-lea d.C: Teofilact Simocata 4,1); posibilă etimologie: „cei care țin în mâna dreaptă”: deci „lăncieri”. Unele mss. (A.33) scriu *dexiobolous* = „cei care aruncă cu mâna dreaptă” = aruncători de sulețe. Pentru tradiția greacă (Suidas...), *dexiobolous* = *paraphylax* = polițist. Lake și Cadbury, pentru a explica numărul mare de soldați, traduc: „conducători de cai” (*Beg.* IV, 293). Și versiunea occidentală intenționează să dea o explicație adăugând la v. 24: „(guvernatorul Felix), de fapt, se temea că iudeii l-ar fi răpit și ucis și în acest fel i s-ar fi imputat ca și cum ar fi primit bani” (P48 și unele versiuni).

³² Cf. IOSIF FLAVIU, *Bell.* 2,247.

³³ *ktēnos*: „posesie, animale” (animal de cărat sau de călărit); aici: „călărie”.

³⁴ Sau Luca se gândește la „noi”? (Schille).

³⁵ *diasôzein*: „a salva prin (pericole)”; devine frecvent în Luca la sfârșitul cărții: *Fap* 23,24; 27,43.44; 28,1.4. De notat iar trecerea de la discursul indirect la cel direct (ca în v. 22).

³⁶ Autorul se folosește de termenul generic de „guvernator” (*hēgemon*), ca sinonim pentru procurator (ca în *Lc* 3,1; și Iosif Flaviu); titlul propriu era *epitropos* („procurator”).

³⁷ Și introducerea: *echousan ton typon touton*: 3Mac 3,30; *Ep. Aristeia* 34; cf. 1Mac 11,29; 15,2; IOSIF FLAVIU, *Ant.* 11,215;

typos („character”) are sensul de „comportament”.

Part. *graphas* (v. 25) se referă la subiectul (tribunul) lui *eipen* din v. 23a.

³⁸ Așa, R. Pesch (pentru Roloff, numele tribunului e creație luciană).

³⁹ Un exemplu al epocii lui Nero e redat de Conzelmann: *epi Iouliou Oustinou tou kratistou hēgemonos* (W. DITTENBERGER, *Orientis Graeci inscriptiones selectae* 667,3s). Începutul scrisorii: *Fap* 15,23; 1Mac 11,30; 12,20; 2Mac 11,17.22.27.34.

⁴⁰ *syllambanein*, cu sensul de „a captura, a aresta”, ca în *Lc* 22,54; *Fap* 1,16; 12,3 (G. SCHNEIDER II).

În realitate, Lysias se gândea să aresteze și să biciuiască un rebel care, apoi, declarase propria cetățenie romană. Luca știe să se pună în pielea tribunului⁴¹.

23,28-29. Tribunalul scrie conform cu relatarea lucană a faptelor: Lysias l-a condus pe Paul în fața Sinedriului pentru clarificări.

V. 29 conține două afirmații-cheie⁴²:

- nevinovăția lui Paul în fața legii romane⁴³;
- incompetența autorității romane în probleme religioase⁴⁴.

23,30. Ultima fază: complotul, ocazie pentru transferul lui Paul la procurator⁴⁵. Tribunalul prezintă întregul, după desfășurarea unui proces regular – trimitere la procurator, unic judecător competent; avizarea acuzatorilor de a se prezenta la tribunal: descrierea care pregătește cititorul pentru faptele ulterioare (*Fap* 24), dar care nu corespunde realității, pentru că tribunalul, de fapt, nu a avertizat Sinedriul și nu putea să o facă înainte de plecarea „secretă” a lui Paul de la Ierusalim.

Salutul final nu apare în manuscrisele importante⁴⁶.

Aceasta e ceea ce Luca ar fi dorit ca Lysias să-i fi scris lui Felix. Scrisoarea „servește la clarificarea situației din punct de vedere roman (așa cum o înțelege Luca): inocența juridică este confirmată de primul funcționar roman care se ocupă de caz. Viziunea e aceeași cu cea din scena lui Galion: romanul nu concluzionează că creștinismul e identic cu iudaismul, ci că întreaga situație nu privește Roma”⁴⁷.

23,31-33. Întorcându-se la relatarea faptelor, Luca redă acum executarea ordinului (v. 23)⁴⁸. Chiar în noaptea plecării, trupa sosește la Antipatrida⁴⁹, la o distanță de 64 km de Ierusalim! Nu ar fi fost posibil nici măcar înaintând în marș

⁴¹ Pentru Haenchen, Luca vrea mai degrabă să arate că autoritatea romană respectă statutul de cetățean roman încă de la început.

⁴² Vezi Roloff, *in loco*.

De notat pron. relativ inițial care, de fapt, introduce o prop. principală.

⁴³ Un *leitmotiv* reluat în *Fap* 25,18.25; 26,31s; 28,18; pe linia proclamării lui Pilat asupra lui Isus: *Lc* 23,15.22; *Fap* 13,28.

De notat limbajul juridic: *egklêma* („imputare, acuza”); *egkalein* („a acuza”); *axios thanatou* („demn de moarte”).

⁴⁴ Ca în *Fap* 18,15 (aceeași expresie: *zêtêmata... tou nomou*); *Fap* 25,18s.

L.T. Johnson exprimă ideea că autoritatea romană ar trebui să considere creștinismul o variație legitimă a iudaismului (deci *religio licita*).

⁴⁵ Pentru construcția: *mênyntheisês* (gen. absolut) + *esesthai* (inf. viit. al lui *einai*: rar), vezi Zerwick, *Analysis Philologica, in loco*; Blass, n. 424.

Verbele *epempsa* (aor. de la *pempein*: „a trimite”) și *paraggeilas* (part. aor. de la *paraggellein*: „a avertiza, a avertiza, a comanda”) sunt la aor.: „a scrie epistole”. Luca scrie din punctul de vedere al destinatarului (când Lysias scrie: ceea ce presupun verbele e încă la viitor).

⁴⁶ *Vaticanus, Alexandrinus, 33*, mss. Vulgatei și codexurile latine.

⁴⁷ Conzelmann, 139.

⁴⁸ În v. 31, caracteristicul *men oun* inițial: *Fap* 1,6; 2,41; 5,41; 8,4.25; 9,31; 11,19; 12,5 etc.; *kata* + part. substantivizat (*diatetagmenon* de la *diatassein*: „a comanda”: aparține vocabularului lui Luca: de 9 ori din 16 în Noul Testament) e stil lucan.

⁴⁹ Oraș fondat de Irod cel Mare în onoarea tatălui său, situat în câmpia Saronului, la picioarele munților Samariei (cf. Iosif Flaviu, *Bell.* 1,417).

forțat⁵⁰: redactorul demonstrează o cunoaștere aproximativă a geografiei palestinene.

Scăpat de acum de pericolul unei ambuscade, soldații se întorc la Ierusalim. Ceilalți continuă spre Cezareea, la 46 km de Antipatrida, și predau scrisoarea și pe prizonier procuratorului în persoană.

23,34. Procuratorul îl supune pe Paul la un prim interogatoriu preliminar și îl întreabă, conform ritului procesual, din ce provincie e originar⁵¹. După dreptul roman, Paul putea să fie judecat în locul infracțiunii (*forum delicti*) sau să fie predat provinciei de rezidență (*forum domicilii*)⁵².

Fiind vorba de Cilicia, Felix nu are de ales. Îi convenea să se ocupe personal de proces, fie pentru a nu-i nemulțumi pe iudei, fie pentru a nu-i da de furcă legatului Siriei, de care Cilicia era încă legată sub aspect administrativ.

23,35. Comportamentul procuratorului e corect⁵³: dreptul roman vrea ca sentința să nu fie emisă înainte ca acuzatului să-i fie dată oportunitatea unei confruntări cu acuzatorii pentru a se putea apăra⁵⁴.

În așteptare, Paul e transferat sub pază⁵⁵ în pretoriul lui Irod: palatul construit de Irod cel Mare și care servea ca reședință pentru guvernatorul roman (*domus praetoria*)⁵⁶.

⁵⁰ Hengel (*art. cit.* în ZDPV, 99, 1983, 173) scrie: „Într-un marș care include și noaptea, trupa ajunsese la Antipatrida, la 60 km de Ierusalim”: interpretare forțată care presupune în Luca un scriitor cu o bună cunoaștere a locurilor, dar care nu știe să scrie cu precizie (LÜDEMANN, 253). Probabil, Luca a redat greșit tradiția sa: soldații l-au însoțit pe Paul pentru o anumită distanță de la Ierusalim pe timpul nopții, dar nu până la Antipatrida (Haenchen, Roloff).

⁵¹ Vezi *Mart. Carpi* 24ss; *Mart. Justini* 4,7ss;

poios („care”, în întrebare indirectă) în loc de *tis* (limba *Koiné*).

⁵² Vezi cazul lui Isus pe care Pilat îl trimite la Irod Antipa (*Lc* 23,6s).

⁵³ Termen tehnic al limbii juridice: *diakouein* + gen. personal („a asculta pe cineva”); *katêgoros*: „acuzator”.

⁵⁴ Vezi B.W. WINTER, în *The Book of Acts in its First Century Setting*, cit., 309.

⁵⁵ *phylassesthai* (inf. pas. prez.): prezentul indică o situație care continuă.

⁵⁶ Săpături recente par să fi adus la lumină resturi din palatul pe care Iosif Flaviu nu-l menționează și a cărui localizare era ignorată (T. TAYLOR II, *op. cit.*, 155).

CAPITOLUL 24

3. Procesul lui Paul și întemnițarea sub Felix: *Fap 24,1-23.24-27*

Suntem într-un context de proces. În c. 24, Luca descrie cele trei momente inițiale:

- o primă unitate literară (vv. 1-9) prezintă acuzele aduse contra lui Paul de către iudei;
- urmează apărarea din partea apostolului însuși (vv. 10-21);
- și, în sfârșit, decizia procuratorului (vv. 22 – 23) de a repeta procesul.

Întregul se termină cu o concluzie pozitivă pentru Paul: întemnițarea sa devine mai ușoară (v. 23) și nu mai e un indiciu de vinovăție, ci maniera de a ajunge la Roma¹. Se naște chiar și o anume atenție „interesată” din partea procuratorului față de creștinism (vv. 24ss).

Se consolidează „triumghiul” care domină în cc. 24–26: relația creștinism-iudaism-autoritate romană. Creștinismul drept „cale” care trebuie să se apere de acuza de *seditio*; iudaismul ca acuzator contra „sectei” (v. 14, apropierea „cale-sectă”); autoritatea romană chemată să judece și care manifestă simpatie față de creștinism.

Intenția naratorului nu e aceea de a prezenta o cronică a faptelor, ci, bazându-se pe tradiții²:

- să pună în paralel procesul lui Paul cu procesul lui Isus (prezența marelui preot și a membrilor Sinedriului și acuze „politice”: *Lc 23,14*);
- să dovedească inocența lui Paul;
- să dezvinovățească politic creștinii³.

Rechizitoriul lui Tertulus: Fap 24,1-9

¹ După cinci zile, a coborât marele preot Anania împreună cu unii bătrâni și cu un retor, numit Tertulus, și s-au înfățișat la procurator, [acuzându-l] pe Paul. ² Chemându-l, Tertulus a început să-l acuze, spunând: „Datorită ție ne bucurăm de multă pace și datorită grijii tale s-au îmbunătățit multe pentru poporul acesta.” ³ Noi mărturisim

¹ BOSSUYT-RADERMAKERS, 677.

² Puțini consideră că suntem în prezența unei creații lucane (Schmithals, Schille). Majoritatea sunt de părere că Luca s-a folosit de informații (slabe) pentru a compune relatarea, în special informația despre o delegație iudaică venită de la Ierusalim și care asumase drept consultant legal un avocat cu numele de Tertulus. Unii (R. Pesch, Zmijewski) presupun existența unei tradiții mai consistente în care se găsesc și părți din discursuri; citim, de fapt, despre două tipuri de acuze: cea de profanare a templului (vv. 6a.ll.17ss), care putea să aparțină tradiției, în timp ce cealaltă, care privește vestirea creștină (vv. 5b.12-16), ar fi redacțională (legătura e evidentă între vv. 19 și 20).

³ ZMIJEWSKI, 813.

aceasta în orice mod și pretutindeni cu toată recunoștința, preabunule Felix! ⁴ Dar ca să nu te rețin prea mult, te rog, în bunătatea ta, să ne ascuți câteva momente! ⁵ Ne-am dat seama că omul acesta este ca o ciumă, căci stârnește răzvrățiri printre toți iudeii din toată lumea, fiind capul ereziei nazarinenilor. ⁶ A încercat chiar să profaneze templul, dar noi l-am prins [și voiam să-l judecăm după legea noastră. ⁷ Dar a venit tribunalul Lysias și l-a smuls din mâinile noastre cu forța ⁸ și a poruncit acuzatorilor săi să vină la tine]. Tu însuși, interogându-l, vei putea afla toate aceste lucruri de care îl acuzăm noi”. ⁹ I s-au alăturat și iudeii, susținând că așa este.

Sosește o delegație iudaică de la Ierusalim: marele preot în persoană, Anania, cu unii membri ai Sinedriului (bătrâni)⁴. A trebui să însărcineze un avocat de profesie, ca și cum membrii autorității iudaice nu ar fi fost capabili să formuleze în mod convingător capetele de acuzare contra lui Paul, dă *a priori* un sens de artificialitate acuzelor!

Tertulus, diminutiv al lui Tertius, e nume latin, dar persoana care se numește așa putea fi mai ales un iudeu elenizat care vorbea greacă și latină.

Discursul e elaborat de Luca potrivit regulilor artistice:

- *exordium*, constituit de o amplă *captatio benevolentiae* (vv. 2b-4), se conchide cu asigurarea că ceea ce e de spus va fi spus în scurt timp⁵;
- *narratio* (v. 5): prezentarea capetelor de acuzare;
- *confrontatio* sau *probatio* (v. 6): dovezile în sarcina lui Paul;
- *peroratio* (v. 8) cu apelul la martori⁶.

E vorba de a da un caracter politic acuzelor contra lui Paul, de a prezenta apostolul ca un instigator la revolte și dezordini contra Romei, revolte care în acel timp apăreau în ambiente iudaice ale diasporei⁷.

24,1. Cu sosirea *delatores* (acuzatorilor), începe procedura oficială a procesului după dreptul roman⁸. Nu e sigur că marele preot s-a deranjat personal: prezența sa servește însă la a accentua importanța procesului lui Paul și la conformitatea sa cu pătimirea lui Isus.

⁴ Iese în evidență intenția lui Luca de a apropia procesul lui Paul de cel al lui Isus. Din punct de vedere istoric, Sinedriul din Ierusalim nu era încă interesat de cazul lui Paul (Fap 23,1-10 e redacțional) și s-ar aștepta ca să coboare de la Cezareea conspiratorii (Fap 23,12ss) împreună cu iudeii efesenieni, martori ai profanării templului (S. LÉGASSE, *op. cit.*, 219). Numele Tertulus cu siguranță nu e inventat, dar ar fi mai logic să fi fost însărcinat de iudeii care au complotat contra lui Paul.

Nu e deloc sigur dacă Anania era încă în funcție pe timpul procesului lui Paul: nu se cunoaște predecesorul lui Ismael (numit mare preot de Agripa al II-lea): Anania sau Ionatan? Oricum, Anania, după iertarea obținută la Roma (52/53), chiar dacă nu ar fi fost repus în funcție, a exercitat până la moarte (66 d.C.) o mare influență în țara sa. E posibil ca Luca să se servească pur și simplu de numele unui mare preot binecunoscut la jumătatea secolului I (J. TAYLOR II, 161).

⁵ Vezi QUINTILIANO, *Institutio oratoria* IV 2,31-32.

⁶ B.W., *Official Proceedings and the Forensic Speeches in Acts 24-26*, în *The Book of Acts...*, cit., 315-322; autorul furnizează diverse exemple găsite în papirusuri. Bossuyt-Radermakers citesc *narratio* în vv. 5-7 și *probatio* în v. 8. În vv. 5-6 se trece de la acuzele generice la o acuză mai circumstanțială.

⁷ Vezi scrisoarea lui Claudiu către Alexandrini, care acuză iudeii din oraș că sunt „o plagă pentru lumea întreagă” (P LONG 1912; CPJ II, 153; II, 96-100; vezi RIESNER, *Frühzeit...*, cit., 88s).

⁸ *emphanizein tini kata tinos* are sensul tehnic de „a duce denunțarea împotriva cuiva în fața la cineva”.

Și scurtul interval de timp (5 zile)⁹ pune în evidență marea semnificație pe care iudeii o atribuie evenimentului.

Tertulus, probabil un iudeu¹⁰, specialist în dreptul roman și în cel iudaic, e dovada vie că iudeii nu evită mijloacele de a-l combate pe Paul. Totodată, nici măcar specialiștii în materie nu reușesc să demonstreze vinovăția creștinismului¹¹.

24,2-3. După legea romană, inculpatul este „chemat”¹² în fața acuzatorilor: are dreptul să stea față în față cu ei pentru o confruntare. Se începe cu discursul lui Tertulus¹³.

E o mică operă de artă, construită în stil convențional¹⁴. Tertulus începe cu o respectuoasă *captatio benevolentiae* pentru a câștiga de partea sa favoarea procuratorului rege-judecător. Are cuvinte de elogiu pentru buna administrare a lui Felix, ale cărei roade sunt pacea și reformele. În realitate, lucrurile nu stăteau chiar așa. Felix era brutal (în represii) și urât de popor¹⁵. Bruce aplică acestui caz cuvintele redade de Tacitus: „Unde fac deșert, spun că e pace”¹⁶. Dar o *captatio benevolentiae* nu intenționează deloc o expunere reală. Tertulus obține un triplu rezultat:

- încântă procuratorul prin referirea la ideologia romană a păcii și a bunăstării¹⁷;
- transferă acuzele de pe planul disputelor religioase interne ale iudaismului pe planul politic pe care poate interveni legea romană¹⁸;
- pune tema „păcii” în contrast cu comportamentul extremist al lui Paul, accentuând în acest fel gravitatea vinei inculpatului.

⁹ De la sosirea lui Paul la Cezareea (nu urmează la *Fap* 21,27, cum crede Schille, cu referire la *Fap* 24,11). Din punct de vedere narativ, conținutul versetului se leagă de *Fap* 23,30.

¹⁰ Luca nu specifică; s-ar putea deduce din v. 7 dacă ar fi autentic (se vorbește despre legea noastră). Probabil, Tertulus, ca avocat abil, își atribuie punctul de vedere al clienților. Luca îl definește *rhêtor*, care are și semnificația de avocat (IOSIF FLAVIU, *Ant.* 17,226). Felix primește numele generic de „guvernator” (*hêgemôn*).

¹¹ Vezi WEISER II, 627.

¹² Gen. absolut (în special al verbului *kalein*: „a chema”) e folosit în papirusuri pentru a începe cronica unui proces (cf. Haenchen). Winter (în *The Book of Acts in its First Century Setting*, cit., 315-319) aduce exemplele lui *Fouad* 26; *Oxy* 2131; *Ryl* 114; acolo se citesc și verbul *tygchanein*, termenul *diorthôma* („reformă”), tema „providența” (*pronoia*). Este mare asemănare de stil, formă, vocabular, construcție și intenție.

¹³ *katêgorein* („a acuza”), cu sens precis de a formula motivele de resentiment în fața autorității competente, cu scopul de a face să fie condamnat acuzatul (vezi J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 533s).

¹⁴ Se începe cu *polys* („mult”) (Tucidide, I, 80,1; II, 35,1; cf. *Evr* 1,1; *Lc* 1,1); *diorthôma* („reformă”): folosit pentru revizia periodică a ordonanțelor legale (WINTER, *op. cit.*, 319). Adresându-se unui judecător păgân, Tertulus definește poporul iudaic *ethnos*, și nu *laos* (Haenchen). Tema „providenței” (*pronoia*), legată de cea a păcii: vezi 2*Mac* 4,6. În v. 3: *pantê(i)...* *pantachou*: paronomazie retorică folosită: *Evr* 1,1 (*Fap* 17,30; 21,28) (BLASS, n. 488/1). Titlul *kratiste* („exceleță”), ca în *Fap* 23,26; 26,25, cf. *Lc* 1,3; *apodechesthai* („a accepta, a recunoaște”) și doar în *Lc* 8,40; 9,11; *Fap* 2,41; 18,27; 21,17; 28,30 în Noul Testament; subst. *eucharistia* („mulțumire”) e un *hapax* în opera luciană (frecvent în scrisorile pauline).

¹⁵ Vezi TACITUS, *Ann.* 12,54; IOSIF FLAVIU, *Bell.* 2,253-270; *Ant.* 20,182.

¹⁶ Rostite de un cap din Britania contra romanilor (TACITUS, *Agricola*, 30).

¹⁷ Schmithals.

¹⁸ Roloff.

24,4. Finalul la *captatio benevolentiae* servește la a trece la acuzele adevărate. Conține formule de curtoazie care fac parte din bagajul retoric: promisiunea de a fi scurt, invitația la a asculta și la bunăvoință¹⁹.

Tertulus vorbește ca portavoce a iudeilor („ascultă-ne”).

24,5. Prima acuză e generică, dar grea:

– Paul e definit injurios ca o „ciumă”: o ființă periculoasă²⁰;

– el provoacă revolte și tulbură deci *pax romana*: acuza o amintește pe cea făcută contra lui Isus (Lc 23,2) și apoi contra lui Paul însuși în Fap 16,20; 17,6. Acesta din urmă s-a făcut răspunzător de dezordini care se nasc în ambiente iudaice ale diasporei în tot Imperiul²¹;

– el e capul²² sectei²³ numite a nazarinenilor²⁴: Paul e văzut ca reprezentant al Bisericii universale, ceea ce corespunde ideii lui Luca; dar în context el e acuzat de a fi capul unei mișcări religioase subversive, răspândită în tot Imperiul.

24,6. Acuza e precizată: Paul a încercat să profaneze²⁵ templul. Luca propune o atenuantă: a fost vorba de o tentativă, nu de profanarea în sine²⁶. Imputarea e foarte concisă: Tertulus știe că cititorul cunoaște ceea ce e relatat în Fap 21,27-30!

Acuza e de tip religios și, totodată, nu e lipsită de conotație politică, fie pentru dezordinea ulterioară transgresiunii, fie pentru că Roma are grijă să protejeze locurile sacre²⁷.

¹⁹ *eghoptein*: „a împiedica, a obstacola” (Rom 15,22; Gal 5,7 etc.); în acest verset, mai degrabă: „a întârzia” sau „a obosi, a deranja”, ca în Is 43,23; Iob 19,2. Durata scurtă face parte din idealul retoricii (vezi Quintilian; cf. Evr 13,22; 1Pt 5,12); *epieikeia*: „bunătate, clemență” (Ps 85,5 LXX; 2Mac 9,27); *tê(i) sê(i) epieikeia(i)* = „cu bunătatea ta” = „cu bunătatea care te caracterizează”.

²⁰ *loimos*: „ciumă, epidemie, plagă”. Ca injurie pe buzele oratorilor, vezi Demostene 25,80. În LXX, termenul e sinonim cu „rău” (IRg 30,22 LXX; 2Cr 13,7; Ps 1,1); cu nuanță politică (IMac 10,61; 15,21), are ideea de trădare sau revoltă (J. TAYLOR II, 164) sau a unei acțiuni negative contagioase (G. Schneider, R. Pesch, Zmijewski). Pentru acuză, vezi și scrisoarea împăratului Claudiu către alexandrinii (P Long 1912; CPJ II 153; II 96-100).

²¹ *kata tēn oikoumenē* (Fap 17,6): *oikoumenē*, în context, e sinonim cu „Imperiul (Roman)”.

²² *prōtostatēs*: „cel care stă pe primul loc”: un *hapax* în Noul Testament.

²³ *haireisis* („școală, partid”) nu are de la sine un sens negativ (se spune despre școli sau mișcări religioase, filosofice etc.: Fap 5,17; 26,5; și Iosif Flaviu, pentru a vorbi despre saducei, farisei...): sunt grupuri care urmează doctrine speciale în interiorul unui sistem mai general. În contextul nostru (și în *Fapte*, în general), creștinismul este denumit ca *hairesis* de cei care sunt afară și poate avea conotație negativă de „sectă” (implică ideea celui care e în ruptură de iudaism), dat fiind că termenul va fi opus „căii” de Paul.

²⁴ *Nazōraios* (la pl.): unicul caz în Noul Testament în care acest nume (care se referă la Isus) e aplicat creștinilor ca discipoli ai Nazarineanului (Isus); originea numelui rămâne obscură (din ebraicul *nazir* sau de la Nazaret?).

²⁵ Luca alege verbul *bebêloun* („a profana”, cu sensul de „a viola”: și Mt 12,5 în Noul Testament), mai adaptat referindu-se la păgâni, în loc de *koinoun* („a profana”, cu sensul de a face impur).

²⁶ Vezi, în schimb Fap 21,28. Fraza începe cu un pron. relat. care leagă de ceea ce precede și introduce de fapt o principală; în verset apare de două ori pron. relat. + *kai* (ca în Fap 1,3.11; 7,45; 10,39; 11,30; 12,4 etc.): toate acestea sunt lucane (pentru alte detalii, vezi HAENCHEN, 108, nota 6). Pentru Winter (*The Book of Acts...*, cit., 320), aceste pron. relat. formulează *confirmatio* (dovada) discursului: confirmarea acuzei de revoltă stă în faptul că Paul a profanat templul; ce a făcut în calitate de cap al nazarinenilor în toată lumea, a făcut și la Ierusalim.

²⁷ Vezi IOSIF FLAVIU, *Bell.* 6,124-128: invectiva lui Tit: „... Nu v-am permis noi să uciideți pe cel care ar fi încălcat-o, chiar dacă ar fi fost vorba de un roman?... Dacă voi schimbați câmpul de luptă,

Vv. 6b.7.8a sunt o introducere făcută de tradiția occidentală.

24,8-9. În concluzia retorică, vocabularul rămâne tehnic²⁸. Era normal să închidă discursul, menționând martorii însărcinați. Tertulus îl invită însă pe procurator să-l interogheze pe Paul²⁹... în loc de martori: nu există adevărați martori contra apostolului! (*Fap* 24,19) Și iudeii prezenți nu pot face altceva decât să se asocieze cu declarația avocatului lor³⁰.

Apărarea lui Paul: Fap 24,10-21

¹⁰ Când guvernatorul i-a făcut semn să vorbească, Paul a răspuns: „Fiindcă știu că de mulți ani ești judecătorul acestui popor, mă voi apăra cu încredere. ¹¹ Cum ai putut afla, nu sunt mai mult de douăsprezece zile de când am urcat la Ierusalim să mă prostern. ¹² Și nici în templu, nici în sinagogi, nici într-o cetate nu m-au găsit certându-mă sau provocând răscularea mulțimii. ¹³ De fapt, nici n-ar putea să-ți dovedească lucrurile de care mă acuză acum. ¹⁴ Totuși îți mărturisesc că îl cinstesc pe Dumnezeuul părinților după calea pe care ei o numesc „erezie”, crezând tot ceea ce este scris în Lege și în Profeți, ¹⁵ având aceeași speranță în Dumnezeu, pe care o au și ei, că va fi o înviere a celor drepți și a celor nedrepți. ¹⁶ De aceea, mă străduiesc să am întotdeauna o conștiință fără vină înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor. ¹⁷ După mai mulți ani, am venit să aduc ajutoare neamului meu și [să ofer] sacrificii. ¹⁸ În timp ce făceam aceasta, nu în mijlocul mulțimii și nici în zarvă, m-au găsit purificat în templu ¹⁹ câțiva iudei din Asia. Aceștia ar fi trebuit să vină la tine și să mă acuze dacă ar fi avut ceva împotriva mea, ²⁰ sau să spună ei înșiși dacă au găsit vreo nelegiuire când am stat în fața Sinedriului, ²¹ în afară de acest singur cuvânt pe care l-am strigat în timp ce stăteam înaintea lor: «Pentru învierea morților sunt eu astăzi judecat înaintea voastră»”.

Discursul lui Paul e o elaborare lucană³¹, paralelă rechizitoriului lui Tertulus și destinată să îl conteste. Paul însuși – fără ajutorul unui avocat – reia punct cu punct acuzele pentru a-l combate³².

niciun roman nu se va apropia de templu ca să-l profaneze și eu voi feri sanctuarul vostru și de nemulțumirea voastră”.

²⁸ Sens juridic al verbelor *anakrinein* („a interoga”) și *katêgorein* („a acuza”). Continuă construcția cu pron. relat. (*par'hou*) din v. 6;

peri pantôn: construcție familiară lui Luca: *Lc* 3,19; 7,18; 19,37; 24,14; *Fap* 1,1; 22,10; 24,8; 26,2.

²⁹ Dacă introducerea (vv. 6b-8a) ar fi fost autentică, procuratorul ar fi invitat să-l interogheze pe Lisias. Dar tribunul e absent și verbul „a interoga” e impropriu (Lisias nu e inculpatul).

³⁰ *syn-epi-tithesthai* („a se uni la asalt” = a se asocia) (*hapax* în Noul Testament).

³¹ Pentru problema tradițiilor utilizate, vezi introducerea la c. 24.

³² Structura urmează regulile retoricii formulate de Quintiliano (*Institutes* 3.9.1), care divide discursul de apărare în 5 puncte:

– *exordium* (sau *prooemiutn*): v. 10b (*captatio benevolentiae*);

– *narratio*: v. 11;

– *probatio* (sau *confirmatio*): vv. 12-13;

– *refutatio*: vv. 14-18;

– *peroratio*: vv. 19-21. Așa, WINTER, în *The Book of Acts in its first Century Setting*, cit., 322-327. Bossuyt-Rademarkers (p. 681) împart:

– *exordium*: v. 10b;

– *narratio*: v. 11;

După necesara *captatio benevolentiae*, măsurată și fără servilism, Paul se apără de acuza de revoltă: nu era nici timp pentru a o provoca (v. 11). Și chiar dacă acum el urmează „calea”, mereu s-a arătat cu totul fidel iudaismului. În ceea ce privește acuza specifică de profanare a templului, ea nu are sens: lipsesc martorii și unicul punct de controversă privește credința în învierea morților. Speranța comună cu adversarii!

Intenția redactorului e clară. A arătat:

- inocența lui Paul față de acuzele de revoltă;
- fidelitatea sa față de iudaismul autentic;
- confruntarea creștinismului cu iudaismul privește probleme religioase interne (care nu reclamă intervenția romană), și nu dezordini politice.

24,10. În loc să treacă la interogatoriul lui Paul, Felix îi dă posibilitatea să se apere, așa cum era prevăzut de drept³³.

Apostolul începe cu o *captatio benevolentiae* uzuală, scurtă și respectuoasă, făcând apel la experiența procuratorului (în probleme iudaice)³⁴ și exprimând încrederea în judecata sa³⁵. Dacă, de fapt, această judecată e de calitate, decizia judecătorului despre Paul și deci despre creștinism va câștiga în valoare³⁶.

24,11-13. Este vorba de a combate prima acuză: Paul instigator la revolte. Abil, oratorul se leagă de concluzia lui Tertulus: „ai putea... recunoaște” (v. 8) și afirmă: „putând tu să recunoști...” (v. 11). Paul arată buna sa conduită, rezumând timpul petrecut la Ierusalim:

- o ședere de douăsprezece zile³⁷ e prea scurtă pentru a crea un tumult, dar, mai ales, e un alibi optim (Roloff): toate mișcările și deplasările lui Paul în această perioadă recentă pot fi controlate și confirmate de martori;

– *propositio*: v. 12;

– *refutatio* în două puncte:

a – vv. 13 (A) și 14-18 (A')

b – vv. 19(B) și 20-21 (B').

³³ *neuein*: „a face semn” (cu capul), semn de mare autoritate; verbul se citește și în *In* 13,24 în Noul Testament; *apologeisthai* face parte din terminologia juridică: a apăra cauza proprie (vezi J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 537ss).

³⁴ Discursul începe, precum cel al lui Tertulus, cu *polys* („mult”), început drag oratorilor (v. 2); *ek pollôn etôn* („de mulți ani”) nu are valoare cronologică, ci e o exagerare convențională permisă. Dacă Felix obține guvernarea în 52, au trecut de fapt niște ani (și e excepțional pentru un procurator al Iudeei) înainte de proces.

³⁵ Vezi QUINTILIAN 5.21.51; *enthymôs*: „cu suflet liniștit”; adverbul e un *hapax* în Noul Testament; *ta peri*: frecvent în opera lucană (de 13 ori; în Noul Testament și în: *Mc* 5,27; *Mt* 26,28; *Ef* 6,22; *Fil* 1,27; 2,19.20; *Col* 4,8) (vezi M. DÖMER, *op. cit.*, 90, nota 56).

³⁶ Vezi WEISER II, 628s.

³⁷ Cifra reiese din *Fap* 21,27 + 24,1, dar nu corespunde numărătorii reale: *Fap* 21,17.18.26.27; 22,30; 23,12; 24,1 (= 15 zile), nici măcar dacă se ține cont doar de zilele petrecute la Ierusalim înainte de sosirea la Cezareea. Gramatical, după comparativul *pleious* („mai”) lipsește *hê* („decât, ca”) (BLASS, n. 185/4); *aph' hês (hêmeras)* = *apo tes hêmeras hês* (atracția relativului: gen. în loc de dativ *hê(i)*). De notat construcția: *ou* (v. 11)... *oute...* *oute* (v. 12)... *oude* (v. 13); *proskynêsôn*: verb („a adora”) la part. viitor pentru a indica finalitatea unui motto (clasic; foarte rar în Noul Testament); v. 13: *paristanai* („a expune, a dovedi”) în sens juridic de: a aduce probe suficiente.

– în afară de aceasta, el a venit la Ierusalim ca pelerin, deci pentru a aduce cult lui Dumnezeu, și nu pentru a instiga la dezordini.

Apostolul tace oportun despre revoltele în care s-a găsit implicat în Grecia și în altă parte în afara Palestinei: sunt fapte care nu intră sub jurisdicția lui Felix. Paul se limitează deci la scurta și ultima sa ședere la Ierusalim.

În v. 13, apostolul face apel la principiul conform căruia vinovăția (și nu inocența) e cea care trebuie să fie demonstrată.

24,14-15. Aparent, se schimbă argumentul: de la o apărare se trece la o mărturisire³⁸. Logica raționamentului nu e, totodată, întreruptă: Paul se leagă de afirmația din v. 5 – el e denumit cap al unei secte – pentru a ajunge în inima acestei probleme, de la care trebuie să plece pentru a înțelege problema în care se desfășoară raportul dintre creștinism și iudaism.

Abil, Luca alege verbul „a confesa”³⁹, care poate însemna „a face o confesiune” (*un aveu*) în sens juridic, dar și a mărturisi-proclama credința. Și, de fapt, apostolul proclamă credința sa:

– el îl slujește pe Dumnezeu părinților⁴⁰, deci pe Dumnezeul lui Israel, același Dumnezeu pe care și adversarii săi îl adoră;

– el crede în Lege și în profeți⁴¹: acestea sunt bazele credinței iudeilor și sunt citite în fiecare sâmbătă în sinagogi;

– și tocmai din Scripturi se naște speranța în înviere⁴² împărtășită de iudaismul autentic, identificat de Luca cu fariseismul⁴³.

În consecință, a se recunoaște creștin înseamnă, în realitate, a fi un adevărat iudeu, din moment ce creștinismul nu e altceva decât împlinirea adevăratului iudaism.

Pentru aceasta, apostolul contestă titlul de „sectă” atribuit de iudei creștinismului, ca și cum ar fi fost vorba de un grup care se rupe de iudaism; el preferă

³⁸ Pentru Boismard-Lamouille, vv. 14-16 ar fi o digresiune făcută de redactorul post-lucan, cu scopul de a arăta că creștinismul se situează în prelungirea iudaismului (*Les Actes des deux Apôtres* II, cit., 376ss).

³⁹ *homologeîn. touto* care urmează e emfatic.

⁴⁰ Expresia *ho patrô(i)os theos* („Dumnezeul ancestral”) e forma elenizată a lui „Dumnezeul părinților noștri” din Biblie (SOFOCLE, *Antig.* 838; 4MAC 12,18; IOSIF FLAVIU, *Ant.* 9,256; cf. *Fap* 22,3; 28,17).

⁴¹ *kata ton nomon* („prin, de-a lungul legii”) = „în lege”; *panta... ta gegrammena* („toate... lucrurile scrise”) se întâlnește doar în Luca (în afară de *Gal* 3,10): *Lc* 18,31; 20,17; 21,22; 22,37; 24,44; *Fap* 13,29.

⁴² Luca vorbește despre „învierea dreptilor și a nedreptilor”, adică despre învierea universală. Învierea celor nedrepti e un punct discutat (negată, de exemplu, în *Is* 26,14; 2Mac 7,22s; *Ps. Salmom.* 3,11s; în dubiu în *Dan* 12,1-3); concept clar al unei învieri universale: 1Enoch 51 (vezi Sacchi, *Storia del Secondo Tempio*, cit., 409ss). Conceptul unei învieri universale e legat de cel al judecării universale; și prin înviere se înțelege, în acest caz, o reanimare a corpului (în lumea nouă): *In* 5,29; *Mt* 25,31ss; și reflecția în *Ap* 20,12ss: moartea a făcut ca morții să fie judecați și apoi aruncați în foc, care e a doua moarte. Conceptul de înviere legat în schimb de evenimentul pascal o consideră sinonim cu gloriificare a „noii creații” (după modelul lui Isus înviat): 1Tes 4,14-16; 1Cor 15,22s.

⁴³ Dar tocmai fariseii credeau doar în învierea dreptilor, după IOSIF FLAVIU, *Bell.* 2,163; *Ant.* 18,14 (Haenchen).

termenul deja în uz la creștini⁴⁴, „calea”, pentru a desemna realitatea eclezială creștină; un termen care are rezonanțe biblice⁴⁵ și care definește Biserica drept realitate de sine stătătoare, fără însă să o rupă de rădăcinile iudaice⁴⁶.

24,16. Întrucât Paul știe că există speranța în înviere⁴⁷ și deci judecata divină escatologică, el se comportă în prezent în consecință⁴⁸, adică în mod impecabil, mereu, și față de legea lui Israel și față de statul roman⁴⁹.

Afirmția „conștiință bună” înaintea lui Dumnezeu pregătește și răspunsul la acuza de a fi profanat templul.

24,17. Paul se întoarce la argumentul templului cu o atenție specială la acuza de profanare adusă de Tertulus în v. 6.

Apostolul precizează motivul care l-a dus la Ierusalim după un anumit timp de absență⁵⁰: pentru a duce pomana⁵¹. Deci naratorul cunoștea un motiv important al călătoriei lui Paul la Ierusalim, dar a tăcut mereu despre această informație a izvorului său: colecta⁵². La acest punct, el o menționează ca pe o operă de caritate ce pune în lumină fidelitatea apostolului față de poporul său⁵³, un popor care include și creștinii.

⁴⁴ Cf. Fap 9,2; 19,2,23; 22,4. Vezi F. BOVON, *Luc le Théologien*, cit., 340ss. E un frumos contrast între Fap 24,14 și 9,1s: Paul persecutor al „Căii”.

⁴⁵ În expresii, „calea Domnului”, „calea dreptății, a adevărului” etc.; vezi și Qumran.

⁴⁶ Vezi HAENCHEN, 586. Cu siguranță, Luca pune înainte doar puncte generale comune; omite să spună că, pentru creștini, Tora nu mai e Legea, ci reprezintă istoria și promisiunile mesianice care își află realizarea în Cristos; și învierea e prezentată de el în acceptarea generală a fariseismului, fără să menționeze evenimentul pascal.

⁴⁷ Inițialul *en toutô(i)* nu trebuie legat cu verbul *askein*, ci de propoziția precedentă (deci tradus: „pentru aceasta”: expresie, probabil, semitică).

⁴⁸ *askein*: „a exersa, a se antrena” (derivă din acesta cuvântul „asceză”): *hapax* în Noul Testament. Sensul moral e prezent în scrierile epocii: Lucian de Samosata, Epictet, *Lettera di Aristea*, 168; *aproskopos*: „care nu provoacă scandal”, ca în *Fil* 1,10. Tema bunei conștiințe, vezi Fap 23,1; „în fața lui Dumnezeu și a oamenilor” și o expresie stereotipă: *Prov* 3,4; *FILON, De Abrah.* 208; *Lc* 18,2,4; *dia pantos* („mereu, continuu”: Fap 2,25; 10,2; *Lc* 24,53) e pus emfatic la sfârșit.

⁴⁹ Vezi R. Pesch. Pentru Luca, comportamentul lui Paul trebuie să servească drept exemplu tuturor credincioșilor.

⁵⁰ *Di'etôn pleionôn*: comparativul *pleiôn* („mai”) poate semnifica „unii” (dacă Paul se gândește la venirea redată în Fap 18,22) sau „mulți”: în acest caz, el se gândește la arcul de timp care pornește de la Conciliu (Fap 15) sau e vorba de o hiperbolă asemănătoare celei din Fap 24,10;

poiêsôn: part. viit. cu valoare finală a verbului „a face”.

⁵¹ Se poate traduce: „am venit să aduc pomeni pentru poporul meu” (Haenchen, Bruce, Roloff etc.) sau „am venit spre poporul meu ca să aduc pomeni” (fără să se precizeze cine) (G. Schneider, Weiser). Weiser justifică ultima traducere:

– *paraginesthai eis*: „a veni spre”, ca în *Lc* 9,26; 13,14; 15,4;

– „a duce pomeni”, fără numele destinatarului: și Fap 9,36; *Mt* 6,2;

– indicația destinatarului e pusă la dativ de Luca;

– dispunerea actuală a cuvintelor poate să provină din reelaborarea tradiției (II, 630).

⁵² *Gal* 2,10; *1Cor* 16,1-4; *2Cor* 8-9; *Rom* 15,25-32.

Fap 24,17 e unica aluzie la colectă în carte.

⁵³ Pentru Schille e doar o aluzie la Fap 21,24ss; aceasta însă nu explică prezența termenului „pomana”. Pentru Paul, colecta era o sarcină importantă asumată pentru săracii Bisericii din Ierusalim, ca semn al unității Bisericii păgâno-creștine cu Biserica-mamă.

Paul adaugă: pentru a oferi sacrificii, cu referire la *Fap* 21,26. Desigur, cum amintește Haenchen, Paul nu putea să știe că venirea sa la Ierusalim ar fi avut și acest scop sugerat lui de Iacob. Dar apostolul vorbește din punctul de vedere al naratorului Luca.

Dacă redactorul ține să amintească sacrificiile plătite de apostol celor patru creștini săraci (*Fap* 21,26), o face pentru a obține binomul pomană-sacrificiu. Cum explică Schmithals: „Pomană și sacrificiu, iubirea aproapelui și iubirea față de Dumnezeu, diaconie și cult sunt cei doi pilăștri ai pietății părinților”.

24,18-19. Ca orice iudeu pios care vine din afara Palestinei, Paul a împlinit ceremonia de purificare: se afla deci în interiorul templului în starea de *purificat*⁵⁴, o condiție deschis contrapusă și absolut străină acuzei de profanare.

Nu apostolul a trezit și a suscitât dezordini și adunarea mulțimii, ci iudeii din Asia care l-au găsit în templu⁵⁵, tot acei iudei din Asia care să fie prezenți pentru a da mărturie contra apostolului⁵⁶: dar nu au venit! Implicit, Paul conchide că absența lor dă mărturie în favoarea inculpatului.

24,20-21. Trecerea de la v. 19 la vv. 20-21 e bruscă, dar logică: martorii unui eventual (dar în realitate inexistent) delict politic sunt absenți; cei prezenți, în schimb, sunt martori, dar doar ai unei dispute teologice (*Fap* 23,1-10)⁵⁷ și deci nu de competență romană; procesul ar trebui să se termine din cauza inexistenței acuzei.

În concluzia apologiei, Luca pune semnificativ pe buzele lui Paul⁵⁸ proclamarea: „Azi sunt judecat de voi din cauza învierii morților”. Formularea e conformă cu credința fariseilor, deci a iudaismului autentic (în optica lui Luca), dar, pentru redactor, ea implică și vrea să se termine cu proclamarea centrală a kerygmei creștine despre învierea lui Isus (*Fap* 25,19; 26,23): aceasta e încercarea iudeilor.

⁵⁴ *en hais (prosphorais)* = „ocupat cu aceste (sacrificii)”;

hēgnismenon, part. perf. trec., de la *hagnizein* („a purifica”) e pus în evidență (*hapax* în opera luciană).

⁵⁵ Este și un anacolut în construire: *tines* („unii”: v. 19) poate fi subiect al verbului „a găsi” (v. 18), dar atunci particula *de* (care indică un contrast) după *tines* nu se explică; lipsește un verb după *tines*, care să justifice prezența lui *de* și să pună în contrast comportamentul lui Paul cu cel al lui *tines*: nu cu Paul (v. 18), ci doar cu unii iudei din Asia s-a ajuns la un tumult.

⁵⁶ Impf. *edei* (de la *dei*) (fără *an*) indică o condiție nerealizată: „ar fi trebuit, dar de fapt nu e”. Protaza conține optativul (*potentialis*) verbului *echein* („a avea”): optativul atenuează verbul: *ei ti echoien pros eme* = „dacă ar avea ceva împotriva mea”; construcție mai corectă: *ei ti echousin*, sau *ean ti echôsîn* (BLASS, n. 385/2).

⁵⁷ Construcția vv. 20-21: *hē... hē*, normal, semnifică: „sau..., sau”; dar al doilea *hē* (început v. 21) are sensul de „dacă nu, în afară de”, ca și cum ar fi fost un *allo* („altul”) înaintea lui *adikēma* („delict”) în v. 20;

autoi houtoi (v. 20): „aceștia de aici” = cei prezenți; *stantos mou* („stând eu”): un gen. absolut.

În v. 21, construcția *peri mias tautēs phônēs* („din cauza acestei unice fraze”), vezi BLASS, n. 292; succesivul *hēs* (în loc de *hēn*): atracția relativului.

⁵⁸ Trecere la discursul direct (v. 21).

Paul în temniță, sub Felix: Fap 24,22-27

²² Felix, care cunoștea amănunțit calea, i-a amânat spunând: „Când va coborî tribunalul Lisias, voi lua o hotărâre în privința cazului vostru”. ²³ A poruncit centurionului ca [Paul] să fie păzit, dar să aibă libertate și să nu fie împiedicat nimeni dintre ai lui ca să-i slujească. ²⁴ După câteva zile, a venit Felix cu soția lui, Drusila, care era evreică. L-a chemat pe Paul și l-a ascultat vorbind despre credința în Isus Cristos. ²⁵ Dar, pe când vorbea el despre dreptate, despre înfrânare și despre judecata viitoare, Felix a fost cuprins de frică și i-a răspuns: „Acum du-te! Te voi mai chema când voi avea timp”. ²⁶ El spera totodată că va obține bani de la Paul. De aceea îl chema deseori ca să stea de vorbă cu el. ²⁷ După ce s-au împlinit doi ani, lui Felix i-a urmat Porcius Festus. Felix, care voia să facă pe placul iudeilor, l-a lăsat pe Paul în închisoare.

Unitatea literară din *Fap 24,22-27*, inclusă în menționarea întemnițării lui Paul (vv. 23 și 27), face trecerea.

Sentința juridică față de Paul e amânată. Sunt relatate întâlnirea apostolului cu Felix și Drusila, intențiile venale și politice ale procuratorului și informația sosirii succesorului Porcius Festus.

Se remarcă în aceste versete o întrepătrundere a diferite tendințe și deci tensiuni, efect al unei rețele de date tradiționale și de interese redacționale.

Atenția naratorului se îndreaptă, în special, asupra lui Paul, care rămâne personajul central:

– Decizia de a nu emite o sentință e considerată favorabilă pentru Paul: adversarii săi nu au reușit să facă să fie condamnat; deci o dovadă indirectă a nevinovăției sale, confirmată de o detenție mai lejeră (v. 23).

Aceasta nu reduce nimic din *passio Pauli*: „a rămâne în temniță inocent, doar pentru că autoritatea vrea să facă pe placul iudeilor și așteaptă bani”⁵⁹. Paul trăiește într-o situație tipică multor creștini mâna întâmplării și a avidității funcționarilor statului.

În același timp, temnița nu e un impediment al activității apostolice: Paul devine misionar sau, mai bine zis, catehet. Așteptarea judecății îl constrânge la o viață ascetică și angajată moral, temă dragă redactorului și îndreptată spre boșării acestei lumi. În orice situație, Paul e un exemplu de imitat.

– Mai problematică e figura procuratorului: magistrat, în același timp respectuos față de Paul⁶⁰ și chiar interesat de credința creștină, dar avid și corupt.

De la tradiție, Luca a știut de prelungirea întemnițării apostolului sub Felix; schimbarea guvernatorului a avut loc în acea perioadă. Cunoștea din informații

⁵⁹ MARCONCINI, 316s.

⁶⁰ Tema respectului, a curiozității sau a temerii pe care o provoacă prezența unui om al lui Dumnezeu, sau a unui filosof la curte, sau în închisoarea unui principe, e răspândită în literatură (prezentă și în scena din *Mc 6,17-29*) (GNILKA, în *Orientierung an Jesus*. Fest, für J. Schmid, Herder, Freiburg 1973, 88). Luca are și o atenție specială față de femeile de rang înalt și față de atitudinea lor cu privire la creștinism. Pentru G. Schneider, confruntarea dintre Paul și Felix-Drusila provine de la tradiție.

răspândite și caracterul lui Felix⁶¹ și știa și de căsătoria cu Drusila care suscitase scandal⁶².

E puțin probabil ca Felix să-l fi lăsat pe Paul în temniță pentru a-și păstra simpatia iudeilor: faptul că o delegație de iudei din Cezareea a mers la Roma pentru a-l acuza pe Felix atunci când acesta a fost chemat ca să dea cont de gestionarea sa (*Ant.* 20,182) dovedește contrariul. Felix nu se îngrijea deloc de simpatia iudeilor!

Ignorăm adevăratul motiv pentru care Paul a rămas în temniță: probabil, din simplul dezinteres față de un caz de mică importanță⁶³.

De la tradiția cu privire la încarcerarea lui Paul la Cezareea provine informația din v. 27 a: „După ce s-au împlinit doi ani, lui Felix i-a urmat Porcius Festus”. Informație foarte discutată: cei doi ani se referă la durata întemnițării lui Paul sau la guvernarea lui Felix?

– În favoarea primei ipoteze se aduce faptul că Luca nu are interes pentru cronologia funcționarilor de stat, ci pentru cea a lui Paul (*Fap* 28,30); și, în context, naratorul își îndreaptă atenția spre istoria apostolului, nu spre cea a lui Felix.

– Nu lipsesc, totodată, argumente pentru a raporta informația la durata guvernării lui Felix: construirea frazei⁶⁴, absența informațiilor despre Paul cu privire la ultimii doi ani, în timp ce până acum cronologia era detaliată; tăcerea adversarilor contra lui Paul, tăcere care a durat și ea tot atât⁶⁵.

A atribui cei doi ani duratei guvernării lui Felix înseamnă că schimbarea procuratorului a avut loc în 54/55 d.C., ceea ce găsește sprijin în datele istorice⁶⁶.

⁶¹ Pornind de la aviditatea de bani din partea lui Felix, Luca a putut crea v. 26 și deci numeroase întâlniri între Paul și procurator care să umple golul de informații de doi ani menționați în v. 27? Zmijewski și R. Pesch atribuie imaginea pozitivă a lui Felix (vv. 24-25) redactării și pe cea negativă (în vv. 26-27) tradiției.

⁶² Drusila, fata mai mică a lui Irod Agripa al II-lea, sora lui Agripa II și Berenice; măritată cu regele Aziz din Emesa în 53; în anul următor, Felix a luat-o de soție, sustrăgând-o soțului ei; scandal și pentru faptul că o evreică nu poate să se căsătorească cu un necircumcis. Drusila a murit la eruperea Vezuviului în 79 d.C.: IOSIF FLAVIU, *Ant.* 20,137-144; TACIT, *Hist.* 5,9 (care crede eronat că Drusila ar fi fost nepoata Cleopatrei și a lui Antonius); SÜETONIUS, *Claudio* 28 (Felix, căsătorit ulterior cu trei regine).

⁶³ Așa, S. LÉGASSE, *op. cit.*, 219.

⁶⁴ Alegerea verbului *plêroun* („a împlini” = a ajunge la capăt) are sens pentru guvernarea lui Felix, nu pentru întemnițarea lui Paul care continuă; în lectura tradițională (doi ani de temniță), trebuie să presupună două subiecte diferite ale verbului: cei doi ani de captivitate a lui Paul coincident cu schimbarea procuratorului.

⁶⁵ Vedi S. Dockx, *Chronologie de la vie de Saint Paul*, în NT 13 (1971), 288s.

⁶⁶ După traducerea armeană a *Chronicon* al lui Eusebiu, Festus i-a urmat lui Felix în ultimul an al lui Claudiu, adică în 54; după traducerea latină, considerată mai corectă, în al doilea an al lui Nero, adică în 56 d.C. Mai importantă informația lui Tacitus (*Ann.* 13,14-15). El povestește despre dizgrația lui Pallas, fratele lui Felix și „ministru” de finanțe, pe care Nero l-a destituit, probabil, în decembrie 55, adică atunci când nu era încă ucis Britannicus, fapt care s-a probat puțin înainte de ziua lui de naștere (13 februarie 56), narat imediat după dizgrația lui Pallas (*Ann.* 13,15). (Dar relatarea lui Tacitus în *Ann.* 13,14-15 e fidelă ordinii cronologice?) Felix, ajuns la Roma pentru a da cont de gestionarea sa în Iudeea, a fost salvat de Pallas care nu era deci încă destituit. În această perspectivă, sfârșitul guvernării lui Felix este plasat în anii 54-56 (așa, SUHL, *op. cit.*, 333-338; S. Dockx, *art. cit.*, 287ss; J. TAYLOR II, *op. cit.*, 175s; Haenchen, Lüdemann).

Există însă argumente pentru a raporta la sfârșitul guvernării lui Felix anii 58-60 și deci să se refere informația din *Fap* 24,27a la întemnițarea lui Paul⁶⁷.

În practică, informația din *Fap* 24,27a nu permite nicio deducție cronologică sigură nici despre durata întemnițării lui Paul, nici despre sosirea lui Festus. Contextul e în favoarea întemnițării lui Paul.

Contrar lui Felix, Festus e considerat un funcționar integru, drept și energic (contra sicarilor), despre care Iosif Flaviu are puține de relatat⁶⁸ și despre care se știe la fel de puțin. Cum indică *nomen gentilicium* al său, familia sa (gens) era originară din Tusculum⁶⁹. Festus a murit în funcție; i-a urmat Albinus, probabil, în 62 d.C.⁷⁰.

24,22. După apologia lui Paul, Felix suspendă judecata în așteptarea informațiilor mai ample⁷¹. Motivul e neașteptat: el cunoaște cu precizie „calea”, adică creștinismul!⁷². În consecință – cititorul poate deduce –, procuratorul știe că creștinismul nu constituie un pericol public și că apărarea lui Paul e adevărată.

Felix știe deci că Paul e un supus loial... și totuși îl lasă în temniță: obișnuitul contrast între viziunea lui Luca și realitate!

Procuratorul promite să ia o decizie cu privire la caz⁷³, după ce îl ascultă pe Lisias. Dar tribunul apoi nu mai vorbește despre aceasta.

⁶⁷ Și după destituirea lui Pallas, influența sa rămâne vie; el cade cu adevărat în dizgrație abia în 62 (a fost otrăvit) (*Ann.* 19,65). Iosif Flaviu povestește o serie de evenimente petrecute sub Felix în Iudeea, într-un număr atât de mare, încât sunt necesari doi ani de guvernare. Mai mult, a situa un schimb de guvernator deja în 55 ar însemna a restrânge prea mult ca timp activitatea misionară a lui Paul în Grecia și în Asia Mică. Este și o informație numismatică: multe monede au fost emise în Iudeea în 58/59: indiciu al unei schimbări de procurator. Propun deci o datare târzie Schürer, Légasse (218s), Riesner (*Frühzeit...*, cit., 198s), G. Schneider I, 131s. Pentru un cadru sinoptic al cronologiei după diferiți specialiști, vezi G. SCHNEIDER I, 133; RIESNER, *op. cit.*, 2-25. Pentru discuția actuală: SUHL, *op. cit.*, 333-337; Riesner, *op. cit.*, 197-200; J. TAYLOR II, 175-177.

⁶⁸ *Bell.* 2,271; *Ant.* 20,182.185-188. De la aceasta nu se poate conchide că guvernarea a durat puțin: normal, doar masacrele și scandalurile fac rumoare! E posibil și ca Iosif să facă să petreacă sub Felix fapte întâmplare sub Festus.

⁶⁹ Din ramura cea mai cunoscută a *gens Porcia* (sau *Portia*) provin Catonii.

⁷⁰ În perioada dintre Festus și Albin, marele preot Anan a făcut să fie ucis Iacob, fratele Domnului (IOSIF FLAVIU, *Ant.* 20,200).

⁷¹ Verbul *anaballesthai* e un termen tehnic în contextul nostru: „a amâna, a suspenda dezbateră” (= *pronuntiavit amplius*) (cf. Iosif Flaviu, *Ant.* 14,177): un *hapax* în Noul Testament.

Acuzativul *autous* care urmează se referă la adversari și la Paul în contextul actual (în tradiție, probabil, doar la adversari: Lüdemann, 259).

⁷² Comparativul *akribesteron* în loc de pozitiv sau superlativ (Zerwick, n. 148): „cu exactitate” sau „cu grijă”; în raport cu doctrina creștină: *Lc* 1,3; *Fap* 18,25s. De la cine o cunoștea? De la soția Drusila (Wikenhauser, Martini, G. Schneider, R. Pesch)? Sau nu mai degrabă, în optica lucană, pentru faptul că creștinismul era bine cunoscut la Ierusalim (*Fap* 6,7), în Iudeea (*Fap* 8,4) și, în special, în ambientul militar din Cezareea (*Fap* 10,1ss) și Felix era de „mulți ani” (*Fap* 24,10) în Iudeea (Schmithals, Bauernfeind)? Dar dacă cunoaște atât de bine „calea”, de ce caută apoi să se informeze despre credință (v. 24)?! Sau v. 22a servește doar la a prepara vv. 24-25 (Lüdemann)?

⁷³ *diaginôskein*, în context, e un termen tehnic: „a lua o decizie” (mai degrabă decât „a examina”: *Fap* 23,15); verbul nu apare în altă parte în Noul Testament;

ta peri: de 13 ori în opera lucană; încă de 7 ori în Noul Testament (*Fap* 24,10);

kath'hymas: *kata* îl loc de pron. posesiv, ca în *Fap* 17,28; 18,15: vezi BAUER, WZNT la *kata* II, 7b.

24,23. În așteptarea judecății, Paul e supus la custodia militaris liberior⁷⁴; v. 27 presupune, totodată, că el e încă în lanțuri. Apostolul poate primi asistența alor săi: rude sau creștini⁷⁵. Pentru Luca e, indubitabil, un alt punct în favoarea inocenței apostolului și a respectului față de el.

24,24. Altă scenă care surprinde cititorul: Felix face să vină Paul pentru a-l asculta⁷⁶ cu privire la credința în Cristos Isus⁷⁷.

Procuratorul se prezintă împreună cu Drusila⁷⁸, a treia soție a sa: s-a folosit de un mag cipriot⁷⁹ pentru a o convinge să se separe de soțul legitim. Luca adaugă că e evreică: servește ca intermediară între Paul și păgânul Felix pentru a introduce conversația religioasă⁸⁰.

24,25. Paul prezintă o cateheză „lucană” (credința creștină aplicată la comportamentul moral în perspectiva judecății divine), adaptată perfect cazului funcționarului Felix: „Prin credința în Isus înviat, creștinul se deschide la o nouă viață care se explică în dreptatea față de alții și în moderarea patimilor, pentru a fugi astfel de judecata de condamnare care îl privește pe cel care face răul”⁸¹. Deci o viață sfântă, trăită în perspectiva judecății viitoare.

⁷⁴ Fraza e construită cu infinitive și subiecte (implicite) care se schimbă: *têreisthai* (inf. trec.) *auton* (subiectul verbului e Paul); *echein anesin*: „a avea o calmare” (*anesis*: *hapax* în opera lucană); *mêdena kôluein* („a nu împiedica”: acum, subiectul e centurionul). Vezi IOSIF FLAVIU, *Ant.* 18,235, pentru *custodia liberior* a lui Agripa, care avea un pat și o baie; e preferabil să se evite confruntările cu situația lui Paul!

⁷⁵ Rude (Schille, Schmithals), membri ai casei (Haenchen, Roloff etc.).

⁷⁶ *akoueîn* („a asculta”), după Haenchen, implică un interes sincer, și nu o simplă curiozitate; *metapempesthai* („a face să vină”) se întâlnește doar în *Fapte* (de 9 ori) în Noul Testament. Cele două verbe – „a asculta” și „a face să vină” – se găsesc împreună și în relatarea convertirii lui Corneliu (*Fap* 10,22). Apare spontan apropierea între scena din *Fap* 24,24-25 cu întâlnirea dintre Isus și Irod Antipa în timpul pătimirii și, mai mult, cu relatarea morții lui Ioan Botezătorul (*Mc* 6,17-29): căsătoria ilegitimă a lui Antipa cu Irodiada (ca Felix-Drusila), interesul tetrarhului față de Botezător (*Mc* 6,20), învățătura despre dreptate, abținerea și judecata divină, caracteristică lui Ioan. G. Schneider, probabil pe bună dreptate, critică această apropiere: cititorul nu cunoaște episodul morții Botezătorului, episod omis de Luca în evanghelia sa.

⁷⁷ *pistis* (sau *pisteueîn*) *eis* se citește doar în *Fap* 10,43; 14,23; 19,9; 20,21; 22,19; 24,24; 26,18 (și *Col* 2,5) în Noul Testament (Weiser TT, 632);

peri tes eis Christon Iêsoun pisteôs poate fi tradus și: „cu privire la credința în Mesia Isus”.

⁷⁸ Lit.: „de la *propria* soție”: dar *idia(i)* nu e emfatic: Luca nu intenționează să legitimizeze căsătoria procuratorului!

⁷⁹ *Atomos* (= Elimas?!).

⁸⁰ Textul occidental precizează: evreică „ce dorea să-l vadă pe Paul și să asculte cuvântul. Vrând să-i fie pe plac, a făcut să vină Paul...”.

⁸¹ CM. Martini. Literatura creștină a timpului lui Luca și cea posterioară dau mare valoare acestei morale a virtuții: *1Tim* 6,11; *2Tim* 2,22; 3,16; *Acta Pauli et Theclae* 5; *Acta Petri cum Simone* 33-35; *Acta Joh.* 84; pentru moralității eleniști: EPICET, *Disc.* 4,1,10; *Fragm.* 10,6; *Lettera di Aristeo* 278; *4Mac* 5,34s (vezi L.T. Johnson);

egkrateia: „blândețe”, cu sensul de stăpânire de sine, moderație (*Gal* 5,23; *2Pt* 1,6), mai ales pe plan sexual.

Reacția lui Felix e cea a unui om cu conștiință rea⁸². Luca știe că Felix nu s-a convertit niciodată la creștinism (!) și nu-și face iluzii: elogiază administrația și dreptul roman, nu comportamentul moral al funcționarilor săi⁸³.

24,26. Felix face să vină Paul⁸⁴ și pentru un alt motiv: extorcarea banilor prizonierului⁸⁵, un comportament interzis de *Lex Julia de repetendis*, nu rareori însă încălcat.

Cererea procuratorului sună în dezacord cu predica despre echilibru (v. 25) și e în tensiune cu interesul său sincer pentru creștinism (v. 24). E ocazia naratorului să amintească cititorului despre aviditatea lui Felix⁸⁶ și să dea astfel un alt motiv pentru care apostolul nu a fost eliberat. „Ca martor al inocenței lui Paul, Luca trebuie să arate procuratorul *obiectiv și interesat*. Dar, pentru a explica de ce Paul, în ciuda acestora, nu a fost eliberat, el recurge la imaginea unui funcționar corupt”⁸⁷.

24,27. Trecerea de la Felix la Porcius Festus are loc în timpul întemnițării lui Paul, dar fără amnistie pentru prizonier. Un motiv ulterior al lipsei de eliberare a apostolului: procuratorul vrea să le facă o favoare iudeilor; cercetarea lui Lisias (v. 22) e uitată.

Luca vorbește de doi ani: se referă la durata guvernării lui Felix sau la cea a întemnițării lui Paul?⁸⁸ Am văzut că, după context⁸⁹, e mai probabil ca redactorul să se gândească la întemnițarea apostolului⁹⁰.

Nu avem informații despre durata guvernului Felix.

⁸² Vezi reacția atenienilor în Fap 17,32.

⁸³ *dialegesthai* („a predica”): de 10 ori în Fapte din 13 în Noul Testament; *metalambanein* („a lua”): de 4 ori în Fapte din 7 în Noul Testament; *metakaleisthai* („a face să vină”): de 4 ori în Fapte (nu în altă parte în Noul Testament). Luca are o slăbiciune pentru verbele compuse;

kairon metalambanein: „a găsi timp” (Iosif Flaviu, *Ant.* 4,10); *emphobos* cu *ginomai* („a deveni temător”), aparte Ap 11,13, apare doar în Lc 24,5.37; Fap 10,4; 24,25 în Noul Testament; *to nyn echon* („pentru moment”): expresie elenistă prezentă și în LXX.

(*to nyn*): uz adverbial al ac. (ZERWICK, n. 74).

⁸⁴ Același verb ca în v. 24: *metapempesthai*, se întâlnește doar în Fapte: Fap 10,5.22.29; 11,13; 20,1; 24,24.26; 25,3;

hama + part. („contemporan”), ca în Fap 27,40.

Comparativ *pyknoteron* (de la *pyknos*): „mai frecvent, adesea”;

homilein („a conversa” = omilie), doar în Lc 24,14.15; Fap 20,11; 24,26 în Noul Testament.

⁸⁵ „pentru eliberarea sa”, adaugă textul occidental.

⁸⁶ Vezi portretul lui Felix în TACIT, *Ann.* 12,54; *Hist.* 5,9.

⁸⁷ G. SCHNEIDER II.

⁸⁸ Vezi introducerea.

⁸⁹ Enumerarea diferitelor motive pentru a explica șederea lui Paul în temniță; și cuvântul *die-tia* („bienal”) ar putea fi un termen tehnic pentru a indica maxima detenție preventivă permisă de dreptul roman (Fap 28,30) (J. Dupont, Bossuyt-Radermakers); dar în acest caz din urmă, ar trebui articolul în fața lui *dietia*.

⁹⁰ Textul occidental precizează că Paul „a fost lăsat sub pază bună, pentru intervenția Drusilei”. Textul scurt scrie *dedemenon*: „legat, în lanțuri” (part. perf. trec.): contextul s-ar vrea să fie interpretat drept *custodia libera*.

CAPITOLUL 25

4. Procesul sub Festus. Apelul la Cezar: Fap 25,1-12

¹ După ce Festus a luat în stăpânire provincia lui, la trei zile a urcat de la Cezareea la Ierusalim. ² Arhieriei și mai marii iudeilor s-au înfățișat înaintea lui acuzându-l pe Paul. Și îl rugau, ³ cerându-i un favor pentru ei, ca să-l trimită la Ierusalim. De fapt, ei pregăteau o cursă ca să-l ucidă pe drum. ⁴ Dar Festus a răspuns că Paul era păzit la închisoarea din Cezareea și că el avea de gând să meargă acolo nu peste mult timp. ⁵ Așadar, le-a zis: „Acea dintre voi care au competență să coboare împreună cu mine și și să-l acuze dacă este ceva nepotrivit în omul [acesta]!”.

⁶ A rămas la ei nu mai mult de opt sau zece zile; apoi, coborând la Cezareea, a doua zi, s-a așezat pe tronul de judecată și a poruncit să fie adus Paul. ⁷ Când a ajuns Paul, iudeii veniți din Ierusalim l-au înconjurat, aducând împotriva lui multe acuze grave, pe care însă nu le puteau dovedi. ⁸ Atunci Paul a început să se apere: „Nu am păcătuit cu nimic nici împotriva Legii iudeilor, nici împotriva templului și nici împotriva cezarului”. ⁹ Festus, voind să facă plăcere iudeilor, i-a răspuns lui Paul: „Vrei să urci la Ierusalim și să fii judecat acolo, în prezența mea?”. ¹⁰ Dar Paul i-a zis: „Eu stau înaintea tribunalului împăratului. În fața lui trebuie să fiu judecat! Pe iudei nu i-am nedreptățit cu nimic, așa cum știi tu foarte bine. ¹¹ Dacă totuși am făcut vreo nedreptate sau vreo faptă care să merite moartea, nu mă dau înapoi de la moarte. Dar dacă nimic din cele de care mă acuză aceștia [nu este adevărat], nimeni nu mă poate da pe mâna lor. Fac apel la Cezar”. ¹² Atunci Festus, după ce s-a sfătuit cu consiliul, a răspuns: „Ai făcut apel la Cezar, la Cezar vei merge!”.

Suntem în fața unei cotituri fundamentale în procesul lui Paul: apelul la Cezar îl sustrage pericolului de a fi predat iudeilor și îl orientează spre Roma, unde se va încheia procesul, dar, mai ales, unde va ajunge cuvântul.

Portretul lui Festus, pe care Luca încearcă cu orice preț să-l delinieze cu aspecte pozitive, contrastează cu comportamentul ostil al iudeilor. „Pe cheltuiala iudeilor, Luca scutește puterea romană constituită, propunând astfel un raport pozitiv între creștinism și stat”¹. Între Paul și autoritatea iudaică din Ierusalim, în schimb, prăpastia devine tot mai mare. Luca nu mai face să intervină iudeii în persoană, ci îi lasă în fundalul relatării, pradă unei ostilități de acum eradicate. Odată scăpat de pericolul de a fi predat în mâinile lor, Paul se află în siguranță în mâinile justiției romane.

Prima parte (vv. 1-5) se desfășoară la Ierusalim: sosirea noului procurator împrospătează atacul autorității iudaice contra apostolului; cerându-i lui Festus să fie transferat inculpatul în orașul sfânt... dar pentru a-l ucide într-o ambuscadă.

¹ KLIESCH, 246.

Scena amintește evident de *Fap* 23,12ss. Procuratorul refuză și invită iudeii să meargă împreună cu el la Cezareea.

Cea de-a doua parte (vv. 6-12) are loc în acest din urmă oraș. Festus acționează cu rapiditate și scrupulozitate: abia ajuns la Cezareea, redeschide procesul. Luca rezumă pe scurt acuzele iudeilor și apărarea lui Paul: cititorul le cunoaște.

Totul pare să se desfășoare coerent până în v. 9: aici începe o istorisire care dezorientează cititorul. În loc să emită, în sfârșit, sentința judecătorească, procuratorul îl întreabă cu respect pe Paul dacă vrea să fie judecat la Ierusalim! Festus propune deci el însuși, în v. 9, ceea ce refuzase în v. 4! Luca nu dă niciun motiv al acestei schimbări.

Acum Paul e cel care cere decis să fie judecat la Cezareea (în conformitate cu dreptul roman) (v. 10); imediat după însă, se contrazice și înaintează cererea de a fi judecat de tribunalul imperial din Roma (v. 11)!

Tensiunile se explică prin faptul că intenția redactorului nu coincide cu tradiția urmată de el. Dar a distinge clar ceea ce e redacțional de ceea ce aparține tradiției e o muncă dificilă².

Faptele relatate de Luca ridică deci multe întrebări:

– Din moment ce procesul la Cezareea era terminat, de ce Festus nu emite sentința?

– De ce vrea să-l predea pe Paul Sinedriului din Ierusalim, sustrăgându-se datoriei de a-l judeca el însuși, dat fiind că Paul e acuzat de a fi acționat contra imperiului (*Fap* 25,8)?³

– De ce, la sfârșit, Paul face apel la Cezar și nu cere pur și simplu să rămână sub directa jurisdicție a procuratorului care reprezintă împăratul în Iudeea? Sau de ce face apel la Cezar tocmai atunci când nu mai trebuie să se mai teamă de a fi predat iudeilor?

– Paul a putut să facă apel la Cezar înainte sau numai după sentința judecătorului?

Haenchen⁴ pornește de la datul istoric cunoscut de Luca: apelul lui Paul la Cezar. Acest apel se explică doar dacă Festus a emis (sau stă să emită) o sentință complet negativă pentru apostol. Cu alte cuvinte, Festus admite vinovăția lui Paul, lucru pe care redactorul nu îl poate tolera; și deci Luca îl face pe procurator

² Consistența însăși a tradiției e foarte discutată:

– este negată existența sa de critica radicală a lui Schmithals;

– constă în unele informații, probabil, doar aceea a apelului la Cezar (Haenchen);

– alții sunt pentru o tradiție mai consistentă, un fel de „cronică a întemnițării” (R. Pesch, Roloff, Zmijewski). Pentru Roloff, cu apelul la Cezar se încheie această istorisire care i-a folosit lui Luca ca izvor. După Lüdemann, Luca poseda, probabil, o cronică a procesului înaintea lui Festus în prezența iudeilor: acest rezumat ar fi folosit pentru construirea relatării procesului înaintea lui Felix (cc. 24 și 25 apar ca dubluri: *op. cit.*, 261.263); concluzie prea radicală: numele proprii de Anania și, mai ales, de Tertulus trimit cu gândul că și în c. 24 Luca urmează o tradiție.

³ Nu e clar dacă în text se vorbește despre o transferare a procesului la Ierusalim, tot sub protecția lui Festus, sau de o extrădare, adică de predarea lui Paul Sinedriului (cf. v. 11). Pare să înțeleagă că Festus ar fi vrut să facă primul lucru și Paul l-a înțeles pe al doilea.

⁴ *Op. cit.*, 597s.

să ia o decizie care nu e ca atare: invitația adresată lui Paul de a merge la Ierusalim. Făcând astfel, motivul apelului la Cezar e atribuit pericolului din partea iudeilor⁵.

– Pentru Suhl⁶, Paul face apel la Cezar pentru că refuză decizia unui tribunal considerat incompetent. Festus, impresionat probabil de destinul lui Felix care a fost acuzat de iudei, vrea să le lase acestora cazul lui Paul. De aici, apelul apostolului la Cezar.

– Ipoteza lui J. Taylor, în schimb, e mult diferită⁷. Pentru fidelitatea față de procedura romană, Festus refuză să facă să fie judecat un cetățean roman de Sinedriul iudaic. În procesul din Cezareea, pentru a obține transferarea lui Paul la Ierusalim, iudeii nu puteau să-l acuze de revoltă, de delict contra templului sau contra lui Cezar (crime care erau doar de competența judecătorului roman), ci de delict religioase, ceea ce explică de ce Festus propune apoi să se transfere cazul lui Paul în ambientul jurisdicției iudaice, dar tot sub protecția romană, și aceasta, pentru „a plăcea lui Paul” (mai degrabă decât iudeilor)⁸: pentru a-i da ocazia de a se justifica definitiv de acuzele de tip religios. Paul refuză spunând: „Mă aflu în fața tribunalului lui Cezar” (v. 10). Și Festus, după ce s-a consultat, conchide: „Ai declarat că ești înaintea tribunalului lui Cezar, ei bine, vei merge la Cezar!” Pentru a rezolva tensiunea între vv. 10 și 11, Taylor sugerează deci că decizia de a-l transfera pe Paul la Roma provine nu de la Paul, ci de la Festus: acesta din urmă scapă astfel de responsabilitatea sa înaintând-o tribunalului imperial din Roma, așa cum Lisias i-o dăduse lui Felix și Felix lui Festus!⁹

Apelul la Cezar, adică dreptul de a fi judecat de tribunalul imperial din Roma sau, oricum, de o instanță superioară celei locale (*Lex Julia de vi publica*), ridică unele întrebări istorice:

– Era posibil să facă apel la Cezar înainte de sentința tribunalului?

Pentru a da un răspuns pozitiv la această întrebare, se merge la o procedură existentă în Republică și numită *provocatio*: facultatea de a face apel la popor, și nu la magistrat, în fața riscului unei sentințe de condamnare¹⁰.

⁵ Rămâne neexplicată tensiunea dintre v. 10 și v. 11: o lacună între cele două discursuri ale lui Paul din partea lui Luca. Zmijewski e pe aceeași linie: vv. 9-11b sunt o inserție redacțională: invitația de a merge la Ierusalim, motivată, ca în cazul lui Felix (*Fap* 24,27), de intenția de a vrea să fie pe plac iudeilor. Redacțional și v. 8c: acuza de lez-majestate care nu a mai apărut până acum, dar care îl pune pe Paul aproape de Isus (*Lc* 23,2); și tema complotului (v. 3).

⁶ *Op. cit.*, 295ss.

⁷ *Op. cit.* II, 181ss.

⁸ După unele mss. ale textului occidental care omite „iudeilor”.

⁹ Soluția lui Taylor, în realitate, nu rezolvă problema transferării lui Paul la Ierusalim: Paul e cetățean roman, e acuzat de delict „politice” (unica posibilitate pentru a face să fie condamnat) și deci trebuie judecat de Festus. În cazul unei incriminări religioase, Paul trebuia să fie eliberat, și nu condus înaintea Sinedriului. Mai mult, interpretarea apelului la Cezar ca decizie a procuratorului, și nu a lui Paul, e hazardată. E preferabilă soluția lui Haenchen.

¹⁰ Studiu fundamental al lui Th. Mommsen, *Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus*, în ZNW 2, 1901, 81-96. J. Bleicken, *Senatsgericht und Kaisersgericht. Eine Studie zur Entwicklung des Prozessrechtes im frühen Prinzipat*, AAWG. PH 53, Göttingen 1962. A.H.M. Jones, „1 Appeal unto

Nu știm cu certitudine, totodată, dacă *provocatio* era în uz (și în ce fel) în primul secol d.C.¹¹

– În cc. 24–26 (contextul apelului lui Paul la Cezar) nu se menționează deloc cetățenia romană a apostolului. Luca omite să vorbească despre aceasta, pentru că știe că cititorul face legăturile necesare (cf. Fap 22,25-28). În cazul nostru, întrebarea dacă vreun supus al imperiului ar fi putut să facă apel la Cezar sau doar cetățenii romani e artificială. Oricum, unele inscripții par să confirme că orice supus putea să facă apel la Roma¹².

– Procuratorul-judecător era obligat să primească acest apel? Scrie Taylor: „Chiar dacă *Lex Julia de vi publica* îi dădea oricărui cetățean roman dreptul de a face apel la împărat, guvernatorul era cel care decidea dacă transmite sau nu acest apel la Roma”¹³. „Șpaga” avea importanța sa!

25,1. Abia intrat în funcție¹⁴, adică sosit la Cezareea, Festus merge din acest oraș la Ierusalim, sediul autorității iudaice.

Festus e prezentat ca un procurator dinamic și rapid. „Cititorul trebuie să simtă acum că suflă un vânt nou care va repune în mișcare și episodul Paul”¹⁵.

25,2-3. Cazul lui Paul pare să constituie unica preocupare a autorității iudaice. Luca vorbește generic de „marii preoți”¹⁶ și de „primii dintre iudei”¹⁷. Ei îi cer nou-lui procurator să-l transfere pe Paul la Ierusalim, deci să-l judece în prezența lor¹⁸.

Caesar”, în *Studies in Roman Government and Law*, Oxford 1968, 51-65. A.N. SHERWIN-WHITE, *The Roman Citizenship*, Oxford 1973, 57-70. CONZELMANN, 144s.

Provocatio la origine era dreptul cetățeanului roman, amenințat de pedeapsă, de a face apel la decizia adunării cetățenilor (*comitia centuriata*).

Appellatio era dreptul, după sentință, de a face apel la un magistrat superior sau la tribunalul poporului.

Nu e demonstrat că apelul la Cezar, în perioada imperială, ar fi derivat din fuziunea *provocatio* cu *appellatio* (Mommsen). În general, autorii menționați anterior citează *Lex Julia de vi publica* de Augustus, așa cum era înțeleasă și aplicată în secolul al III-lea d.C. Apelul la Cezar din partea lui Paul corespunde, probabil, la *provocatio* din dreptul roman, după o dezvoltare petrecută în provinciile imperiale: în orice moment al procesului, un caz judiciar putea fi deferit curții judecătorești romane și, în provinciile unde nu exista o asemenea curte, la împărat ca prim mandatar.

¹¹ GARNSEY, *The Lex Iulia and Appeal under the Empire*, JRS 56, 1966, 167ss. Pentru Garnsey, Paul a pronunțat un refuz de competență (*reiectio iudicii*), și nu un apel la împărat.

¹² IGRR IV 1031b; IGRR IV 1044 (vezi J. TAYLOR II, 204s).

¹³ *Op. cit.*, 205. Despre întreg, vezi același, 201-205.

¹⁴ *eparcheia*: „provincie”, ca în Fap 23,34; ar putea însemna și „sarcină, funcție”. Din porunca lui Claudiu, cel care primea funcția era ținut să plece în destinația sa până în prima jumătate a lunii aprilie (DION CASSIUS, 57,14,5; 60,11,6; 17,3), pentru a intra în funcție la începutul lunii iulie (RIESNER, *Frühzeit...*, cit., 184; J. TAYLOR II, 177). Pentru Festus, a fost în 55/56 sau în 59/60?

¹⁵ Roloff.

¹⁶ Între timp, i-a urmat lui Anania, ca mare preot, Ismael, fiul lui Fabi; a fost numit de Agripa al II-lea încă sub Felix (IOSIF FLAVIU, *Ant.* 20,179).

¹⁷ Expresia *hoi prōtoi ton Ioudaiōn*, pentru Luca e, probabil, sinonim cu „bătrâni” (cf. Fap 24,1); *emphanizein* („a manifesta”) cu sens juridic și „a se constitui ca acuzatori” (cf. Fap 23,15.22; 24,1).

¹⁸ v. 3: *aitoumenoi charin kat'autou*: „cerând o favoare contra lui” (!); *metapempesthai* („a face să vină”): vezi Fap 24,24.26.

Adevărata lor intenție e de a-l ucide pe Paul pe drum: cititorul află ceea ce procuratorul ignoră. Luca reia motivul complotului (*Fap* 23,12-22), organizat acum sub directa responsabilitate a autorității iudaice¹⁹.

Istoria se leagă de *Fap* 23,12ss și 24,1ss (complot și acțiune a acuzatorilor), fără să țină cont că între timp au trecut doi ani (*Fap* 24,27).

25,4-5. Răspunsul lui Festus e cel al unui om decis, pragmatic și corect: Paul se află la Cezareea și procuratorul însuși e pe punctul de a merge acolo; iudeii care au glas în adunare îl însoțesc²⁰ și, dacă Paul e vinovat cu adevărat²¹, expun acuzele împotriva lui.

25,6. Totul se desfășoară rapid. Festus se oprește mai puțin de două săptămâni la Ierusalim²² și, abia ajuns la Cezareea, începe procesul: pare că noul guvernator nu are nimic mai urgent de făcut. Luca autorul continuă să se folosească de limbajul tehnic juridic²³.

25,7-8. În aceste versete, Luca se limitează să rezume acuzele aduse contra lui Paul, ca și apologia sa: cititorul le cunoaște. Prezentarea e sumară: apostolul, ca dreptul suferind, e înconjurat de dușmani. Acuzele pe care Paul le contestă sunt:

- acuzele contra legii iudaice: *Fap* 21,21.28; cf. 23,6; 24,14: problemele nu privesc competența autorității romane;
- acuza de profanare a templului: *Fap* 21,28; 24,6; cf. 24,12: e de competența Romei;
- acuza de *crimen laesae maiestatis*, acuză nouă în acești termeni, dar care, pentru redactor, corespunde acuzei de *seditio*: *Fap* 16,20; 17,6; 24,5. În special, această acuză din urmă îl obligă pe procurator să fie însărcinat cu cauza și să nu o dea Sinedriului iudaic.

Luca, evident, insistă asupra inocenței inculpatului: iudeii nu pot să aducă probe²⁴.

¹⁹ Naratorul nu ține cont de consecințele politice ale acestui „incident”.

²⁰ În v. 4, *men oun* nu corespunde obișnuitei formule lucane (*Fap* 1,6; 2,41; 5,41 etc.), ci construcției *men... de*, chiar dacă *men* ar trebui să se afle în fața lui *Paulon* (Haenchen); *eis* (în loc de *en*) *Kaisareian* (limba *Koiné*); *en tachei* („pe scurt”): *Fap* 12,7; 22,18.

În v. 5 se trece la discursul direct (ca în *Fap* 14,22; 17,3; 23,22); *hoi dynatoi* („cei puternici, cei care au influență”): probabil, un termen politic; *syn-kata-bainein*: „a coborî împreună cu” (*hapax* în Noul Testament), *atopon* lit.: „în afara locului” = rău, criminal (cf. *Lc* 23,41; și în LXX: *Iob* 27,6; 34,12; *Prov* 24,55; *2Mac* 14,23); *katégorein* („a acuza”): vezi J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 533s.

²¹ Festus se ține de principiul că imputatul nu trebuie să fie considerat vinovat până când nu se dovedește contrariul.

²² *diatribein* („a rămâne”): de 9 ori în *Fapte*; și doar în *In* 3,22 în Noul Testament.

²³ *katisas epi bēmatos* = *sedens pro tribunali*: *Mt* 27,19; *In* 19,13; *Fap* 12,21 (IOSIF FLAVIU, *Ant.* 20,130; *Bell.* 2,172). Este vorba de un podium (mobil) pe care era așezat scaunul judecătorului; expresia indică o ședință oficială; *achthēnai*: inf. aor. trec., al lui *agein* (*tina*): „a conduce înaintea” judecătorului.

²⁴ *aitiōma* („acuză”): *hapax* în Noul Testament (normal: *aitia*); *apodeiknynai*: „a demonstra, a dovedi”; *apologeisthai* („a se apăra” = apologia): frecvent în procesul lui Paul: *Fap* 19,33; 24,10; 25,8; 26,1.2.24; folosit la gen. absolut.

În v. 8 se trece din nou la discursul direct (cu *hoti*);

25,9. Întrebarea lui Festus surprinde și rămâne obscură. Dacă iudeii nu au reușit să dovedească acuzele lor, inculpatul ar trebui să fie eliberat. Dacă apoi suspectul a săvârșit un delict de lez-majestate (sau *sedition*), procesul trebuie să rămână în mâinile procuratorului.

Festus, în schimb, vrea să facă acum o favoare pe care înainte o refuzase²⁵.

Ce intenționează redactorul atunci când scrie: „a fi judecat la Ierusalim în fața mea (*ep'emou*)”?

Paul judecat de Sinedriu, dar în prezența și sub protecția guvernatorului (Fap 22,30 – 23,11)? Sau o judecată făcută de procurator și în prezența Sinedriului? Sau viceversa, o judecată făcută de Sinedriu și confirmată de Festus?

Cum trebuie interpretat textul: a merge în căutarea unui oarecare motiv istoric care să explice decizia neașteptată a procuratorului?²⁶ Sau, mai degrabă, să recunoască mâna redactorului care intenționează să motiveze apelul lui Paul la Cezar prin pericolul iudaic, și nu cu sentința de condamnare (istorică) a procuratorului roman? La nivel redacțional, de fapt, personalitățile romane recunosc mereu nevinovăția lui Paul.

25,10. Paul își dă seama că procuratorul vrea să-l predea Sinedriului și refuză categoric. În realitate, fie vinovat, fie inocent, Paul nu putea să fie predat iudeilor, ci trebuia să fie judecat (sau eliberat) de un tribunal roman. Și la Ierusalim s-ar fi aflat în fața tribunalului lui Cezar (*ep'emou*: v. 9), reprezentat de procurator.

Cu aceste cuvinte ale apostolului, Luca poate pune din nou în lumină loialitatea creștină față de dreptul roman (Schmithals). Forța declarației lui Paul provine substanțial nu din teama de iudei, ci din cunoașterea planului divin care vrea ca Paul, și cu el cuvântul, să ajungă la Roma²⁷.

Reacția apostolului are și o funcție narativă:

- *suspense*-ul: cititorul știe că este organizată o cursă (v. 3);
- pregătește apelul la Cezar²⁸.

„Așa cum tu știi foarte bine”: cum face procuratorul să fie informat? Și apoi, dacă știe și tot vrea ca Paul să fie transferat la Ierusalim, el demonstrează că nu acționează după drept. Rolurile, pentru un moment, par răsturnate: Paul e un loial cetățean și judecătorul său un infractor.

²⁵ *charin kata-thesthai* („a face o favoare”), ca în Fap 24,27.

²⁶ Un moment de slăbiciune sau oportunismul său? Sau Festus a înțeles că acuzele sunt de ordin religios și deci recunoaște incompetența sa?

²⁷ Vezi semnificativul *dei* („trebuie”).

²⁸ Pentru Lüdemann, cuvintele lui Paul: *epi tou bēmatos Kaisaros hestōs eimi, hoū me dei krinesthai* exprimă deja ceea ce apoi este spus cu cuvinte simple: *Kaisara epikaloumai* (p. 262). Dar *hestōs eimi* (construcție perifrastică) se referă explicit la tribunalul din Cezareea, nu la cel din Roma (I. TAYLOR II, 186);

krinesthai: inf. pasiv prez. „a fi judecat”: acțiune care durează;

hoū („unde”) în loc de pron. rel. e frecvent în Luca: Fap 1,13; 2,2; 7,29; 12,12; 16,13; 20,8; 25,10; 28,14;

kallion, comparativ al lui *kalōs*, are valoarea unui superlativ: „perfect”.

În loc de *ēdikēsa* („a nedreptăți”: aor.) *Vaticanus* și *Sinaiticus* folosesc pf. *ēdikēka* (care corespunde mai bine situației).

25,11. Declarația de nevinovăție și loialitate – „dacă am făcut ceva ca să merit moartea, nu mă dau înapoi de la moarte” – e convențională²⁹.

Din relatare, cititorul este avertizat că Paul nu are altă alegere: el e nevinovat și Festus o știe; și totuși nu e eliberat, din contră, riscă să fie dat de același procurator roman iudeilor care întind o cursă.

Apostolul face apel la Cezar³⁰: punctul culminant al acestei secțiuni narative. Calea spre Roma e deschisă. Luca nu menționează cetățenia romană a apostolului în acest moment, el cunoaște bine că cititorul știe despre aceasta (*Fap* 22,25-28).

25,12. Rămâne discutabilă problema dacă, odată înaintat apelul la Cezar, trebuia consimțământul procuratorului și dacă acesta, înainte de a-l da, trebuia să convoace consiliul³¹.

După Luca, se petrecu astfel³². Aceeași autoritate romană se conformează, fără să știe, planului lui Dumnezeu.

5. Paul înaintea regelui Agripa și a Berenicei: *Fap* 25,13 – 26,32

Între apelul la Cezar și plecarea spre Roma, Luca introduce o unitate literară care are efectul de a întârzia dezvoltarea scenei: vizita lui Agripa al II-lea și Berenice la Festus, care le prezintă cazul lui Paul. Întregul e, indubitabil, o elaborare lucană în care apostolul, cu ocazia întâlnirii dintre Festus și Agripa, e în centrul interesului. Ca bază istorică, e vizita probabilă a cuplului regal la noul procurator roman.

Unitatea literară e constituită:

- de noile personaje, Agripa și Berenice;
- de *leitmotiv*-ul inocenței lui Paul (*Fap* 25,18.25; 26,31);
- de paralelismul cu pătımirea lui Isus: apariția lui Paul în fața lui Festus și a regelui Agripa amintește de cea a lui Isus înaintea lui Pilat și Irod Antipa (*Lc* 23,1-7. 8-12.13-25); ca Irod (*Lc* 23,15), și Agripa proclamă inocența condamnatului (*Fap* 26,31). Dar, deși inocent, Paul, ca Isus, trebuie să rămână în situația condamnatului. Și raportul (de prietenie) dintre Festus și Agripa amintește pe cel dintre Pilat și Irod și poate fi interpretat în lumina *Ps* 2,1s reluat de *Fap* 4,26s³³.

Agripa al II-lea (Marcus Iulius Agripa), fiul lui Irod Agripa I, se naște în 27 d.C., este educat la Roma la curtea lui Claudiu, împreună cu Britannicus, Nero etc. În 50 primește de la Claudiu regatul Calcide (în Liban) și dreptul de a numi marii preoți

²⁹ IOSIF FLAVIU, *Vita* 141, aproape în termeni identici; PLATON, *Apol.* 29a; 35a-b.

ei: o condiție „reală” = „dacă, cum spun, sunt cu adevărat vinovat...”;

men oun... de: vezi v. 4;

paraiteisthai: „a cere”; aici: „a refuza”;

charizesthai („a da, a dărui”); în contextul nostru: „a acorda” o favoare (se leagă de *charin* din v. 9). Verbul apare în Luca și în Paul.

³⁰ Probabil, corespunde la *provocatio* în dreptul epocii (pe care nu îl cunoaștem bine);

kaisara epikaloumai, „fac apel la Cezar”, e o expresie juridică stereotipă.

³¹ Apelul putea fi refuzat pentru diferite motive, ca urgență, gravitatea delictului, absența motivelor în favoare (vezi BOSSUYT-RADERMAKERS, 690, nota 104).

³² *symbolion*: „consiliu”.

³³ Vezi WEISER II, 638.

și de a păzi tezaurul templului. În 53, în schimbul acestui regat, obține tetrarhia lui Filip (Batania, Traconitide, Gaulanitide: în jurul Lacului Genezaret) și, mai târziu, în 56, Nero adaugă la acestea unele orașe din Galileea și Perea (Tiberiada...).

Lui Agripa al II-lea îi plăcea să-și atribuie titlul de *Philorômaios* și de *Philokaisar*, dar evita să aprindă sensibilitatea religioasă a iudeilor. În timpul războiului iudaic s-a făcut reconcilierea, dându-se în sfârșit de partea romanilor.

Conviețuia cu sora sa, Berenice. A murit în 95.

Berenice, sora Drusilei și a lui Agripa al II-lea, face parte din femeile evreice de rang înalt care s-au remarcat și la curtea imperială. Născută în 28 d.C., se căsătorește cu egipteanul Marcus Alexander, nepot al filosofului Filon; apoi, unchiul Irod, principele Calcidiei; apoi, Polemon, regele Ciuciei; în continuare conviețuiește cu fratele Agripa; devine amanta lui Titus, care e constrâns, ca să devină împărat, să rupă legătura cu ea³⁴.

Vizita lui Agripa și Berenice la Festus: Fap 25,13-22

¹³ După ce au trecut câteva zile, regele Agripa și Berenice au coborât la Cezareea ca să-l salute pe Festus. ¹⁴ Întrucât au rămas acolo mai multe zile, Festus i-a vorbit regelui despre cazul lui Paul, zicând: „Se află aici un bărbat lăsat în închisoare de Felix. ¹⁵ Pe când eram la Ierusalim, au venit arhierii și bătrânii iudeilor cerând condamnarea lui. ¹⁶ Acestora le-am răspuns că nu este obiceiul la romani să predea un om acuzat mai înainte de a fi fost pus față în față cu acuzatorii săi și înainte de a i se fi dat posibilitatea să se apere de învinuire. ¹⁷ Deci s-au adunat aici, iar eu a doua zi, fără întârziere, m-am așezat pe tronul [de judecată] și am poruncit să fie adus omul. ¹⁸ Acuzatorii care erau de față nu au adus împotriva lui nicio învinuire de vreunul dintre relele pe care le bănuiam eu. ¹⁹ Aveau cu el niște neînțelegeri cu privire la religia lor și cu privire la un oarecare Isus mort, dar Paul pretindea că acesta este viu. ²⁰ Fiind eu nedumerit, am spus dacă nu ar vrea să meargă la Ierusalim și să fie judecat acolo despre acestea. ²¹ Dar, pentru că Paul a făcut apel, [voind] să fie păzit până la decizia maiestății sale, am poruncit ca el să fie păzit până când îl voi trimite la Cezar”. ²² Atunci Agripa i-a spus lui Festus: „Aș vrea și eu să-l ascult pe omul acesta”. El i-a zis: „Măine îl vei auzi”.

În întregul din *Fap* 25,13 – 26,32, *Fap* 25,13-22 constituie o primă parte de sine stătătoare. O confirmă:

- indicația cronologică în vv. 13a și 23a;
 - faptul că numele „Agripa și Berenice” apar legate doar la începutul fiecăruia dintre aceste versete;
 - în această parte, mai mult, Paul nu e pus direct în scenă.
- Unitatea comportă:
- o prezentare a personajelor (v. 13);
 - o introducere (v. 14ab);
 - rezumatul lui Festus pentru Agripa despre cazul lui Paul (vv. 14c-21);
 - reacția lui Agripa care pregătește continuarea relatării (v. 22).

³⁴ IOSIF FLAVIU, *Ant.* 17,132; 20,138.145s; *Bell.* 2,252.344; TACITUS, *Hist.* 2,81; 5,1-13; *Ann.* 12,23; 13,7; SÜETONIUS, *Titus*, 7; DION CASSIUS, *Hist. mm.* 66,15.

Cu privire la conținut, secțiunea nu prezintă nimic nou pentru cititor, deși nu e o repetare inutilă. Folosind tehnica narativă a recapitulării, Luca rezumă situația procesuală a lui Paul și o face nu într-un mod abstract, ci ca scriitor valid al timpului său, printr-o scenă concretă unde Festus prezintă punctul de vedere roman asupra procesului și îl prezintă din punctul de vedere al lui Luca.

Scena, mai degrabă incoerentă înainte (procesul sub Festus), primește corecturile oportune: este reabilitat comportamentul procuratorului: s-a dovedit un magistrat corect, a pus în lumină inocența apostolului și acum face să se înțeleagă că problema e de natură religioasă; el manifestă și atitudinea tipic romană de perplexitate în fața unei religii pe care nu o înțelege.

În acest moment, reiese o noutate, un pas înainte în procesul lui Paul: apar pentru prima oară numele lui Isus și afirmația despre învierea sa (v. 19); este pregătită marea apologie-mărturie din c. 26.

Întâlnirea lui Paul cu Agripa, ultimul rege iudeu, are o semnificație specială pentru Luca. Se împlinește ceea ce vestise Înviațul pe drumul Damascului: Paul „va fi pentru mine un instrument ales pentru a purta numele meu în fața popoarelor, *regilor* și fiilor lui Israel” (*Fap* 9,15). Coerent, apologia din c. 26 va fi fundamental o mărturie creștină.

E important, apoi, ca declarația de nevinovăție a lui Paul să provină de la o personalitate iudaică ce nu e din Ierusalim. Paul, reprezentantul Bisericii apostolice, va ajunge deci la Roma cu mărturia în favoarea sa din partea autorităților politice mai importante, cea romană (Festus) și cea iudaică (Agripa): de aceasta și împăratul va trebui să ia act.

Paul va vorbi acum în fața celor mai mari personalități ale regiunii, Festus și Agripa-Berenice, împreună cu oamenii de vază din oraș. Cum observă Haenchen, era esențial pentru scriitorul nostru să pună în scenă marile personalități, cei care, după opinia comună, „fac istoria”. Era un mod de a prezenta și sublinia dimensiunea universală a creștinismului, în stilul istoriografiei epocii³⁵.

25,13. Informația cronologică rămâne vagă: „trecute câteva zile”³⁶. Venirea lui Agripa și Berenice³⁷ – de la Ierusalim – trebuie să fie înțeleasă ca o „vizită de prezentare” făcută noului guvernator³⁸: o vizită probabilă din punct de vedere istoric.

Ea îi oferă lui Luca ocazia de a crea un scenariu grandios pentru ultimul discurs public al lui Paul care, în acest fel, poate să dea mărturie „înaintea regilor”, cum a fost prevăzut de Înviaț (*Fap* 9,15).

³⁵ *Op. cit.*, 606.

³⁶ *hêmerôn de diagenomenôn tinôn*: *Fap* 27,9; *Mc* 16,1, unicele pasaje din Noul Testament unde se citește și chiar se întâlnește verbul *diaginesthai*. Pentru R. Pesch e indiciul unei tradiții pre-lucane.

³⁷ *Bernikê*: omiterea lui *ipsilon* în limba populară.

³⁸ Construcția cu verbul finit urmat de un part. aor. ar trebui să se traducă: „au ajuns la Cezareea, unde, după ce l-au salutat pe Festus...”: semnificație imposibilă. Se discută dacă e vorba de o acțiune simultană (sosirea și salutul considerate o singură acțiune: *Fap* 1,24.30; 15,8 etc.), sau dacă part. aor. exprimă o acțiune posterioară (part. viitor) („sosiră și salutară”), probabil, cu valoare de intenție („pentru a saluta”), și dacă structura, deși existentă în papirusuri (*Beg.* IV, 310), nu e uzuală (vezi ZERWICK, n. 264; BLASS, n. 339/1).

25,14. Procuratorul profită de prezența regelui Agripa, expert în problemele iudaice, pentru a-i supune atenției sale cazul lui Paul³⁹. V. 26 dă motivul.

Din partea sa, autorul profită de aceasta pentru a rezuma în avantajul cititorului procesul, prezentând faptele într-o lumină pozitivă favorabilă lui Festus – cum a făcut deja Lisias – și pe care el o consideră obișnuită în ambient administrativ. Acțiunea romanului e contrapusă celei incorecte a autorității iudaice.

Naratorul, cu artă, știe să dea în rezumat o versiune variată a situației, cu mici adăugiri (v. 19).

25,15. Prima diferență față de precedenta relatare a faptelor: întregul Sinedriu⁴⁰ cerea condamnarea⁴¹ lui Paul; v. 3 vorbește doar de transferarea la Ierusalim.

Naratorul expune astfel punctul de vedere al guvernatorului – care trebuie să fie și cel al cititorului – ce a înțeles intenția de fond a autorității iudaice față de apostol și justifică în consecință apelul la Cezar.

25,16. Dacă, potrivit vv. 4-5, Festus refuză să-l transfere pe Paul la Ierusalim, pentru că el însuși se grăbește să se întoarcă la Cezareea pentru a instrumenta acolo procesul, în v. 16 procuratorul prezintă comportamentul său într-o lumină favorabilă lui însuși, făcând apel la o regulă fundamentală din dreptul roman: acuzatorii trebuie să fie puși față în față cu acuzatul (și nu invers: legea îl protejează pe cel mai slab!), pentru ca acesta din urmă să aibă posibilitatea să se apere.

Sentința pusă pe buzele lui Festus, chiar dacă nu se găsește ca atare în literatura romană antică, se potrivește, totodată, unei practici în uz⁴².

De notat terminologia tehnică juridică⁴³ ce arată stima autorului față de dreptul roman; el, desigur, împărtășește cuvintele lui Festus.

25,17-18. În rezumatul pe care îl face procesului, Festus insistă acum pe eficiență⁴⁴ și pe inocența politică a lui Paul: acuzatorii nu au știut să pună în evidență nicio vină contra legii romane din partea apostolului⁴⁵.

³⁹ *ta kata*: Fap 17,28; 18,15; 24,22.

⁴⁰ *Crescendo* față de v. 2.

⁴¹ *katadikê* („condamnare”): *hapax* în Noul Testament.

⁴² Vezi J. DUPONT, *Aequitas Romana*, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 527ss. Exemple în Cicero (*Contro Verres* II, 43.81.105 etc.); Appianus (*Bell. Civ.* II, 54); Apuleius (*Metamorfosi* X, 6,3s) (546ss).

⁴³ *ethos* („uz, obicei, regulă”); *charizesthai* („a face o favoare, a ceda pentru a face o plăcere”); *katêgoreîn*, *katêgoros* („a acuza, acuzator”); *kata prosôpon* („față în față, înaintea”): aici, termen ethnic, și nu ebraism (Blass, n. 217/1); se întâlnește și în Fap 3,13; *apologia* („apărare”); *egklêma* („cap de acuzare”) și în Fap 23,29 în Noul Testament. Nu face parte din limbajul juridic: *topos* („loc”) în sens metaforic: „ocazie de, modul de...” (T. Dupont, *op. cit.*, 535). Unicul caz în Noul Testament al folosirii optativului oblic (în locul conjunctivului + *an*) într-o prop. temporală: *prin... echoi... laboi...* (ZERWICK, n. 346).

⁴⁴ Comportament în contrast cu cel al lui Felix (Fap 24,22). Partea a doua a v. 17 (*kathisas...*) reia partea a doua a v. 6; *anabolên poieisthai* („a preda, a opera cu întârziere”): expresie clasică; *hexês*: „în consecință, succesiv” (Av.); în Noul Testament se întâlnește doar în opera lucană (de 5 ori). *tê(i) hexês (hêméra(i))*: „ziua următoare”.

⁴⁵ *peri hou* ar putea fi legat și de *aitian*: „cina care îl privește”. Pron. rel. *hôn*, a se citi: *toutôn (ton ponêrôn) ha...*: atracția relativului („a acelor imputări care...”); *hyponoein* („a avea suspiciunea, a imagina”): Fap 13,25; 25,18; 27,27 în Noul Testament.

Cazul se reduce deci la probleme religioase interne iudaismului.

Festus omite să menționeze discursul de apărare al apostolului (v. 8).

25,19. Festus surprinde centrul dezbaterii religioase⁴⁶: problema învierii, deja în centrul de interes al lui Luca în *Fap* 23,6; 24,21; acuză de profanare a templului este omisă. Dar scriitorul prezintă acum un dat inedit: nu se mai vorbește de înviere în general, ci de învierea lui Isus. Apare ceea ce era subînțeles în toate discuțiile precedente despre înviere: credința creștină în Isus înviat, adevăratul obiect al polemicii dintre iudei și creștini.

Un „mort” proclamat „viu”. Luca descrie reacția unui roman: capacitate de înțelegere (Festus a centrat argumentul), dar incredulitate și scepticism. „El e viu” e și modul lucan de a caracteriza învierea lui Isus, limbaj adaptat mentalității eleniste (*Lc* 24,5; *Fap* 1,3).

Din punct de vedere narativ, versetul pregătește marele discurs din c. 26: apar numele lui Isus (*Fap* 26,15) și tema învierii (*Fap* 26,6-8) care s-a realizat în el (*Fap* 26,23.24-27).

25,20. Procuratorul menționează acum propunerea adresată lui Paul de a se lăsa judecat la Ierusalim (v. 9). Diferențele față de v. 9 nu lipsesc:

– nu mai e pentru a plăcea iudeilor, ci pentru că Festus recunoaște propria incompetență în materie religioasă⁴⁷;

– v. 9 lasă să se întrevadă că Festus se oferea să judece personal apostolul la Ierusalim; acum el dă impresia că Paul ar fi fost judecat de Sinedriu;

– în v. 9, Festus îl invită pe Paul să meargă la Ierusalim pentru a clarifica situația, pentru a vedea dacă Paul ar fi acționat contra legii romane. Acest motiv nu mai e inclus în perplexitatea procuratorului exprimată în v. 20: Festus știe că e vorba de probleme religioase care nu sunt de competența sa. În acest fel însă, Luca face să cadă unicul motiv plauzibil pentru a transfera cazul lui Paul la Ierusalim. Fiind vorba de dispute religioase, nu se mai cere ca Paul să fie supus judecății și Festus nu are niciun interes să urce în orașul sfânt pentru a se informa despre înviere!

25,21. Probabil, Festus – în prezentarea lucană – își imaginea că trimiterea la Ierusalim ar fi echivalat cu o eliberare pentru Paul. Cel puțin, el nu vorbește de pericol. Dar apostolul face apel la împărat⁴⁸, preferând să rămână sub custodia romană; și procuratorul respectă decizia.

Luca persistă să arate simpatia sa pentru terminologia juridică⁴⁹.

⁴⁶ *deisidaimonia* (*hapax* în Noul Testament; cf. *Fap* 17,22) nu are, în acest context, sensul negativ sau ironic de *superstitio*, ci pe cel neutru de „religie” (Festus se adresează iudeului Agripa).

⁴⁷ *aporoumenos* + ac: de la *aporein*: „a fi nesigur, perplex, în dificultate” (cf. *aporia*); *bouloito*: optativ oblic.

A se nota frecvența prep. *peri*: de 5 ori în vv. 18-20.

⁴⁸ *Sebastos* (lit. „venerat”), traducerea greacă a titlului latin *Augustus* dat împăraților. În acel timp, e vorba de Nero (54-68 d.C.).

⁴⁹ *diagnôsis* = latin *cognitio* („decizie judecătorească”). Expresia *epi... diagnôseôs tou Sebastou* („a cognitionibus Augusti”) e tehnică; *anapempein* = latin *remitto* („a trimite la tribunalul superior”).

25,22. Guvernatorul a arătat interesul lui Agripa pentru acest caz. Curiozitatea regelui amintește de cea a lui Antipa față de Isus (Lc 23,8)⁵⁰.

Procuratorul nu cerea mai mult: întâlnirea va avea loc în ziua următoare⁵¹. Scena ulterioară e introdusă.

Introducerea solemnă a discursului lui Paul: Fap 25,23-27

²³ Așadar, în ziua următoare, Agripa și Berenice au venit cu mare alai și au intrat în sala de audiențe, împreună cu tribunul și cu oamenii cei mai de vază ai cetății. Festus a poruncit să fie adus Paul. ²⁴ Apoi Festus a zis: „Rege Agripa și voi toți care sunteți aici împreună cu noi, priviți-l pe acesta pentru care toată mulțimea iudeilor, atât la Ierusalim, cât și aici, m-a asaltat strigând că el nu mai trebuie să trăiască. ²⁵ Dar eu am constatat că el nu a făcut nimic care să merite moartea însă pentru că el a făcut apel la maiestatea sa, am hotărât să-l trimit. ²⁶ Nu am nimic sigur de scris stăpânului despre el. De aceea l-am adus înaintea ta, rege Agripa, pentru ca, după acest interogatoriu, să am ce scrie, ²⁷ căci mi se pare absurd să trimit un deținut fără a arăta care sunt învinuirile care sunt indicate”.

Introducerea adevărată a discursului lui Paul înaintea regelui Agripa delenează un scenariu deosebit de solemn. Apostolul va vorbi în fața întregii societăți înalte din Cezareea: procuratorul, regele Agripa și regina Berenice, tribunii, oamenii de vază ai orașului. Luca ține să pună în evidență impactul universal al evenimentului creștin: „nu e vorba de fapte petrecute prin vreun ungher” (Fap 26,26)⁵².

Măreția scenei contrastează cu conținutul procesual: niciun interogatoriu, nicio sentință judecătorească; naratorul a construit o audiență informală fără rezultate concrete pentru continuarea procesului și a cărei semnificație principală stă în a duce la îndeplinire cuvântul pe care Înviațul l-a adresat lui Saul în Fap 9,15.

Marea mărturie a lui Paul e introdusă de un discurs de deschidere al lui Festus, care rezumă din nou faptele, pentru a conchide, pentru a treia oară, că apostolul e inocent, în opoziție cu atitudinea ostilă a iudeilor⁵³.

Pentru a da o anumită verosimilitate întregului, Luca se vede constrâns să creeze un motiv pentru a justifica scena: *litterae dimissoriae* care în fiecare caz trebuie să însoțească inculpatul la Roma; vor fi complet uitate la sfârșitul audienței.

Și verbul *têrein* („a păzi”) e protocolar; în prima folosire e vorba de un aor. *complexivus* (ZERWICK, n. 253); în al doilea caz (inf. prez.), al unei stări care durează.

⁵⁰ Impf. *eboulomên* în loc de clasicul optativ *potentialis: bouloimên an*.

„Agripa la Festus”: elidarea verbului „a spune”: vivacează relatarea.

⁵¹ *aurion* („măine”): de 8 ori în opera lucană din 14 în Noul Testament (Fap 4,3.5; 23,20);

kai autos se poate traduce „și eu”; în context e, mai degrabă, o accentuare a lui *autos*: „eu însumi” (întâlnirea cu Paul era programată doar pentru cuplul regal, și nu pentru alții) (Haenchen).

⁵² HAENCHEN, 605.

⁵³ Ca pentru Isus înaintea lui Pilat, care recunoaște de trei ori inocența sa (Lc 23,4.14.22), în contrast cu mulțimea care vrea moartea sa (Lc 23,1.18).

Pentru paralelismul între Isus și apostolii săi, vezi J.-N. ALETTI, *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?*, cit., 162ss: „Viața (lui Paul) devine tot mai mult o viață creștină în sensul etimologic al cuvântului”.

Deci, întrucât e inocent, Festus nu știe ce să scrie! Și totuși acuzele pe care procuratorul le-a auzit de la autoritățile iudaice erau destul de grele (*Fap* 25,7)! O întâlnire cu Agripa pentru clarificări era inutilă.

Suntem în prezența unei construcții în care redactorul îi vorbește din punctul său de vedere cititorului. Un contact istoric al lui Paul cu Agripa nu e, totodată, de exclus complet; dar cum s-a desfășurat, nu mai e posibil să se știe.

25,23. Festus menține promisiunea: întâlnirea cu Paul are loc în ziua următoare. Este conturat un scenariu grandios: lui Luca îi place acest gen de descrieri. Înalta societate militară și civilă din Cezareea⁵⁴ asistă la audiență, împreună cu cuplul regal⁵⁵.

Paul poate da mărturie în fața celor mari ai lumii, în conformitate cu cuvântul Domnului (*Lc* 21,12-13) adresat de Înviaț special apostolului (*Fap* 9,15).

25,24. Festus deschide audiența adresându-se celor prezenți⁵⁶ și sintetizează ceea ce îi spusese cu o zi înainte lui Agripa; acum însă este pus în evidență în special paralelismul cu situația lui Isus de a se afla și el între atitudinea ostilă a mulțimii și constatarea inocenței din partea procuratorului. Nu doar Sinedriul, ci toată mulțimea iudeilor vrea moartea lui Paul.

„Priviți-l...”: Festus îl pune pe Paul în centrul atenției.

25,25. În contrast cu dorința mulțimii, Festus nu poate decât să reconfirme (*Fap* 23,29; 25,18) inocența politică a lui Paul în optica autorității romane⁵⁷.

Dacă Paul nu poate fi eliberat e pentru că a apelat la Cezar⁵⁸. În contextul narativ, un asemenea apel apare ca un fel de împotrivire inutilă din partea apostolului.

⁵⁴ Textul occidental (lecție marginală a versiunii siriene heraclensă) adaugă: „și cei care erau coborâți din provincii” (gândindu-se la cei care îl însoțiseră pe Agripa de la Ierusalim).

⁵⁵ *tē(i) epaurion (hēmera(i))*: „ziua următoare” (*epaurion* se întâlnește de 10 ori în *Fapte*; de 5 ori în *In* și de alte 2 ori în Noul Testament), *phantasia*: „aparență”; aici: „lux”; *akroatērion*: „sală de audiență” (*auditorium*); *hapax* în Noul Testament; *chiliarchos*: oficial superior, probabil, tribunii, anume comandanții celor 5 cohorte localizate la Cezareea. Absența art. arată că nu toți erau prezenți (Jacquier)? Sau, mai degrabă, recheamă atenția asupra rangului personajelor? *Andres hoi kat'exochēn (ontes)*: „oamenii care sunt eminente”;

⁵⁶ *symparontes hēmin*: „cei care sunt prezenți împreună cu noi”; *sympareinai*: *hapax* în Noul Testament; *plēthos*: „adunare”; aici, mai bine „mulțime” (mai pe linia scenariului lucan): cf. *Fap* 4,32; 6,2,5; 14,1; 15,12,30; *enetychon* („se adresară”: a treia pers. pl.), al cărui subiect e *to plēthos*: construcție *ad sensum*; *kai enthade* („și aici”): naratorul se gândește la *Fap* 25,7; probabil e un *crescendo* față de v. 7: și iudeii din Cezareea împărtășesc acuzele contra lui Paul. „Nedemn de a trăi”: se referă la *Fap* 22,22: strigătul mulțimii după discursul lui Paul pe treptele Turnului Antonia. E evident că „procuratorul se adresează direct cititorului” (Schille); *mēketi*: întărește negația.

⁵⁷ Declarația de nevinovăție reia aproape literal *Lc* 23,15.

⁵⁸ *autos houtos*: „însuși acesta”; *Sebastos* = *Augustus*, ca în v. 21. După „atât la Ierusalim, cât și aici”, textul occidental (lecție marginală a versiunii siriene heraclense) face o lungă adăugire care recapitulează *Fap* 25,2-12: „pentru a-l preda supliciului fără apărare. Nu puteau să-l predea din cauza ordinului pe care îl avem de la Augustus. Dacă însă cineva ar fi vrut să-l acuze, am spus, să mă urmeze la Cezareea, unde era păzit. Cei care veniră strigară că fusese ucis. Când am ascultat una și cealaltă parte, am înțeles că nu era absolut vinovat de moarte. Dar când am spus: «Vrei să fii judecat înaintea lor la Ierusalim?», el a făcut apel la Cezar”.

Din punct de vedere istoric, pentru Paul era unicul mijloc pentru a scăpa de o sentință de condamnare.

25,26-27. În sfârșit, Luca pune pe buzele lui Festus motivul acestei adunări: a avea argumente pentru a îndrepta relația protocolară de a trimite la „Domn”⁵⁹, adică la împărat (la jurisdicția imperială).

Motivul e complet artificial, dat fiind că acuzele contra lui Paul nu au lipsit, dar care se explică la nivel redacțional, unde reiese în mod repetat inocența apostolului. În această perspectivă, a găsi ce să scrie împăratului e, de fapt, ceea ce i-a rămas lui Festus!

În special justificarea adoptată în v. 27 e deplasată, pentru că relația oficială care trebuia să-l însoțească pe prizonier nu era lăsată la libera decizie a procuratorului, ci era o îndatorire importantă a sa.

Ca și motivul, așa și întreaga audiență pare artificială, chiar dacă redactorul o prezintă ca pe o sesiune de tribunal⁶⁰.

⁵⁹ *ho kyrios* e titlul dat împăraților romani recunoscuți ca suverani universali și care a devenit uzual (mai întâi în Orient) sub Claudiu și Nero. Luca e prima mărturie literară despre aceasta! Creștinii îi rezervă titlul lui Cristos.

⁶⁰ Vezi folosirea terminologiei juridice: *proagein eph'hymôn* („a traduce în fața voastră”): expresie juridică; și *anakrîsis*: „cercetare, interogatoriu” (*hapax* în Noul Testament; Luca folosește de 6 ori verbul corespondent); *asphalês* („cert, precis, definitiv”): Fap 21,34; 22,30; *malista* („mai întâi, mai ales”): fie pentru demnitatea regală a oaspetelui, fie pentru credința sa iudaică. La sfârșitul v. 26: *schô*: conj. aor. al II-lea al verbului *echein* („a avea”), urmat de particula interogativă *ti* („ce?”) care, în limba *Koiné*, ar putea fi în locul pron. relativ *ho* (ZERWICK, n. 221).

CAPITOLUL 26

Mărturia lui Paul în fața lui Agripa: Fap 26,1-23

¹ Agripa i-a zis lui Paul: „Îți este permis să te aperi”. Atunci Paul, întinzându-și mâna, și-a început apărarea: ² „Mă consider fericit, o, rege Agripa, că astăzi, înaintea ta, mă pot apăra de toate acuzele pe care mi le aduc iudeii, ³ mai ales că tu ești un bun cunoscător al tuturor tradițiilor și neînțelegerilor iudeilor. De aceea, te rog să mă ascuți cu răbdare! ⁴ Așadar, toți iudeii cunosc viața mea încă din tinerețe, căci de la început am trăit în mijlocul neamului meu, ba chiar la Ierusalim. ⁵ Ei mă cunosc de mult timp și, dacă vor, pot să dea mărturie că am trăit ca fariseu în gruparea cea mai strictă a religiei noastre. ⁶ Și acum sunt judecat aici pentru speranța în promisiunea făcută de Dumnezeu părinților noștri, ⁷ la care cele douăsprezece triburi ale noastre speră să ajungă aducând cu stăruință cult [lui Dumnezeu] noaptea și ziua. Pentru această speranță sunt eu acuzat de iudei, o, rege. ⁸ De ce este pentru voi de necrezut că Dumnezeu învie morții? ⁹ Chiar și eu credeam că trebuie să fac multe împotriva numelui lui Isus Nazarineanul, ¹⁰ ceea ce am și făcut în Ierusalim: am târât pe mulți dintre sfinți în închisori, primind împuternicire de la arhierei, iar când erau uciși, îmi dădeam încuviințarea împotriva lor. ¹¹ Prin toate sinagogile, de multe ori îi pedepseam, îi forțam să aducă blasfemii și, cuprins de furie, îi persecutam până și prin cetățile din afară. ¹² În acest scop mă duceam la Damasc, cu împuternicirea și permisiunea arhiereilor. ¹³ Pe la amiază, am văzut pe drum, o, rege, o lumină din cer, mai strălucitoare decât soarele, care ne-a învăluit pe mine și pe cei care mă însoțeau. ¹⁴ Noi toți am căzut la pământ, iar eu am auzit o voce care-mi spunea în limba ebraică: «Saul, Saul, de ce mă persecuți? Greu este pentru tine să dai cu călcâiul în țepușă». ¹⁵ Iar eu am zis: «Cine ești tu, Doamne?» Domnul mi-a răspuns: «Eu sunt Isus, pe care tu îl persecuți. ¹⁶ Dar ridică-te și stai pe picioarele tale! Pentru aceasta m-am arătat ție, ca să te pun deoparte ca slujitor și martor al celor pe care le-ai văzut și al celor care ți se vor face văzute. ¹⁷ Eu te voi salva de acest popor și de păgânii la care te trimit, ¹⁸ ca să le deschizi ochii, să-i întorci de la întuneric la lumină și de sub puterea Satanei la Dumnezeu, ca să primească iertarea păcatelor și moștenirea împreună cu cei sfințiți prin credința în mine». ¹⁹ De atunci, o, rege Agripa, nu am fost neascultător față de viziunea cerească ²⁰ ci, mai întâi celor din Damasc și din Ierusalim, apoi în tot ținutul Iudeii și păgânilor, le-am vestit convertirea și întoarcerea la Dumnezeu, [cerându-le] să facă fapte vrednice de această convertire. ²¹ Din această cauză, iudeii au pus mâna pe mine când eram în templu și au încercat să mă omoare. ²² Dar, primind ajutor de la Dumnezeu, până în ziua de astăzi stau ca martor înaintea celor mici și a celor mari, fără să spun ceva în afara celor pe care le-au spus profeții și Moise că se vor împlini, ²³ și anume: Cristos va suferi și, înviind primul din morți, va vesti poporului și păgânilor lumina”.

Paul rostește ultimul său mare discurs, care e și discursul final din *Fapte* și al treilea în care este relatat evenimentul de la Damasc, aici în forma unei „relatări

de vocație”¹. Apologia conchide întreaga fază procesuală și constituie *climax*-ul ei². Mai mult, pentru așezarea sa și funcția narativo-teologică, ea trebuie să fie considerată și un moment final al întregii opere lucane, în care Luca rezumă aspecte esențiale ale învățăturii sale cititorului.

Autorul însuși definește discursul o apologie, un discurs de apărare (vv. 1.2.24). În realitate, pentru importanța sa, discursul depășește contextul strict judecătoresc și nu poate fi înțeles pornind de la situația istorică a unui proces, ci doar în perspectiva diferitelor niveluri intenționale (nativ, apologetic, teologic, tipologic, edificator) ale scriitorului. Cum scrie O’Toole, pentru Luca, discursul din Fap 26 e în același timp o apologie, o dovadă și o mărturie³. Această ultimă dimensiune e cea pe care experții o pun în special în lumină: apărarea apostolului e, în realitate, o formă specifică de mărturisire de credință actuală în situația post-pascală a Bisericii⁴. Această dimensiune, la rândul său, e inseparabilă, în Fapte, de portretul și rolul cu totul special desfășurat de Paul în istoria mântuirii⁵.

Compoziția e, indubitabil, lucană. Autorul reia tradiția redată în Fap 9 despre apariția lui Isus lui Saul, dar cu variații semnificative și modificări datorate *crescendo*-ului narativ, contextului, argumentării.

Structura unității literare e interpretată diferit, în funcție de cum se îndreaptă atenția spre conținut, spre elementele formale sau spre împărțirea în funcție de regulile retoricii.

R. Fabris (p. 670) prezintă schema următoare:

- vv. 1-3: introducere protocolară;
- vv. 4-8: retrospectiva autobiografică: ortodoxia iudaică a lui Paul;
- vv. 9-18: relatarea „convertirii” și chemarea lui Paul la misiunea între păgâni;
- vv. 19-23: activitatea misionară a lui Paul și reacția iudeilor.

Alții iau în considerare o perspectivă sau o tematică determinată.

Așa, pentru Roloff (p. 349), domină motivul speranței lui Israel înțeles drept contrast între iudei și Paul:

- în prima parte (vv. 2-8): speranța părinților;
- în partea centrală (vv. 9-21): contrar iudeilor, Paul e fidel acestei speranțe, în ascultarea sa față de Isus;

¹ Absente referirile la convertirea lui Paul, la Botez, ca și la rolul lui Anania, care nu mai este amintit. Remarcabile, în schimb, dezvoltarea mandatului misionar pe care Învățatul îl încredințează direct apostolului și panorama activității sale de evanghelizator.

² Deja pentru importanța auditoriului: oamenii importanți din Cezareea și, mai ales, regele Agripa, unicul interlocutor al lui Paul. Și retorica discursului e mai îngrijită: atenție la *elocutio*, importantă în arta de a convinge (vezi C.J.A. HINCKLING, *The Portrait of Paul in Acts 26*, în *Les Actes des Apôtres*, ed. J. KREMER, cit., 499s). Cât privește conținutul, argumentul teologic central al întregului proces – problema învierii – este reluat și dezvoltat în toate aspectele sale.

³ *The Christological Climax of Paul Defense*, Roma 1978, 33.

⁴ Așa, K. LÖNING, *Paulinismus in der Apostelgeschichte*, în *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften*, cit., 211 (vezi, în special, 210-216); și V. STOLLE, *Der Zeuge als Angeklagter. Untersuchung zum Paulus-Bild des Lukas*, BWANT 102, Stuttgart 1973; O’Toole, *op. cit.*, 86ss; J.-N. ALETTI, *Il Racconto come Teologia*, cit., 120ss.

⁵ Vezi în continuare.

– în a treia parte (vv. 22-23) se vorbește de conținutul mărturiei apostolului și de ceea ce constituie diferența sa față de iudaism: 1) împlinirea Scripturilor în suferința și învierea lui Isus; 2) un mesaj de vestit nu doar iudeilor, ci și păgânilor.

K. Löning⁶ sprijină întregul pe activitatea misionară a lui Paul:

- prima parte (vv. 4-11) prezintă activitatea de persecutor a lui Paul ca faliment al pietății sale fariseice;
- partea centrală (vv. 12-18) relatează chemarea lui Paul;
- a treia parte (vv. 19-23) vorbește despre activitatea de martor ca răspuns adevărat la speranța lui Israel.

J.-N. Aletti⁷ consideră totul pornind de la fidelitatea apostolului:

1. Înainte de întâlnirea cu Cristos: fidelitatea față de iudaism:
 - ca fariseu (vv. 4-8);
 - până la a persecuta creștinii (vv. 9-11).
2. Întâlnirea cu Cristos (vv. 12-18).
3. După întâlnirea cu Cristos (vv. 19-23).

R. Pesch (II, 274) și Zmijewski (841s) țin cont de elementele formale, în special de interpelările lui Paul la Agripa (vv. 2.7.13.19)⁸.

Zmijewski oferă structura următoare:

- vv. 2-3: *captatio benevolentiae*;
- vv. 4-23: partea principală;
 - vv. 4-8 introduse cu *men oun*: trecutul iudaic al Apostolului;
 - vv. 4-5: ca fariseu;
 - vv. 6-8: speranța părinților;
 - vv. 9-18 introduse cu *men oun*: evenimentul de la Damasc:
 - vv. 9-11: faptele de dinainte: persecuția;
 - vv. 12-18: evenimentul apariției;
 - vv. 19-23 Introduse cu *horthen* și interpelarea: activitatea misionară:
 - vv. 19-21: retrospectiva despre misiune;
 - vv. 22-23: vestirea actuală a kerygmei.

Finalul (vv. 22.23) trimite la prima parte (v. 6) cu motivul învierii și la a doua parte (v. 18) cu cel al luminii.

O altă împărțire e propusă de O'Toole (30-35), care descoperă în discurs două anticipări ale unui diptic care corespund:

- A – viața lui Paul ca fariseu: vv. 4-5;
- B – învierea ca speranță a părinților: vv. 6-8;
- A – experiențe ale vieții lui Paul: vv. 9-21;
- B – Cristos împlinește vestirea profeților și a lui Moise: vv. 22-23.

⁶ *Op. cit.*, 213s.

⁷ *Il Racconto come Teologia*, cit., 120.

⁸ R. Pesch deduce, după *captatio benevolentiae* (vv. 2-3), o subdivizare în trei părți: vv. 4-11. 12-18. 19-23.

B.W. Winter⁹ și Ph. Bossuyt – J. Radermakers (p. 695) supun apologia la o subdivizare după criteriile¹⁰ retorice.

Pentru Winter:

exordium (*captatio benevolentiae*): vv. 2-3;

narratio: vv. 4-18;

confirmatio: vv. 19-20;

refutatio: v. 21;

peroratio: vv. 22-23.

Mai complexă e împărțirea propusă de Bossuyt-Radermakers:

exordium: vv. 2-3;

narratio: vv. 4-7;

propositio (prima teză) sub formă de întrebare: v. 8;

continuă *narratio*: experiența din Damasc: vv. 9-18;

propositio (a doua teză) sub formă de confesiune: v. 19;

continuă *narratio*: trecut recent: vv. 20-22;

propositio (a treia teză) sub formă de proclamare: v. 23 ;

peroratio în vv. 25-27 și 29.

Exemplele prezentate servesc cel puțin – în afară de ultimele, mai artificiale – la a demonstra bogăția și densitatea de conținut a discursului, în care converg diferite interese ale naratorului.

– Luăm în considerare, mai ales, perspectiva apologetică a discursului. J.-N. Aletti a pus în evidență logica raționamentului lucan: a arăta incoerența în care cad acuzatorii învinuindu-l pe Paul. Dacă, de fapt, învierea din morți constituie speranța constantă a lui Israel, de ce îl persecută când el mărturisește că Dumnezeu îi învie pe morți? Dezbaterea trebuie să se dezvolte în jurul principiului și să nu comunice nimic, pentru moment, despre credința în Isus înviat.

Apoi, zelul de persecutor pe care l-a demonstrat Paul însuși contra „numelui lui Isus” (v. 9) subliniază cu câtă determinare fariseul Saul l-a respins pe Isus însuși. Și deci evenimentul de la Damasc care a schimbat viața sa e o dovadă neechivocă a învierii lui Isus. Dacă Paul acum îl predică pe cel care îl respinsese înainte, o face pentru a împlini o datorie care provine de la Înviatul însuși: cum ar fi putut Paul să-l întâlnească pe Înviat fără să vestească apoi că speranța lui Israel în înviere era realizată în el?

Predica lui Paul e deci un act de ascultare față de Înviat, dar și față de credința sa iudaică¹¹.

⁹ În *The Book of Acts in its first Century Setting*, I, cit., 327ss.

¹⁰ J.-N. Aletti, din partea sa, afirmă că discursul e constituit doar dintr-o *narratio* (după *captatio benevolentiae*) (*Il Racconto come Teologia*, cit., 121).

¹¹ *Il Racconto come Teologia*, cit., 121ss. Exegetul observă că în acest raționament Luca trece sub tăcere eventualele obiecții ale fariseilor despre modul de a concepe realizarea învierii (înțeleasă de ei ca realitate universală rezervată sfârșitului timpurilor) și legătura sa cu observarea Torei. Și John J. Kilgallen insistă pe aspectul apologetic și vede discursul din Fap 26 ca un răspuns la o dublă acuză:

– Apărarea e, în același timp, o mărturie, o vestire a evangheliei. Pentru Luca, de fapt, e adevărat că „apologia e parte din sarcina de mărturisire (a apostolilor) și că apărarea trebuie să se rezolve într-o ocazie de mărturie (cf. *Lc* 21,13)”¹².

Caracterul de mărturie al discursului se vede din diverse elemente:

– din portretul pe care naratorul îl deliniează lui Paul: coerența în vorbire, capacitatea de a convinge, de a provoca adeziunea ascultătorilor (v. 28); coerența vieții apostolului, care suscită, pe de o parte, stima și admirația¹³ și, pe de altă parte, fidelitatea sa din trecut (față de ortodoxa grupare a fariseilor), care face cu atât mai credibile trecerea sa la credința creștină și deci valoarea proclamării sale;

– discursul conține și date principale ale vestirii evangheliei: kerygma (vestirea suferinței și învierii lui Isus și a finalităților lor salvifice), prezența activă a Înviatului în Biserică, originea cristologică a misiunii universale, interpretarea Scripturilor orientate spre Cristos, tipologizarea (cristologizarea) misiunii apostolice (vv. 17-18.23b; cf. *Lc* 2,32-33)¹⁴;

– mărturia evangheliei reiese din experiența însăși a apostolului și deci relația vieții sale constituie de la sine o vestire. „.... Povestind viața sa, o viață traversată de prezența Înviatului, Paul vestește Vestea cea Bună, *viața sa devine un loc în care această Veste Bună se citește*”¹⁵;

– acum, o asemenea sarcină de mărturie nu e rezervată lui Paul sau apostolilor, ci e datoria tuturor creștinilor, după cum lasă să se înțeleagă v. 29: în coerența vieții tuturor celor care l-au întâlnit pe Înviat în credință. Luca face din Paul „reprezentantul tuturor celor care trebuie să fie martori ai lui Isus Cristos, adică al tuturor creștinilor”¹⁶.

– În *Fap* 26, figura lui Paul are o importanță considerabilă, nu doar pentru portretul pe care îl face Luca – un om curajos, fidel, abil orator, în ambientul său printre cei mari ai lumii, demn de admirație și de încredere –, dar și pentru rolul pe care naratorul i-l atribuie în istoria mântuirii. Subliniez două dimensiuni:

– insistența asupra fidelității sale, ca fariseu, față de cea mai pură ortodoxie a credinței iudaice, cu care împărtășește speranța în înviere ca speranță fundamentală a lui Israel deja vestită de profeți; apoi, ca ministru al lui Cristos, proclamă împlinirea în Isus mort și înviat, de la care a primit sarcina de a vesti tuturor mântuirea. Paul întrupează continuitatea dintre Israel și misiunea universală și deci realitatea Bisericii pe timpul lui Luca¹⁷;

– vv. 4-8: cea de a crede în învierea din morți (acuză adusă de saducei);

– vv. 9-23: cea de a predica împotriva poporului, legii și templului (*Paul before Agrippa [Acts 26,2-23]: Some Considerations*, în Bb 69, 1988, 170ss).

Sunt considerații de introdus într-un cadru mai complet.

¹² A. BARBI, *Il Paulinismo degli Atti*, în *Riv. Bib.* 34, 1986, 498.

¹³ Vezi C.J.A. HICKLING, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. KREMER, cit., 499ss.

¹⁴ Vezi J.-N. ALETTI, *Il Racconto come Teologia*, cit., 124.

¹⁵ *Ibid.*, 124.

¹⁶ *Ibid.*, 125. Există deci o intenție de edificare și în *Fap* 26. Naratorul nu pierde din vedere, pe deasupra, scopul exortativ menit să întărească credința lui Teofil (vezi Kilgallen, în Bb 69, 1988, 194).

¹⁷ Vezi A. BARBI, în *Riv. Bib.* 34, 1986, 516ss.

– poziția unică a lui Paul tocmai în raport cu misiunea universală a Bisericii. Nu întâmplător, recapitularea generală pe care o face naratorul despre misiunea paulină, în v. 20, amintește, în formularea sa, enunțul programatic din *Fap* 1,8. J. Dupont arată paralelismul existent între *Fap* 26,16-23 și *Fap* 1,8/*Lc* 24,44-49¹⁸ și conchide: „Luca aplică misiunii lui Paul același model, care e cel ce definește misiunea celor doisprezece apostoli”¹⁹. Dar cel care aplică și împlinește cu adevărat programa din *Fap* 1,8 e Paul, nu Cei Doisprezece care nu părăsesc Ierusalimul (în afară de Petru, până la Cezareea). Paul a primit direct de la Cristos mandatul – recunoscut și de Cei Doisprezece – să împlinească misiunea încredințată apostolilor.

Isus și Paul apar ca personajele principale ale întregii opere lucane, chiar dacă cel de-al doilea e subordonat primului. Caracterul concluziv al lui *Fap* 26 se manifestă și în redeschiderea temei luminii de dus neamurilor (vv. 18.23, cf. *Lc* 2,30-32), temă care constituie una dintre marile incluziuni ale operei lui Luca. Paul duce la capăt nu doar mandatul Celor Doisprezece, ci, mai profund, funcția mesianico-salvifică a lui Cristos; sau, mai bine zis, Paul e apostolul-tip în care Înviatul duce la îndeplinire propria misiune salvifică universală, marele plan al lui Dumnezeu cu omenirea, vestit deja de profeți²⁰.

26,1. Agripa, ca oaspete de onoare, ia în mână situația și se adresează lui Paul care, la rândul său, va îndrepta discursul său direct către rege.

Apostolul, cu gestul tipic al oratorului²¹, cere atenție și începe discursul pe care Luca îl prezintă ca o apărare²².

26,2-3. Paul începe cum trebuie, cu o bine construită *captatio benevolentiae* pentru a-și câștiga favoarea ascultătorilor, în special a regelui Agripa.

Întâi de toate, apostolul se declară norocos că poate să se apere de acuzele făcute de iudei împotriva sa. E inutil să le enumere, pentru că cititorul le cunoaște (*Fap* 21,28; 24,5-6)²³.

¹⁸ *La mission de Paul d'après Ac 26,16-23 et la mission des Apôtres d'après Lc 24,44-49 et Ac 1,8*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 446ss. Exegețul găsește printre aceste texte aceeași schemă de bază:

- o intervenție cerească (Isus înviat);
- misiunea încredințată martorului;
- adresată iudeilor și neamurilor;
- conține un mesaj de convertire și de credință (p. 451).

¹⁹ *Op. cit.*, 455.

²⁰ *Vezi* în *Fap* 26,18.23, aluzia la *Ier* 1,5-8; *Is* 42,7.18 (J.-N. ALETTI, *op. cit.*, 123).

²¹ *Vezi* *Fap* 13,16; 19,33; 21,40. Conzelmann amintește de statuile „Aringator”-ului în Muzeul arheologic din Firenze și de „Augustus” în Vatican. Luca uită că apostolul e în lanțuri (v. 29)?

²² *apelogeito* e un impf. cu valoare incoativă. Verbul *apologeisthai* (*Fap* 24,10; 25,8; 26,2.24) are sens juridic și implică dreptul acuzatului de a se apăra (J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 537s).

²³ *peripantôn hōn* (atrakția relativului) e stilul lucan: *Lc* 3,19; 19,37; *Fap* 1,1; 22,10; cf. *Lc* 2,20; 24,25 (nu apare în altă parte în Noul Testament). Verbul *egkalein* (de 6 ori în *Fapte* și doar încă o dată în *Rom* 8,33 în Noul Testament) are sensul juridic de „a denunța pe cineva, a cita în tribunal, a incrimina” (J. DUPONT, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 539). *Hēgēmai* (perf. lui *hēgeisthai*: „a considera”, cu valoare de prezent), cu dublu ac.; *makarios* („fericit”), aici cu sensul profan de „norocos”.

Urmează (v. 3) un compliment adresat regelui: el e expert în probleme iudaice²⁴. Din punct de vedere narativ, complimentul (care nu e adulare) are importanța sa: argumentul discursului e delimitat: se restrânge la câmpul religios; mai mult, afirmând competența regelui, redactorul face să se înțeleagă că discursul lui Paul va atinge miezul problemei, va căuta adevăratul motiv al dezbaterii cu iudeii; va fi, în consecință, răspunsul la perplexitatea pe care Festus o exprimase în acel domeniu (*Fap* 25,20). În sfârșit, tocmai pentru că Agripa e prezentat ca o personalitate competentă în domeniul religios, reacția sa pozitivă la discursul lui Paul (v. 28) merge în favoarea credinței creștine.

Ca formulă de politețe, oratorul cere o ascultare răbdătoare²⁵.

26,4. Cu frecventul *men oun*²⁶ se trece la o amintire globală autobiografică²⁷ a trecutului iudaic al lui Paul. Detaliile sunt cunoscute de cititor (cf. *Fap* 22,3; 23,6) și deci sunt lăsate deoparte. Atenția se îndreaptă spre înrădăcinarea lui Paul în poporul lui Israel²⁸: toți iudeii o știu și pot, de aceea, să dea dovadă despre ea²⁹.

E baza pentru afirmația ulterioară.

26,5. Paul a fost membru al grupului fariseilor, deci un iudeu din curentul cel mai extins; în cazul nostru, cel mai ortodox în interpretarea și observarea Torei³⁰. Tocmai pentru că era fariseu, fidel observant al Torei, acuza care îi fusese adusă de a lupta împotriva Legii (*Fap* 21,28) cade de la sine.

În calitate de creștin, de asemenea, Paul nu a renunțat niciodată la convingerile sale fariseice³¹: o fidelitate importantă în intenția apologetică a lui Luca.

26,6-7. *Kai nyn* („și acum”): de la trecut, apostolul merge la situația prezentă, la starea sa de acuzat din partea iudeilor, pentru motivul acelei speranțe care

²⁴ *malista* („maxim”): adverb la superlativ care poate fi considerat un adjectiv dacă se referă la *gnôstên* („expert optim”); poate fi legat și de „mă consider norocos (maxim)”. În expresia *gnôstên ontá se* („cunoscător fiind tu”) lipsește, probabil, *epistamenos* („știind”: cf. *Fap* 24,10; diverse manuscrise completează cu această parte); ar putea fi și un ac. absolut;

kata Ioudaiou („cu privire la iudei”) în locul gen., pentru a evita un dublu genitiv; *ethos* („obicei, uz”), aici cu sens tehnic de „obicei care devine lege” = lege. Termenul se întâlnește în *Lc*: 3; *Fap*: 7; de alte 2 ori în Noul Testament.

²⁵ *makrothymôs* („cu răbdare”), ca adverb, e un *hapax* în Noul Testament.

²⁶ *Fap* 1,6; 2,41; 5,41; 8,4.25; 9,31 etc.

²⁷ *biôsis*: termen comun: „cursul vieții”; se întâlnește în prologul *Sir*; alături de acest cuvânt, forma rară atică *isasi* (în loc de *oidasi*), ca și superlativul care nu se mai folosește *akribestatos* („cel mai ortodox”) (v. 5) apar foarte elegante.

²⁸ *ethnos* se referă la poporul lui Israel (nu la Cilicia ca provincie natală a lui Saul): *Fap* 22,3. Cumul de expresii pentru a indica durata lungă în inima religioasă a iudaismului: *ek neotêtos* („din tinerețe”), *ap’archês* („de la început”), *anôthen* (v. 5: „de la origine, din timp”).

²⁹ *proginôskontes me anôthen* ar putea fi legat de *Ioudaioi* care precede;

pharisaioi e pus emfatic la sfârșit.

³⁰ *akribestatos*, superlativ al lui *akribês*: „exact”, cu sensul de ortodox, cum sugerează contextul; *hairesis*: „școală, sectă” (cf. erezie) în sens pozitiv („partid, mișcare”);

thrêskeia: „religie, cult religios” (în *Koinê*), mai puțin ambiguu decât *deisidaimonia* („religie/superstiție”) pe buzele lui Festus (*Fap* 25,19), dar mereu folosit de nevrei. În *4Mac* 5,7.13, termenul e pronunțat de un păgân pentru a vorbi despre religia iudaică.

³¹ Vezi timpul prezent în *Fap* 23,6 (G. Schneider).

constituia centrul credinței sale de fariseu, adică de iudeu ortodox!³² Această speranță nu e o fantezie, ci se sprijină pe promisiunea pe care Dumnezeu a făcut-o lui Israel, căreia îi aparține și Paul (cf. „părinților noștri”). Convingerea religioasă a lui Paul e deci în perfectă sintonie cu credința înaintașilor. Așteptarea acestei speranțe e însuflețită constant în rugăciunea cotidiană a lui Israel³³: e posibil ca Luca să se refere la cea de-a doua binecuvântare din *Shemoné-Esrè* (cele 18 Binecuvântări).

Luca insistă asupra faptului că Paul e acuzat de iudei: el e incriminat pentru ortodoxia sa! Se manifestă absurditatea poziției acuzatorilor, infideli propriei lor religii. Luca identifică ceea ce consideră centrul fariseismului cu centrul kerygmei creștine și vede relația lor pe linia promisiune-împlinire (dar gândită după optica creștină ce pornește de la împlinire).

Conzelmann sintetizează gândirea lui Luca: „Adevăratul iudeu trebuie să devină creștin pentru a rămâne iudeu”.

De notat prezența vocabularului „speranței” în aceste două versete³⁴. Totodată, conținutul acestei speranțe nu e clarificat imediat: explicitarea în v. 8 va fi cu atât mai mult subliniată. „Concentrarea aluzivă care se verifică în vv. 6-7 poate fi explicată cu faptul că Luca intenționează să facă să explodeze suspansul pe care ea îl creează, în întrebarea din v. 8”³⁵.

26,8. Conținutul „speranței” este acum clar exprimat sub forma unei întrebări care nu mai e adresată doar regelui Agripa. Cercul celor interpelați se lărgește deodată (*par’hymin*). E o întrebare retorică adresată auditoriului păgân prezent sau în general iudeilor incoerenți cu propria lor speranță? Răspunsul implicit, oricum, e: „niciun răspuns!” (Schille). Întrebarea lui Paul primește valoarea unui apel la convertire. Și experiența apostolului redată în continuare, deși pune în lumină incoerența comportamentului iudeilor față de Paul și, de aceea, față de ei înșiși, e în același timp mărturia că Dumnezeu l-a înviat pe Isus.

Întrebarea e pusă în termeni generali (privește învierea morților), dar nu mai e așa generică precum în Fap 23,6 și 24,15: ea se apropie de formularea kerygmei creștine (Fap 3,15; 4,10; 5,30 etc.)³⁶. Expresia e construită ca să favorizeze trecerea de la o credință în învierea morților în general la credința în învierea lui Isus³⁷.

³² *ep’elpidi tes eis tous pateras hêmôn epaggelias genomenês*: „din cauza speranței promisiunii făcute părinților noștri”. „Speranța promisiunii” poate însemna „speranța care are ca obiect promisiunea” (gen. obiectiv); sau „speranța care se naște din promisiune” (gen. subiectiv). Amintește de Fap 23,6; *epaggelia* („promisiune”), ca în Fap 2,39; 13,23.32.

³³ Substantivul *dôdekaphylon* („cele douăsprezece triburi”) e un *hapax* și în literatura iudaică (se întâlnește în *1 Clem.* 55,6);

ektenēia(i): „cu perseverență” (vezi *ektenôs* în Fap 12,5); *nykta kai hêmëran latreuon*: ca pentru profetesa Ana în templu: Lc 2,37. Expresia *nykta kai hêmëran* apare în Fap 20,31. Luca preferă pron. relativ *peri hês elpidos* la demonstrativ: *peri tautês tês elpidos*.

³⁴ Două ori *elpis*; o dată verbul *elpizein*.

³⁵ A. BARBI, art. cit., 503.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *ei* e echivalent cu *hoti* (ZERWICK, n. 404).

Raționamentul lui Luca țintește la a fi coerent și convingător, dar e doar pentru un creștin care vrea să motiveze propria credință. Adeziunea la kerygma creștină nu e posibilă fără acel har care face să se nască credința, așa cum doar intervenția Înviațului l-a convertit pe fariseul Paul, și nu voința sa de a fi coerent cu propriile convingeri.

26,9. Cu un nou *men oun* caracteristic stilului lucan, se trece la partea autobiografică: trecutul pre-creștin al lui Paul. El trăia ca fariseu în aceeași contradicție în care trăiesc acum acuzatorii săi. Total și orbește coerent cu propria credință de fariseu, el considera că e voința lui Dumnezeu³⁸ de a se opune „numelui lui Isus Nazarineanul”, persecutându-i pe cei care cred în învierea sa.

Inteligent, Luca introduce numele lui Isus: adevăratul miez al problemei. Fariseul Paul s-a opus celui care a realizat speranța fariseismului și a lui Israel³⁹. Cum se explică deci credința sa actuală în Isus înviat? Nu poate fi rodul unei fantezii, nici al unei delirări⁴⁰.

26,10-11. Activitatea de persecutor a fariseului Paul e descrisă într-un *crescendo* narativ clar, față de *Fap* 9,1-2 și 22,4-5.19⁴¹, și în toate dimensiunile sale: în ură, în extinderea geografică și cronologică, în varietatea și în gravitatea chinurilor⁴², în puterea primită care face din Paul plenipotențiarul autorității iudai-ce, însărcinat cu eradicarea creștinismului de pretutindeni.

³⁸ *egô edoxa emautô(i)*: „eu par mie însumi să”: construcție personală, *edoxa* în loc de *edoxen* („păru mie însumi”), *dein* („datorie, a fi necesar”), caracteristic pentru a face aluzie la un plan divin. *Ta enantia* („lucrurile contrare, opuse”), tradus: „cu ostilitate”.

³⁹ A. BARBI, *art. cit.*, 508.

⁴⁰ Haenchen observă un salt în raționamentul lui Luca: până acum (vv. 5-8), Paul, întrucât e iudeu fidel și creștin, întrupa continuitatea dintre credința iudaică și credința creștină. Acum, comportamentul fariseului Saul contrazice această logică, pentru că și el îi persecuta pe cei care credeau în învierea lui Isus. Nu se ajunge la credința creștină doar cu un raționament bine condus!

⁴¹ „bărbați și femei” (*Fap* 9,2; 22,4) devine „mulți sfinți” („sfinți” e sinonim cu „creștini”: *Fap* 9,13. 32.41). Gen. absolut *anairoumenôn autôn* („fiind uciși, fiind condamnați la moarte”) întărește afirmația din *Fap* 22,4 („persecutau de moarte”), făcând aluzie la adevărate execuții capitale, dincolo de cea a lui Ștefan. „Sinagogile” din *Fap* 22,19 sunt acum „toate sinagogile” (v. 11) (cu *kata* distributiv: „fiecare sinagogă”). Constrângerea la a blestema e nouă (improbabilă din punct de vedere istoric în cazul lui Paul). La superlativ, descrierea persecutorului: „înfuriat în exces”. Persecuția în afara Ierusalimului nu se limitează la Damasc, ci „la orașele din afară” (*hai exô poleis*). Construcție gramaticală caracteristică lui Luca: pron. relativ + *kai* (v. 10): *Fap* 1,3.11; 7,45; 10,39 etc. (HAENCHEN, 108, nota 6; M. DÖMER, *op. cit.*, 111, nota 52); *heôs* urmat de o prep. (v. 11): *Lc* 24,50; *Fap* 17,14; 21,5; 26,11 în Noul Testament. În v. 10, *anairein* („a ucide”, la part. prez. pas. cu valoare de impf.: probabil de tradus: „a fi condamnat la moarte”) face parte din vocabularul lucan: *Lc*: 2; *Fap*: 19; încă de 3 ori în Vechiul Testament; *timôrein* („a pedepsi”; tradus: „cu pedepse”: v. 11) se găsește doar în textul paralel din *Fap* 22,5 în Noul Testament; *ênagkazon*: imperf. (al verbului *anagkazein*: „a constrânge”) sau de *conatu* („se forța să constrângă”) sau iterativ; *emmainesthai* („a înfuria”): *hapax* în Noul Testament.

⁴² Expresia *katênegka psêphon* (v. 10) („a da un vot”) e un *hapax* absolut și a ridicat întrebarea dacă Paul ar fi fost membru al Sinedriului și ar fi putut participa la votul din tribunal. Răspuns negativ dat de studiul lui S. Légasse (*Paul Sanhédrite? A propos d'Ac. 26,10, în A Cause de l'Evangile*, cit., 799ss). Expresia trebuie considerată sinonimul lui „a aproba” (pe linia din *Fap* 8,1; 22,20). Lit. *katapherein psêphon* înseamnă „a strânge o pietricică” (pietricica de culoare albă sau neagră servea la votare); *katapherein* are o nuanță de violență (Légasse, *op. cit.*, 803).

Dar pentru această descriere Luca nu are elemente noi din tradiție; totul se explică pornind de la regula *crescendo*-ului: portretul lui Paul de persecutor ajunge la apogeu.

Totodată, e posibil ca în această descriere Luca să transfere asupra lui Paul situația Bisericii de la sfârșitul secolului I, amenințată de autoritatea romană și de sinagoga din diaspora⁴³.

Aici e situația paradoxală a fariseului Paul, care, în fidelitatea sa radicală față de iudaismul ortodox, se pune în total contrast cu adevăratul iudaism pe care credința creștină îl demonstrează.

26,12-13. În această situație de persecuție, Paul⁴⁴, cu depline puteri, se îndreaptă spre Damasc.

Cititorul cunoaște deja faptele (Fap 9,2s; 22,5s), dar Luca ține să le repete, dată fiind importanța experienței lui Paul în contextul actual. De fapt, contrastul dintre Paul care respinge „numele lui Isus” (v. 9) și Paul care acum îl proclamă se rezolvă doar prin întâlnirea cu Înviatul însuși, la originea acestei întorsături.

Totodată, ca scriitor expert, Luca introduce variante în narațiune⁴⁵, insistând mai ales pe splendoarea luminii cerești, care strălucește mai mult ca soarele la amiază. Nu, cel al lui Paul nu a fost un vis!

26,14. Nu doar Paul (Fap 9,4; 22,7), ci toți cad la pământ; doar Paul însă aude vocea⁴⁶. Luca specifică faptul că se exprima „în dialect ebraic”, adică în aramaică (Fap 21,40), poate pentru a da un fundament dublei chemări *Saul, Saul* (transcriere greacă a numelui aramaic)⁴⁷.

Dar cuvântul care urmează: „Greu este pentru tine să dai cu călcâiul în țepușă” e nou față de relatările precedente. E vorba de un proverb grec curent în lumea elenă⁴⁸, dar inexistent în literatura iudaică⁴⁹. Isus din *Fapte* se adresează cititorilor de limbă greacă și trebuie să se facă înțeles de ei.

⁴³ Aluzie la blesteme forțate: vezi PLINIUS, *Epist.* X, 96,5: se cere să *blesteme pe Cristos*; vezi și blestemul contra *Minim* introdus în rugăciunea celor 18 Binecuvântări; și *In* 16,1s. Așa, în special, Schille, care notează stilul de „sumar” din aceste versete.

⁴⁴ Formula de trecere – *en hois* (v. 12) – se poate traduce „în aceste circumstanțe” sau „în acest timp”.

⁴⁵ În Fap 9,2 și 22,5 se vorbește despre „scrisori” primite de la autorități, în Fap 26,12 se vorbește despre *exousia* și de *epitropê* (autoritate și puteri depline; ultimul termen e un *hapax* în Noul Testament). Această putere a fost dată de marele preot (la sg. în Fap 9,2), de marele preot și de bătrâni (Fap 22,5), de marii preoți (Fap 26,12). „Lumina” din cer (*ek tou ouranou* în Fap 9,3 și Fap 22,6; *ouranothen* în Fap 26,12), la amiază (*mesëmbrian* în Fap 22,6; *hēmeras mesēs* în Fap 26,13), era „mai strălucitoare decât soarele” (Fap 26,13; în Fap 22,6 se vorbește despre o „lumină mare”); Fap 26,13 adaugă „pe drum” (*kata tēn hodon*). Doar în Fap 26,13 ea îi cuprinse (*periastraptein* în Fap 22,6; *perilampein* în Fap 26,13) *pe toți*. Tema orbirii lui Saul a trecut sub tăcere. De acum, lumina primită de Paul va trebui să facă să iasă popoarele din orbire și din întuneric.

⁴⁶ Textul occidental precizează: „teamă ne-a făcut să cădem la pământ, doar eu am auzit vocea...”.

⁴⁷ Așa, Roloff. Termenul *dialektos* se întâlnește doar în *Fapte*: Fap 1,19; 2,6.8; 21,40; 22,2; 26,14.

⁴⁸ ESCHIL, *Agamennone* 1624; *Prometeo* 322ss; EURIPIDE, *Baccanti* 795 etc. Vezi G. LOHPINK, *La conversione di san Paolo*, cit., 81s.

⁴⁹ Vezi L. SCHMID, în ThWNT 3, 666.

Proverbul reia imaginea animalului de povară care e constrâns să tragă căruța, înțepat cu țepușa (baston cu un cui) țăranului. Sensul nu e dificil: e inutil să se opună rezistență contra unei puteri mai mari.

Aplicat la Paul: puterea irezistibilă a lui Cristos e la originea vocației sale. Deci mărturia actuală a lui Paul depinde de Înviaț, nu de voința sa. Transformarea care a avut loc, din persecutor fariseu în apostol creștin, e datorată unei intervenții divine, nu unei alegeri lipsite de fundament.

26,15-18. Dialogul între Înviaț și Paul continuă în v. 15 pe modelul din *Fap* 9,5 și 22,8: Isus își arată solidaritatea cu creștinii⁵⁰.

Conținutul din vv. 16-18, în schimb, e nou; Luca pune pe buzele Înviațului însuși mandatul lui Paul. Cuvinte deosebit de dense, în care autorul explică cât mai bine funcția pe care o atribuie apostolului⁵¹. Suntem în prezența unui mozaic de citate preluate din textele de vocație ale profeților (Ezechiel, Ieremia, Isaia). Isus înviaț îi vorbește deci lui Paul, așa cum JHWH le-a vorbit profeților pentru a-i chema la o misiune. Este subliniat cu forță faptul că misiunea apostolului derivă direct de la Isus înviaț. Anania, în acest context, nu poate fi intermediar și deci nu este menționat. Gândirea lui Luca se potrivește convingerii lui Paul însuși (*Gal* 1,15s).

Paul merită deci titlul de „servitor” sau de „martor” dat de redactor Celor Doisprezece. Ca apostol, Paul le urmează Celor Doisprezece, fără să fie însă delegatul lor⁵².

În v. 16, Înviațul îl invită pe Paul să se ridice. Acum însă această poruncă nu are doar funcția narativă pe care o avea în *Fap* 9,6 și 22,10. Cuvintele sunt preluate din *Ez* 2,1⁵³ și implică pentru Paul o „învier”: nașterea la vocația apostolică.

Cel înviaț revelează apoi motivul apariției⁵⁴: a face din Paul un „servitor” și un „martor” al învierii lui Isus, un rol bazat pe apariția din Damasc ca eveniment întemeietor pentru apostol și pe toate celelalte intervenții în care Înviațul a făcut cunoscută voința sa lui Paul în timpul activității de evanghelizator⁵⁵. Luca pare să se refere în special la *Fap* 16,9s; 18,9; 23,11.

V. 17 formulează o promisiune de protecție. Înviațul nu-l abandonează pe trimisul său⁵⁶. Această misiune e îndreptată spre popor (= iudei) și păgâni⁵⁷, ceea

⁵⁰ Sunt cuvintele transmise în tradiția comunitară, după Haenchen.

⁵¹ Vezi G. LOHFINK, *La conversione di san Paolo*, cit., 73ss.95s; A. BARBI, *art. cit.*, 511-514.

⁵² Vezi J. DUPONT, *L'apôtre comme intermédiaire du salut*, în *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 121-128; Roloff, *in loco*.

⁵³ *stêthi epi tous podous sou* (lit.: „stai pe picioarele tale”: *Ez* 2,1 LXX).

⁵⁴ Verbul *ôphthên* provine din tradiția creștină despre învierea lui Isus (*1Cor* 15,5ss; *Lc* 24,34), dar e folosit la persoana I.

⁵⁵ Construcția gramaticală e obscură. *Vaticanus* și alte mss. au un *me* (grec) după *eides*, ceea ce face intraductibilă continuarea. De două ori o atracție a relativului: prima *hôn* = *ha* (ac. de relație) sau *di'ha* („din cauza aceea așa ai văzut despre mine”: dacă se citește *me* grec); al doilea *hôn* = *ek hois* (dat. instrumental) sau *en hois* („în ceea ce îți va apărea”); *hôn ophthêsomai soi*: verbul e la viitor, dar în relatare privește activitatea misionară trecută pornind de la evenimentul din Damasc.

⁵⁶ *exairein* în sensul de a elibera, a rupe, ca în *Fap* 7,10.34; 12,10; 23,27; *eis hous* implică nu doar păgânii (termenul de care e legat direct), ci și „poporul”: *Fap* 22,15: „toți oamenii”. Misiunea lui Paul e văzută în universalitatea sa, precum cea a lui Cristos (*Fap* 26,23).

⁵⁷ Același verb *exairein* legat de ideea de trimitere la păgâni, în *Ier* 1,7-8.

ce corespunde fie cu activitatea concretă a apostolului care începe să predice între iudeii din Damasc și din Ierusalim (din punctul de vedere al lui Luca), fie cu programa de a respecta constant prioritatea lui Israel și în predica adresată păgânilor.

Aceeași promisiune de protejare și indicare a destinatarilor misiunii era făcută de JHWH lui Ieremia: *Ier* 1,5-8.

V. 18 prezintă finalitatea misiunii formulate în prima parte cu expresii biblice care provin din vocația Slujitorului lui JHWH⁵⁸.

Cea de-a doua parte a versetului reflectă în special limbajul parenetic de convertire a Bisericii primare, care se citește mai ales în *Col* 1,12-14⁵⁹.

Trecerea de la orbire la lumină, trăită de Paul în prima relatare de convertire (Fap 9,17-18), este acum transferată la misiunea sa: a deschide ochii pentru a face să treacă oamenii la lumină, adică la credința în Isus⁶⁰. În convertirea care implică credința în Cristos și Botezul, oamenii obțin iertarea păcatelor⁶¹ și deci moștenirea între sfinți, adică ei trăiesc în spațiul salvific al comunității.

O frumoasă sinteză de cateheză aplicată finalității misiunii universale a lui Paul.

26,19. Interpelarea – „o, rege Agripa” – indică faptul că relatarea evenimentului din Damasc e încheiată. Paul trage acum consecințele⁶²: activitatea desfășurată în calitate de creștin nu e decât supunerea la o voință divină contra căreia el nu avea posibilitatea de a „se împotrivi”⁶³.

Afirmația servește scopurilor apologiei, dar corespunde și conștiinței că Paul istoric avea funcția sa apostolică: *1Cor* 9,16; 15,10; *2Cor* 11,23.

26,20. În ascultarea sa față de Domnul, Paul a parcurs itinerarul misionar care corespunde etapelor programei pe care Înviațul le-a dat-o Celor Doisprezece: Ierusalim – Iudeea – națiunile, adică o evanghelizare care se extinde de la iudei la lumea păgână⁶⁴.

⁵⁸ *Is* 42,7: „a deschide ochii”; *Is* 42,16: „din întuneric la lumină”, expresie pătrunsă în limbajul iudaic și creștin de convertire: *Iosif și Aseneth*, 8,9; *1Tes* 5,4; *2Cor* 4,6; *Ef* 5,8; *Col* 1,12-14; *1Pt* 2,9. Finalitatea e exprimată prin trei verbe la inf.: *anoixai* („a deschide”), *tou epistrepσαι* („a converti”), *tou labein* („a obține”): verbele sunt subordonate unul celuilalt (ZERWICK, *Analysis Philologie, im loco*); *autous* după *labein* (valoarea de subiect) trebuie pus mai degrabă după *epistrepσαι*, unde are loc schimbarea subiectului. Expresia „din puterea Satanei la Dumnezeu” amintește formula din *1Tes* 1,9.

⁵⁹ *klêros ton hagiôn* („moștenirea sfinților”: *Ef* 1,18; *Fap* 20,32; cf. *Înf* 5,5); *exousia tou skotous* („puterea întunericului”), *aphsis ton hamartiôn* („iertarea păcatelor”).

⁶⁰ Expresia *hê pistis eis Christon*: *Fap* 20,21; 24,24; încă în *Col* 2,5.

⁶¹ Legătură între Botez și iertarea păcatelor: *Fap* 2,38.

⁶² *hothen* („de unde”), la începutul unei fraze: „însă”.

⁶³ Litota – *ouk egenomên apeithês* („nu am devenit neascultător”) – accentuează deplina ascultare.

⁶⁴ Construcția frazei: *proton* („înainte”)... *te kai* („ca și”: dublă conjuncție care întărește legătura)... *te* („și”)... *kai tous ethnesia* (*kai* = „și apoi”: așteptat după „înainte”).

Vezi J. Dupont, *Portée christologique de l'évangélisation*, în *Nouvelles Etudes...*, cit., 54.

Neașteptate cuvintele: *pasan te tèn chōran tes Joudaias* („și toată regiunea Iudeii”), fie pentru construcția gramaticală (un ac. între dativ), fie pentru că nu corespunde unei etape a drumului misionar al lui Paul în *Fapte*. Sunt considerate, dar fără fundament, o glosă (Haenchen). Prezența lor se explică ca o referire voită la *Fap* 1,8.

Conținutul anunțului misionar reflectă cateheza baptismală:

– *metanoein*: a se converti, adică a schimba mentalitatea rupându-se de un trecut păcătos; apel adresat iudeilor, dar și păgânilor (*Fap* 2,38; 5,31; 8,22; 11,18; 13,24; 19,4; 20,21);

– *epistrephein epi ton theon*: a se adresa lui Dumnezeu, îi privește mai degrabă pe păgâni⁶⁵ (*Fap* 9,35; 11,21; 14,15; 15,19);

– convertirea însă trebuie să se traducă în viață, în opere concrete și deci într-un comportament conform exigențelor evangheliei (*Lc* 3,8). Ea comportă în Luca o dimensiune morală și eclezială: o viață în comuniune fraternă⁶⁶.

26,21. „Pentru aceste lucruri”, adică pentru activitatea sa de evanghelizator îndreptată spre lumea păgână și al cărei conținut e credința în Isus înviat (v. 20), apostolul acum e amenințat cu moartea. El amintește incidentul din templu (*Fap* 21,31) și alte tentative în acest sens (*Fap* 22,12; 25,3)⁶⁷. Nu are nevoie să-i povestească detaliile lui Agripa: cititorul le cunoaște deja. Naratorul își concentrează atenția nu doar pe faptul concret al profanării templului, ci pe motivul profund care stă la originea ostilității iudeilor⁶⁸.

26,22-23. Versetele concluzive ale ultimului mare discurs din *Fapte* asumă o valoare specială, așa cum se vede deja din paralelismul cu încheierea (*Lc* 24,44-48)⁶⁹.

Apologia dobândește aici, mai mult ca oricând, caracterul de mărturie și Luca focalizează aici concepția sa fundamentală care străbate întreaga operă: evenimentul lui Cristos (moartea și învierea) duce la împlinire planul salvific al lui Dumnezeu deja vestit în Vechiul Testament.

Acest plan al lui Dumnezeu vestit în Scripturi, împlinit în Cristos, include și misiunea către lumea păgână. Există deci o legătură vie între Biserica prezentă și evenimentul-Cristos care nu e un simplu fapt al trecutului⁷⁰.

Schema „vestirea Scripturii” – „moartea și învierea lui Isus” – „trimiterea către păgâni” o reia pe cea din *Lc* 24,46-47; dar în *Fap* 26,22s i se adaugă o precizare importantă: misiunea universală e sarcina Înviatului în persoană.

Aplicată la Paul, concluzia afirmă: mărturia apostolului nu face decât să proclame ceea ce toată Scriptura vestise. Făcând astfel, el este în perfectă sintonie cu mandatul divin primit, ba chiar concretizează programa pe care Înviatul a

⁶⁵ În *Fap* 3,19 (care conține cele două verbe), Luca nu exclude iudeii.

⁶⁶ Vezi paginile lui J. Dupont dedicate temei, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 421ss.459ss; F. BOVON, în *Luc le Théologien*, cit., 299s.305ss.

⁶⁷ Impf. *epeirônto* („încercară”);

⁶⁸ *diacheirizesthai* („a pune mâna pe” = „a ucide”): doar în *Fap* 5,30 și 26,21 în Noul Testament; *peirasthai* („a încerca”): *hapax* în Noul Testament;

syllambanein („a lua împreună” = „a asalta, a lua”, în context): face parte din vocabularul lucan: *Lc*: 7; *Fap*: 4; încă de 5 ori în Noul Testament.

⁶⁹ Cf. introducerea. Vezi J. DUPONT, *La mission de Paul d'après Ac 26,16-23, et la mission des Apôtres d'après Lc 24,44-49 et Ac 1,8*, în *Nouvelles Etudes...*, cit., 446ss; în afară de aceasta, *Portée christologique de l'évangélisation*, în *Nouvelles Etudes...*, cit., 52ss; M. DÖMER, *op. cit.*, 204ss; A. BARBI, *art. cit.*, 504ss.

⁷⁰ Vezi M. DÖMER, *op. cit.*, 205.

încredințat-o apostolilor (Fap 1,8); și în mărturia lui Paul, Înviatul însuși duce la capăt misiunea sa de a fi „lumină a neamurilor” (Lc 2,32; Fap 13,47; cf. Is 42,6; 49,6).

Lumina care l-a cuprins și transformat pe Saul pe calea Damascului se revarsă acum prin apostol asupra tuturor oamenilor.

În v. 22, oratorul afirmă că în toată perioada activității sale de apostol, în perioade și în persecuțiile îndurate, s-a realizat continuu promisiunea Înviatului de a-l proteja (v. 17)⁷¹. El a putut să dea mărturie, ascultând de mandatul primit⁷². Procedând astfel, nu a făcut altceva decât să se situeze pe linie cu Scriptura, vestind ceea ce deja profeții și Moise promiseseră⁷³.

Trimiterii la Scriptură îi urmează, în v. 23, conținutul central al mărturiei: moartea și învierea lui Isus și misiunea universală⁷⁴.

Misiunea apostolului – a fi lumină a poporului și a neamurilor – o împlinește pe cea a lui Isus înviat: e vocația Slujitorului vestită în Is 42,6; 49,6.

Reacția pozitivă a regelui Agripa: Fap 26,24-32

²⁴ Pe când se apăra el astfel, Festus a zis cu glas puternic: „Ai înnebunit, Paul! De prea multă învățătură ți-ai pierdut mințile”. ²⁵ Dar Paul i-a răspuns: „N-am înnebunit, preabunule Festus, ci adresez cuvinte de adevăr și înțelepciune. ²⁶ Regele știe aceste lucruri și de aceea îi vorbesc cu îndrăzneală, căci sunt convins că nu-i scapă nimic, pentru că lucrul acesta nu s-a petrecut într-un ungher. ²⁷ Crezi în profeți, rege Agripa? Știi că tu crezi”. ²⁸ Dar Agripa i-a zis lui Paul: „Încă puțin și mă convingeai să mă fac creștin!”. ²⁹ Atunci Paul [i-a răspuns]: „Mă rog Domnului ca mai degrabă sau mai târziu, nu numai tu, ci și toți aceștia care mă ascultă astăzi să devină așa cum sunt eu, în afară de lanțurile acestea”. ³⁰ Atunci s-a ridicat regele, guvernatorul, Berenice și cei care stăteau cu ei. ³¹ Și, plecând, spuneau între ei: „Omul acesta n-a făcut nimic vrednic de moarte sau de lanțuri”. ³² Iar Agripa i-a spus lui Festus: „Acest om ar fi putut fi eliberat dacă n-ar fi făcut apel la Cezar”.

⁷¹ *epikouria* („ajutor, protecție”) e un *hapax* în Noul Testament.

⁷² *hestēka martyromenos*: o mărturie făcută în picioare, aluzie la porunca primită de la Înviat: „Ridică-te, pune-te în picioare!” (v. 16).

„Mici și mari” (în greacă la sg.) = toții (precizat în versetul succesiv: poporul și păgânii); *hōn* = ha (atracția relativului).

⁷³ Binomul „Moise (sau Legea) și profeții” pentru a indica Scriptura: Lc 16,16.29.31; 24,27 (v. 44); Fap 3,22-24; 24,14; 28,23. În textul nostru, numele sunt puse invers, Moise e așezat la sfârșit pentru a-l sublinia. De ce? Probabil, Luca se gândește la textul precis despre Mesia citat în Fap 3,22s și care provine de la Moise.

⁷⁴ *ei* e echivalent, probabil, cu *hoti*;

pathētos (*paschein*: „a suferi”, sinonim cu „a muri”: Evr 9,26; 13,11; 1Pt 3,18) e pus ca adjectiv verbal: „capabil să suferi” (mai degrabă decât „trebuie să suferi”). L.T. Johnson observă că structura sugerează că Paul expune o propoziție care invită la dialog: pe baza Scripturii, se poate discuta cu iudeii cu privire la viitorul Mesia. Întregul formulării reflectă modelul lucan: *paschein* la absolut, verbul *anistēmi*, titlul Cristos cu referire la Scripturi și în raport cu moartea și învierea (A. Barbi, *art. cit.*, 505). Expresia „primul înviat din morți” amintește de Fap 3,15 și Rom 1,3 (*ex anasteseōs nekrôn*); Col 1,18 (*prōtotokos ek ton nekrôn*); cf. 1Cor 15,20. Luca se folosește de formule tradiționale.

După un procedeu literar obișnuit al autorului, discursul este întrerupt în momentul oportun, când tot ceea ce trebuia să fie spus a fost spus.

Această parte finală constă într-un dublu dialog⁷⁵ și culminează cu declarația de nevinovăție a lui Paul din partea regelui Agripa⁷⁶.

„Luca încearcă să răspândească o credibilitate rațională și comprehensibilă a mesajului creștin”⁷⁷. Luca e conștient, de altfel, că acest mesaj – în nucleul său central care e învierea lui Isus – nu este primit adesea. Festus și Agripa exprimă două reacții-tip.

Festus reacționează ca intelectualii din Atena... și administrația romană: „e nebunie”; reacție deja denunțată de Paul istoric în *1Cor* 1,23⁷⁸.

Nobilul iudeu Agripa, în schimb, cunoaște și acceptă Scripturile: consecința discursului lui Paul ar fi trebuit să-l facă să înțeleagă valoarea mărturiei și să primească credința creștină: dar regele refuză să ia o decizie personală, chiar trebuind să recunoască logica apostolului. El iese din impas cu un răspuns care este între „da” și „nu”, între serios și ironic⁷⁹.

Oricum, interesul naratorului se îndreaptă în special spre declarația de nevinovăție a lui Paul. De acum, înainte de a începe călătoria spre Roma, a devenit clar și evident că apostolul e în lanțuri din motive pur formale, și nu politice.

Cu această convingere se încheie scena. Ajutorul cerut de Festus lui Agripa pentru a conduce protocolul de trimis la Roma împreună cu prizonierul (*Fap* 25,26) e complet uitat: nu acesta era adevăratul scop al discursului lui Paul înaintea regelui.

26,24. Ca și ascultătorii din Atena (*Fap* 17,32), Festus întrerupe apărarea⁸⁰ ajunsă la tema învierii lui Isus. Paul e nebun! Studiul excesiv al Scripturilor l-a făcut să creadă lucruri absurde și l-a făcut să aibă viziuni!⁸¹ Festus nu intenționează să afirme că studiul prea mult l-a făcut pe apostol să înnebunească⁸², ci că

⁷⁵ Dialogul lui Paul cu Festus: vv. 24-27; dialogul lui Paul cu Agripa: vv. 28-29. Apostolul are mereu ultimul cuvânt (ZMIJEWSKI, 842).

⁷⁶ În v. 32, incluziunea cu *Fap* 25,12: apelul la Cezar încheie secțiunea dedicată vizitei regelui Agripa; în timp ce menționarea celor prezenți (v. 30) face incluziune cu *Fap* 25,23 și delimitează discursul și contextul său imediat.

⁷⁷ K. KLIESCH, p. 253.

⁷⁸ Mesajul creștin nu e incomprehensibil, dar merge împotriva rațiunii și bunului-simț! Procuratorul înțelege bine în ce constă dezbateră (cf. *Fap* 25,19), dar nu consideră posibil să creadă.

Nu mi se pare că întreruperea discursului e datorată unui Festus iritat, incapabil să urmărească raționamentul lui Paul (așa, L'EPLATTENIER II, 294).

⁷⁹ Vezi R. FABRIS, 674s; HAENCHEN, 618.

⁸⁰ „cu voce tare”: pentru a da emfază reacției lui Festus (cf. *Fap* 16,28); *apologeisthai*, ca în *Fap* 19,33; 24,10; 25,8; 26,1.2.

⁸¹ *mainesthai* („a fi furios”), în context: „a-și pierde mințile”, cu sensul de a fi nebun (*Fap* 12,15; cf. *Fap* 26,25: opoziție cu *sôphrosynê*); folosit și pentru cine e sub delir divin sau profetic (SOFOCLE, *Antig.* 1152); *eis manian peritrepei* („se scufundă în nebunie” = „a exalta”); *polla grammata* se referă la marea cultură literară (PLATON, *Apolog.* 26d).

⁸² BILL 2,770 citează TJ. 1 a *Num* 22,5: Biliam a devenit nebun din cauza mării sale științe. Citatul nu e adaptat pentru *Fap* 26,24. Nu e nici cazul de a vedea o legătură între darul profeției și nebunie: *ISam* 10,9-13; 19,20-24; *Fap* 2,12-16 (contra J. Taylor II, 200).

l-a făcut să-și piardă bunul-simț: în dorința de a aprofunda Scripturile, Paul a sfârșit prin a crede învățăturilor iraționale.

Pentru cititor, exclamarea lui Festus e un compliment implicit: și magistratul roman recunoaște măreția culturii fariseului creștin Paul; din punct de vedere istoric, nu e neverosimil (2Cor 11,6).

26,25. Paul respinge cu plăcere, dar decis, opinia lui Festus. El nu e nebun, din contră: proclamă solemn⁸³ cuvinte care corespund faptelor reale și sunt deci o expresie a gândirii sănătoase, raționale⁸⁴.

Doctrina creștină poate foarte bine să intre în dialog cu cultura greacă.

26,26-27. Paul însuși creează trecerea pentru dialogul cu Agripa, prezentându-l pe acesta din urmă (lui Festus) nu doar ca pe un cunoscător al Bibliei și deci al profețiilor mesianice, dar și ca pe un personaj bine informat, întrucât e iudeu, despre fapte care sunt fundamentul religiei creștine. Paul știe deci că se poate adresa lui liber și cu încredere⁸⁵, sigur de a fi înțeles în profunzime.

Evenimentele care constituie conținutul predicării sunt, de fapt, evenimente publice⁸⁶, de care știi toți. Afirmatie fundamentală, pentru că se potrivește unei intenții care străbate întreaga operă: a arăta că creștinismul nu e o sectă și, prin urmare, suspect în ochii statului. Luca scrie într-un timp în care creștinismul se manifestă în viața publică și creștinii au o mentalitate de tip „mondial”⁸⁷. Creștinismul merită, în consecință, considerația societății.

Apoi, apostolul (v. 27) se adresează direct lui Agripa cu o întrebare la care Paul însuși răspunde afirmativ, făcând din Agripa un adevărat iudeu credincios.

„Ca atare, el (Agripa) ar fi trebuit nu doar să știe despre evenimentul-Isus, ci să cunoască și promisiunile profeților. Cu aceasta însă, ar fi avut toate motivele pentru a crede mesajul lui Paul”⁸⁸.

⁸³ *apophtheggesthai* („a declara”): e vorba despre un discurs solemn sau inspirat; încă în Fap 2,4.14, în Noul Testament (J. Dupont, în *Etudes sur les Actes des Apôtres*, cit., 495).

⁸⁴ „Cuvinte de adevăr” (Col 1,5; Ef 1,13: *logos tēs alētheias*); Luca folosește termenul *rhēma*: „cuvânt-eveniment”. Termenul „adevăr”, atât de frecvent în Paul și în Ioan, e rar în opera lui Luca; în Fapte se întâlnește doar în textul nostru în sens religios (încă Fap 4,27 și 10,34 în expresia: *ep’alētheias* = cu adevărat). Contrast între nebunie și bunul-simț: PLATON, *Protagora* 323b; XENOFON, *Memorabilia* 1,1,16; POxy. 33,4,9ss; cf. Lc 8,35; *sôphrosynē* („bun-simț, cumpătare”): ideal din filosofia greacă (PLATON, *Simposio* 196c; *Republ.* 430e.431b; cf. 4Mac 1,3,31; 3,17; 5,23).

⁸⁵ Verbul *parrēsiasthai* („a vorbi deschis”) se întâlnește de 7 ori în Fapte și de 2 ori în Paul, în Noul Testament; și substantivul *parrēsia* e frecvent în acești doi autori (și în Ioan): e o caracteristică a predicării creștine; *pros hon kai*: *kai* după un pron. relativ e o construcție frecventă în opera lukană (Lc 6,13.14; 7,49 etc.; Fap 1,3.11; 7,45; 10,39 etc.). Două litote, prima complicată: *lanthanein... outhen*: lit. „eu nu sunt convins că nimic din aceste lucruri nu îi este ascuns” (*outen* în loc de *ouden*: încă Lc 23,14; Fap 15,9; 19,27; 1Cor 13,2: G. Schneider, *in loco*). A doua litotă: „faptele acestea nu s-au petrecut într-un ungher” = sunt fapte binecunoscute. A se nota seria celor trei negații consecutive: *ou peithomai outhen; ou gar...*

⁸⁶ Care nu s-a petrecut „într-un ungher” e o expresie cunoscută în lumea greacă (cf. PLATON, *Gorgia* 485d; EPICET, *Disc.* 2,12,17), nu în cea biblico-iudaică. Înseamnă „ascuns, secret”.

⁸⁷ Vezi Fap 10,37 și efortul de a introduce faptele relatate în istorie (Lc 2,ls; 3,ls.22 etc.: vezi, pentru texte, WEISER II, 655). Aceeași mentalitate în autorul lui Ef; contrar, 1Cor 1,26; 2,6-16.

⁸⁸ ROLOFF, *in loco*.

26,28. Regele Agripa demonstrează că a rămas impresionat de discursul persuasiv al lui Paul, dar cu ironie se trage înapoi: nu vrea să facă pasul decisiv⁸⁹.

26,29. Paul se agață de expresia lui Agripa „încă puțin” (v. 28) și transformă răspunsul ironic al regelui într-o urare serioasă, realizabilă: ca toți ascultătorii, și nu doar regele, să poată deveni, nu contează când⁹⁰, ceea ce este el, adică creștini.

E urarea evanghelizatorului care se adresează lui Dumnezeu cu dorința ca lumina pe care el însuși a primit-o să poată radia asupra tuturor.

Luca se gândește la toți cititorii săi actuali și viitori și, nu fără motiv, adaugă cuvântul „azi”, încărcat de semnificație în opera sa: e „astăzi” al mântuirii⁹¹.

Dar și apostolul termină cu o ironie: „în afară de lanțurile acestea”⁹², care amintește cititorului și în ce condiții călătorește Paul spre Roma.

26,30-31. Ca la început (*Fap* 25,23), Luca îi numește din nou pe cei prezenți⁹³: dă solemnitate și caracter definitiv declarației de nevinovăție recunoscute în special de autoritatea politică romană și iudaică.

Faptul că Luca știe ce spun între ei în privat (v. 31 a) face parte din regulile relatării.

Ca Isus deci, Paul e declarat nevinovat de autoritatea competentă... dar pătimirea continuă!

⁸⁹ Fraza poate fi tradusă diferit:

En oligô(i) = „în scurt, în puțin timp” (sens temporal); dar legătura cu *en oligô(i) kai en megalô(i)* din v. 29 face posibilă o traducere în sens non-temporal: „lipsește puțin, aproape, ușor”.

Sensul ar putea fi:

- „tu mă îndemni să devin creștin”;
- sau „tu te încurajezi că m-ai făcut creștin”;
- sau „tu crezi că trebuie puțin ca să faci din mine un creștin” (vezi Harlé, în NTS 24,1977/78, 532).

În prima traducere se ține cont de o regulă gramaticală pusă în lumină de Friderichsen (*Coniect. Neotest.* III, 1938, 15): dacă subiectul sau obiectul unui inf. coincide cu subiectul sau obiectul verbului principal, e omis (Zerwick, n. 395). În cazul nostru, inf. *poiêsai* are același obiect al verbului principal *peitheis*, adică *pe mine*.

– Traducerea literală – „Cu puțin mă îndemni să o fac pe-a creștinul” – a sugerat că *poiein* ar putea să provină din limbajul teatrului: „a face pe-a creștinul” = „a desfășura rolul de creștin” (Conzelmann, Haenchen, Schille). Dar răspunsul lui Paul, în v. 29, nu favorizează această interpretare (vezi Weiser).

⁹⁰ *en oligô(i) kai en megalô(i)*: are aceleași posibilități de interpretare ca *en oligô(i)* din v. 28:

- „că trebuie mult sau puțin timp” (pentru a deveni ca mine);
- „că e ușor sau greu”;
- eu mă rog „în favoarea celor mici și mari” (dativ *commodi*) = pentru oameni de orice condiție

(*megalô(i)* înțeles ca aluzie la rege) (așa, Friderichsen) (vezi Zerwick, n. 121);

euxamên + an + tini („a se ruga pentru cineva, a ura”): optativ *potentialis* cu *an*, într-o prop. principală: caz unic în Noul Testament (în desuetudine în limba populară). Expresia *euchomai tō(i) theō(i)* = *hapax* în Noul Testament;

kai egô: kai întărește *egô*.

⁹¹ Vezi BOSSUYT-RADERMAKERS, 703.

⁹² Un cetățean roman trebuie să fie trimis înlănțuit la Roma: al II-lea edict al lui Augustus pentru Cirene (*Suppl. Epigr. Graec.* 9, 1944, n. 8, II): citat de Conzelmann 167.

⁹³ *sykathêmenoi*: „cei așezați”, poate să se refere la adunare înțeleasă drept *consilium*. *Hapax* în opera lui Luca.

26,32. De ce nu este Paul eliberat pur și simplu? O amintește Agripa: el a făcut apel la Cezar; se încheie astfel secțiunea (*Fap* 25,25) și se introduce motivul călătoriei spre Roma.

Cititorul a fost pregătit să înțeleagă această călătorie: trebuie să fie făcută de un prizonier inocent, pentru un motiv devenit pur formal, dar care în realitate permite realizarea planului divin în apostol (*Fap* 23,11).

CAPITOLUL 27

B. CĂLĂTORIA LA ROMA

(*Fap* 27,1 – 28,15)

Proiectul lui Paul de a merge la Roma, centru al lumii păgâne (*Fap* 19,21), stă deci să se realizeze: proiect conform planului divin (*dei*), confirmat de Cristos (*Fap* 23,11) și care corespunde sarcinii mesianice a Înviatului, care era vestită în Scripturi (*Fap* 26,23) și actualizată de trimișii săi (*Fap* 1,8; 13,47), al cărei reprezentant prin excelență e Paul (*Fap* 9,15; 26,17s): sarcina de a duce evanghelia până la marginile pământului; concret, în inima Imperiului Roman.

Indubitabil, călătoria apostolului la Roma ocupă un loc important în cartea *Faptelor* și are o valoare cu totul specială, cum apare deja din mărimea relatării.

Se împlinește planul lui Dumnezeu: cu Paul, cuvântul va putea fi mărturisit în fața lui Cezar (v. 24). Desigur, apostolul ajunge în capitală în circumstanțe neprevăzute: ca prizonier și prin pericole și încercări. Căile Domnului, categoric, nu corespund visurilor umane; dar finalitatea este atinsă și datorită sintoniei omului lui Dumnezeu cu voința divină.

Date fiind poziția și importanța cc. 27–28, nu lipsesc tentativele de lectură alegorică. Se încearcă descoperirea învățăturii care ar putea să apară din relatare. Se caută în special să se sublinieze paralelismul dintre Isus și Paul. Dacă în capitolele precedente Luca a pus în paralel procesul apostolului cu cel al lui Isus, a făcut probabil același lucru în ceea ce privește călătoria lui Paul spre Roma și patima-moartea lui Isus. Se văd punctele de corespondență: prezicerea făcută de Paul (*Fap* 27,10, cf. *Lc* 22,37s) – violența furtunii (*Fap* 27,18-20, cf. *Lc* 23: biciuirea și răstignirea) – absența soarelui și a stelelor (*Fap* 27,20, cf. *Lc* 23,44) – extenuarea fizică (*Fap* 27,21.33, cf. *Lc* 23: Isus murind) – întregul culminant într-un naufragiu (*Fap* 27,41, cf. *Lc* 23,44-45: moartea lui Isus și vâlul rupt)¹. Confruntarea e, totodată, forțată și rămâne exterioară. J.-N. Aletti sugerează o confruntare mai profundă între Paul și Isus, înțeleasă în lumina a *Lc* 6,40: „Discipolul nu e mai mare decât maestrul...” Paralelismul între Paul și Isus se vede în atitudinea pe care el o ia în fața încercărilor și suferințelor: nu fugă, ci totală încredere în Dumnezeu, rugăciune. Prin acceptarea încercărilor, Paul a devenit în întregime tot mai asemănător Maestrului său. Mai mult, moartea lui Isus în *Lc* 23 și naufragiul lui Paul din *Fap* 27 au aceeași funcție narativă: a sublinia definitiv inocența celor doi.

¹ Așa, Goulder, Radl, Pervo: vezi J.-N. ALETTI, *Il Racconto come Teologia*, cit., 68 (studiul său despre *Fap* 27 a fost publicat și în *L'Evangelie exploré*, „Lectio divina” 166, Cerf, Paris 1996, 375ss).

Alți experți iau în considerare prevalența vocabularului „mântuirii” prezent în acest capitol². Paul trebuie să înfrunte diferite pericole de moarte (furtună, naufragiu, soldați: Fap 27,42; șarpe: Fap 28,3ss), dar de fiecare dată este salvat, ba chiar devine el însuși mediator de mântuire pentru alții. Întreaga călătorie se încheie apoi nu cu moartea, ci cu salvarea (sosirea la Roma) și confirmă definitiv că Paul e protejat de Dumnezeu, deci e un om „drept”³. Trecerea de la salvare la sensul religios de „mântuire” e ușoară: textul devine transparent⁴.

Rămâne însă adevărat, cum observă G. Schneider, că motivul mântuirii și al nevinovăției lui Paul, deși tipic lukan, nu e tema principală: aceasta din urmă e sosirea apostolului și a mesajului său la Roma.

Acum, mai mult ca niciodată, Luca pune în vedere capacitățile sale literar-narative, construind o relatare colorată, vie, dramatică, plină de detalii, de *suspense*, de aventuri și relatată la persoana I plural: ceea ce întărește concretul ei⁵.

Ca scriitor abil, Luca ține să închidă opera sa cu un final grandios, ascultând de regula care îi cere istoriografului nu doar să dea informații, dar și să știe să le dea în stil spontan și captivant pentru cititor⁶.

² Fap 27,20.31.34.43.44; 28,1.4.

³ J.-N. ALETTI, *Il Racconto come Teologia*, cit., 73 (*L'Evangile exploré*, cit., 381ss); vezi și Haenchen, Zmijewski (p. 853).

⁴ Motivul salvării din pericole ca probă a inocenței celui care e salvat e prezent în literatura greacă: C.B. MILES – G. TROMPF, *Luke and Antiphon: The Theology of Acts 27-28 in the Light of Pagan Beliefs about Divine Retribution, Pollution and Shipwreck*, în HTR. 69 (1976), 259-267; D. LADOUCEUR, *Hellenistic Preconceptions of Shipwreck and Pollution as a Context for Acts 27-28*, în HTR. 73 (1980), 435-449. Pentru o înțelegere a Fap 27 – 28,16 în perspectiva mântuirii, vezi recentul comentariu al lui Bossuyt-Radermakers (p. 704). Ei intitulează capitolele: „Parabola vie a mântuirii” și propun următoarea structură:

- a) Prolog: Fap 27,1-8;
- b) Neascultare și furtună: Fap 27,9-20;
- c) Promisiuni și încercări: Fap 27,21-44;
 - promisiunea vieții: vv. 21-26;
 - prima probă: vv. 27-32;
 - a doua promisiune: vv. 33-38
 - a doua probă: vv. 39-44;
- d) Salvare și vindecare: Fap 28,1-10;
- e) Epilog: Fap 28,11-16.

Din partea sa, S.M. Praeder (în CBQ 46, 1984, 683ss, cu titlul: *Acts 27,1-28,16: Sea Voyages in Ancient Literature and The Theology of Luke-Acts*) vede un raport teologic al călătoriei lui Paul la Roma cu restul din Luca-Fapte și conchide: intenția din Fap 27 – 28 pare să fie cea de a reparcurge traseul misiunii pauline către neamuri (Fap 27,1 – 28,16) și către iudei (Fap 28,17-31) în Fapte: Paul e în slujba lui Dumnezeu care vrea salvarea; el reflectă istoria Bisericii din secolul I (705s).

⁵ Se discută dacă „noi” se întâlnește în textul pre-lukan sau e redacțional. Apropierea de pasaje la pers. a III-a (unde s-ar aștepta și pers. I: Fap 27,9c.17.21.29.33.35s.38.44) îi dă lui „noi” un caracter artificial, deci mai degrabă redacțional. Alternarea pers. I și a III-a în c. 27 a sugerat lui Boismard-Lamouille existența a două tradiții independente ale aceluiași eveniment, puse împreună de Luca (*Les Actes des deux Apôtres*, III. *Analyses littéraires*, cit., 293ss; vezi J. Taylor II, 209). Ipoteza e văzută cu simpatie de J. Murphy-O'Connor, *Paul. A critical Life*, cit., 351ss.

⁶ CICERO, *Ad familiares* V, 13,5; *De Oratore* II, 12,54; cf. 2Mac 15,39; vezi J.C. THORNTON, *Der Zeuge des Zeugen*, cit., 353s, care reacționează pe bună dreptate contra celui care vrea să-l pună pe Luca între romancieri și să considere textul nimic altceva decât literatură de întreținere.

Cum trebuie evaluată relatarea: o compunere liberă a lui Luca, refacerea unei relatări preexistente sau, cel puțin, o expunere a propriilor amintiri?

Se consideră în general că autorul ar fi dispus de o relatare a tradiției; aceasta rezultă din faptul că scenele care îl au pe Paul ca protagonist⁷ pot fi ușor luate din context, fără să dăuneze relatării. Luca a introdus deci elemente redacționale cu privire la Paul într-un text al tradiției:

– imaginea lui Paul în aceste locuri e neverosimilă din punct de vedere istoric, dar corespunde intenției lucane de a exalta eroul⁸: Paul, mare profet, taumaturg... și navigator, curajos, mereu stăpân pe situație, dă sfaturi căpitanului vasului și comandantului militar; e unicul care vorbește, care conduce operațiunile și datorită lui toți vor fi salvați;

– textele despre Paul sunt în tensiune cu contextul⁹; viceversa, scoțând scenele pauline, se obține un complex narativ coerent și unitar, fără tendințele caracteristice lucane.

Acordul cade însă când e vorba de a defini tradiția utilizată:

– după M. Dibelius¹⁰, Luca a folosit ca izvor o călătorie pe mare cum erau în literatura profană antică și a introdus în ea scenele cu Paul; sau el a construit liber relatarea, inspirându-se din modelele de relatări și (povestiri) convenționale.

Dacă în *Fap* 27 o anumită analogie cu „relăturile pe mare” din epocă e incertă și arată că Luca știe de modelele literare de acest gen¹¹, cu toate acestea, autorul nostru rămâne un istoriograf – istoriograf al timpului său, desigur, care își poate permite unele libertăți pentru a avea priză la cititor – și nu coboară la nivelul de romancier. De fapt, relatarea din *Fap* 27 are caracterul său original și nu e simpla reproducere a unei narațiuni convenționale¹²:

– e deci de preferat opinia celui¹³ care crede că Luca a urmat nu o relatare profană, fără legătură cu călătoria istorică a lui Paul, ci relatarea unui martor

⁷ Adică, *Fap* 27,3b.9c-11.21-26.31.33-36; 28,2-10.

⁸ De notat și respectul tipic al centurionului roman față de apostol (cf. *Fap* 27,3b) și folosirea calendarului iudaic (v. 9c).

⁹ În *Fap* 27,12, plecarea urmează deciziei pasagerilor (v. 12) sau depinde de un ordin al timonierului sau al căpitanului (vv. 9c-11)? Pierderea șalupei e datorată reacției rapide a soldaților (*Fap* 27,30.32) sau avertismentului lui Paul către centurion (v. 31)? Sunt texte în care Paul e liber, altele unde se spune că e înlățuit.

¹⁰ *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, cit. (1968), 14.93.117s.173s. În continuare: Conzelmann, A. Weiser, G. Schneider, Lüdemann ecc.

¹¹ *Odiseea* lui Homer a făcut istorie; se citează analogiile cu relăturile lui Petroniu Arbitro, din Canton, ale lui Ahile Tazio, ale lui Xenofonte din Efes etc. (vezi WEISER II, 660; S.M. PRAEDER, în CBQ 46, 1984, 683ss) P. Pokorny a căutat legătura acestei relatări cu legende născute pe fundalul religiilor misterice: astfel, legătura, de exemplu, a discursurilor lui Paul cu cultul (cf. aluzie la Euharistie în *Fap* 27,33ss) are paralele în legende misterice. Punct comun cu aceste legi de: nicio forță religioasă sau naturală nu e în măsură să se opună salvării și să provoace falimentul ei; trebuie, totodată, să se desprindă de tot ceea ce i se atribuia valoare în trecut (a arunca în mare încercătura); în *Fap* 27 însă, nu e vorba de fuga mistică de lume, ci de o trimitere concretă spre *ecumene* (*Die Romfahrt des Paulus und der antike Roman*, în ZNW 64, 1973, 233ss).

¹² Vezi HAENCHEN, în *Zeit und Geschichte*. Fest, für R. Bultmann, 1964, 240; Roloff, 359.

¹³ Haenchen, Roloff, Mussner, R. Pesch, Zmijewski.

ocular¹⁴, martor identificat diferit: Aristarh (Mussner, Roloff), Timotei (R. Pesch), însuși Luca istoric (Thornton).

Trebuie, totodată, nuanțată această ultimă ipoteză¹⁵. Convine, de fapt, să se facă distincții:

– la început și la sfârșit (*Fap* 27,2-8.13; 28,11-14) suntem în prezența unui fel de „jurnal de călătorie” care prezintă sobru etapele, opririle, personajele¹⁶;

– jurnalul continuă în partea centrală cu aceeași sobrietate, menționând furtuna și naufragiul¹⁷; dar Luca profită pentru a amplifica și însufleți relatarea furtunii cu *clichés* inspirate din literatura convențională a genului¹⁸. O confirmă și abundența vocabularului tehnic maritim pe care el, probabil, l-a împrumutat din vreo relatare profană, dat fiind că Luca însuși nu pare competent în materie. El ținea să construiască un final fascinant¹⁹:

– dar nu uită să orienteze întregul spre propriile scopuri narativo-teologice și pentru aceasta introduce intervențiile conduse de Paul.

Călătoria aventuroasă nu pierde adevărata sa finalitate, pentru că, în ciuda aparențelor, el e condus de Dumnezeu, dat fiind că e voința lui ca Paul și deci mărturia despre cuvânt să ajungă la Roma. În consecință, niciun element ostil nu va putea să împiedice să ajungă scopul; și Paul, omul lui Dumnezeu, devine mediator al mântuirii pentru toți²⁰.

1. Plecarea și primele etape: *Fap* 27,1-13

¹ Când s-a hotărât să plecăm cu corabia spre Italia, i-au încredințat pe Paul și pe alți câțiva deținuți centurionului cohorței Augusta, al cărui nume era Iulius. ² Ne-am urcat într-o corabie care era din Adramitium și avea să navigheze spre coasta Asiei, și am plecat. Era cu noi și Aristarh, un macedonean din Tesalonic. ³ În ziua următoare

¹⁴ R. Pesch observă pe bună dreptate că relatarea conține elemente care nu pot fi inventate: nume proprii ale lui Iulius, Aristarh, etapele călătoriei, indicațiile cronologice...

¹⁵ Vezi S. LÉGASSE, *Paul*, cit., 224ss.

¹⁶ Nu se poate vorbi de un „jurnal de bord” care ar fi dispărut în naufragiu, nici de un *itinerar*, ca în cazul călătoriilor misionare; funcția acestuia din urmă e aceea de a da informații despre etape, oaspeți-gazde, pentru utilitatea călătoriilor succesive, și nu aceea de a relata peripețiile unei călătorii pe mare, neprogramată, în deriva ei. Prefer ideea unui jurnal de călătorie scris după fapte (cum arată detaliul din *Fap* 28,1: naufragiatul nu poate ști imediat că pământul atins e o insulă!), probabil, pentru a satisface interesul comunităților (pauline) pentru călătoriile fondatorului lor (pe această linie, THORNTON, *op. cit.*, 340).

¹⁷ Și, probabil, vreun detaliu concret, ca incidentul șalupei (*Fap* 27,30.32). Naufragiile erau frecvente în Antichitate, cum confirmă descoperirile actuale de resturi pe fundul mării, aproape de coaste; și Paul însuși, în *2Cor* 11,25, afirmă că a supraviețuit la trei naufragii! „Nu pot fi negate furtunile și naufragiul: unul e faptul ca atare, alta e descrierea sa” (LÉGASSE, *op. cit.*, 226).

¹⁸ Detalii despre manevrele echipajului navei, menționarea trecerii periculoase a Sirtei (v. 17), soare și stele ce dispar pentru un timp îndelungat, disperarea pasagerilor, discursurile făcute în timpul furtunii... (vezi Légasse, *op. cit.*, 225).

¹⁹ Nu cred că Luca voia să facă apreciate propriile cunoștințe nautice pentru a le demonstra cititorilor săi că știe despre ce vorbește și pentru a-i convinge de competența sa de istoric care a călătorit: ar face-o tocmai acum, la sfârșitul operei sale, descriind o navă în derivă?!

²⁰ Apar și alte teme lucane, precum cea a nevinovăției apostolului, a atitudinii pozitive a centurionului roman față de Paul.

ne-am oprit la Sidon. Iulius, care era binevoitor față de Paul, i-a permis să meargă la prieteni și să primească îngrijiri. ⁴ Îmbarcându-ne, am navigat de acolo pe lângă Cipru, pentru că vânturile erau împotriva. ⁵ Străbătând apoi largul mării de lângă Cilicia și Pamfilia, am ajuns la Mira, în Licia. ⁶ Centurionul a găsit acolo o corabie alexandrină care naviga spre Italia și ne-a imbarcat în ea. ⁷ Timp de mai multe zile, am navigat foarte încet și am ajuns cu greu la Cnidos. Deoarece vântul nu ne-a permis să acostăm, am navigat de-a lungul Cretei spre Salmona. ⁸ Cu greu am înconjurat-o și am ajuns la un loc numit „Porturi Bune”, de care este aproape cetatea Lasea. ⁹ Trecuse destul timp și călătoria pe mare devenise periculoasă, întrucât trecuse și postul. Paul i-a avertizat, zicând: ¹⁰ „Bărbați, văd că această călătorie pe mare nu va fi fără pericol și multă pagubă nu numai pentru încărcătură și corabie, ci și pentru viețile noastre”. ¹¹ Centurionul avea mai multă încredere în timonier și căpitan, decât în cuvintele lui Paul. ¹² Deoarece portul nu era potrivit pentru iernat, cei mai mulți au fost de părere să plece de acolo și, dacă ar fi posibil, să ierneze la Fenix, un port din Creta, orientat spre vântul de sud-vest și cel de nord-vest.

27,1. Începe o nouă unitate narativă, cu verbe fără subiect definit și cu introducerea lui „noi”²¹. Totodată, versetul conține elemente care aparțin tradiției și pot fi considerate istorice:

- numele centurionului: Iulius²²;
- prezența, pe vas, a altor prizonieri: criminali trimiși la Roma (ca sclavi), față de care, ca un cetățean roman care a făcut apel la Cezar, Paul a avut o condiție de viață mai liberă în timpul călătoriei (W. de Boor)? Dar în ochii romanilor Paul nu e și el un criminal pe punctul de a fi condamnat la moarte (Haenchen)? *Custodia militaris* nu implica neapărat o detenție rigidă și *Fap* 28,16 confirmă că Paul se bucura de o anumită libertate. Totodată, în *Fap* 27,42, soldații îl consideră pe Paul egal cu alți prizonieri.

Componentii vasului care pleacă în Italia (= Roma: cf. *Fap* 18,2; 27,6) sunt deci de diferite categorii: un grup de prizonieri, liberi însoțitori ai lui Paul (cu permisiunea necesară a procuratorului), soldați, alți pasageri (fiind vorba despre o corabie privată) și membrii echipajului.

Vasele din acea epocă puteau să transporte și mai mult de 500 de persoane²³.

²¹ *ekrithê* („a fost decis”), *paredidou* („a preda”: pl. impersonal al imperf.); pentru imperf. ca timp narativ, vezi Blass, n. 327. Textul occidental simte dificultatea și precizează: „guvernatorul a decis să-l trimită la Cezar...”; probabil, cum crede Haenchen, construcția TO evită în acest verset „noi”, considerat inoportun, dat fiind că doar acum Paul, și nu însoțitorii, e trimis la Roma. Observația e validă, chiar dacă Aristarh e prizonier (*Col* 4,10), ceea ce e foarte improbabil („noi”, de fapt, nu poate să se identifice simplu cu Paul și Aristarh). Pentru analiza detaliată a vv. 1-13 după ipoteza lui Boismard-Lamouille, vezi acești specialiști în *Eph. Theol. Lov.* 63/1, 1987, 48ss.

²² *E nomen gentile*, care sugerează că centurionul (sau tatăl său) dobândise cetățenia romană sub Iulius Cezar sau Augustus (F.F. BRUCE, 477, nota 13). Cohorta Augusta (*Sebastê*): e un titlu onorific; se cunosc trei cohorte cu acest nume (Wikenhauser). Era formată din auxiliari sirieni, probabil una din cele 5 cohorte staționate la Cezareea. Ar putea fi identificată cu *Cohors Augusta I*, staționată în Siria sub Augustus (cunoscută din inscripții: ILS, I, 2683; o altă inscripție, *Ditt. Or.* 421, citată de Conzelmann, o situează la Batanea, sub Agripa al II-lea). O ipoteză e aceea de a identifica cohorta cu cei 3.000 de *sebastênoi*, soldați din Sebaste în Samaria, sub Agripa I, menționați de Iosif Flaviu, *Bell.* 2,52.

²³ Vezi J. TAYLOR II, 214.

27,2. Centurionul avea dreptul de a sechestra și s-a folosit de el, făcând să urce – se presupune la Cezareea – soldați și prizonieri pe o corabie privată care se întorcea în portul ei de origine, Adramitium²⁴, cu escale în diferite porturi din Asia²⁵.

Autorul îl menționează explicit numai pe Aristarh ca însoțitor de călătorie și îl prezintă ca și cum cititorul nu l-ar fi cunoscut: indiciu al unui izvor?²⁶ Pentru diferiți exegeți, menționarea explicită a numelui său arată că el la origine e din tradiția de care se servește Luca pentru relatarea noastră²⁷.

Cu toată probabilitatea, Aristarh trebuie identificat cu colaboratorul lui Paul numit în *Flm* 24. În *Col* 4,10 e numit prizonier; autorul *Scrisorii către Coloseni* a utilizat informațiile din *Flm* 23-24²⁸: nu e suficient pentru a afirma că Aristarh, ca Paul, era prizonier pe corabie²⁹.

27,3. Prima etapă: Sidon, la 69 mile marine de Cezareea (circa 127 km), navigabile într-o zi în condiții de vânt favorabil³⁰.

Încărcarea-descărcarea corabiei cer un anumit timp și Paul obține de la centurion permisiunea de a-și vizita „prieteni”³¹, cu alte cuvinte, comunitatea creștină a locului, pentru a primi de la ei aprovizionare pentru călătorie. Episodul nu e inventat³², dar Luca profită pentru a sublinia din nou bunăvoința reprezentanților Romei față de apostol³³.

„Filantropia” era o calitate foarte stimată în elenism³⁴.

Până acum, Luca nu vorbise de existența Bisericii din Sidon (dar vezi *Fap* 11,19).

²⁴ Adramitium se află în Midia, în fața Insulei Lesbos, nu departe de Troas. Azi se cheamă Edremit.

²⁵ Regiunea Asiei Mici în sens amplu (Roloff), sau provincia romană a Asiei în sens strict, ca în *Fap* 2,9; 6,9 etc. (J. Rougé, *Actes* 27,1-10, în *Vigiliae Christianae* 14, 1960, 195; urmat de Légasse, *op. cit.*, 226)

²⁶ Aristarh e numit în *Fap* 19,29 și 20,4, unde se spune deja că e din Tesalonic. Vezi LÉGASSE, *op. cit.*, 227s. Vocabular lucan: *epibainein*: de 5 ori în *Fapte* și în *Mt* 21,5 în Noul Testament; cu sensul de a urca la bord: *Fap* 21,2;

anagein: de 17 ori în *Fapte* (și de 3 ori în *Lc*) din 23 în Noul Testament; ca termen nautic („a pleca pe mare”): *Fap* 16,11; 18,21; 20,3.13; 21,1.2; 27,2.12.21; 28,10.11;

kata tēn Asian = *kata* + *ac.* în loc de genitiv.

²⁷ Așa, Conzelmann, Mussner, G. Schneider, Zmijewski etc.

²⁸ Vezi STUHLMACHER, *Der Brief an Philemon*, EKK, Benziger-Neukirchener, 1975, *in loco*.

²⁹ Scurta *Scrisoare către Filemon* a fost scrisă, probabil, în timpul detenției lui Paul la Efes.

³⁰ Și curentul maritim era favorabil: influența Nilului. Întinzându-se cu 6 mile pe oră, nava putea să ajungă la Sidon în mai puțin de 12 ore.

³¹ „Prieteni” din punctul de vedere al centurionului. Titlul era în uz și între creștini (cf. *Lc* 12,4; *In* 15,14; *3In* 15)? Era în cercurile de gnostici (Stählin, Haenchen).

³² Cazuri asemănătoare pentru Ignățiu din Antiohia, Policarp; vezi și *2Tim* 1,16s. Judecata lui Schille e prea categorică: episodul nu ar fi istoric, ci ar constitui prima „introducere paulină” a redactorului în relatare. *Custodia militaris* nu împiedica o anumită libertate; oricum, Paul era însoțit de un soldat (cf. *Fap* 28,16).

³³ E valabil în special pentru bunătața centurionilor: *Lc* 7,1ss; *Fap* 10,2ss: un *topos*.

³⁴ Cf. *2Mac* 4,11; 6,22; 9,27; 14,9; *3Mac* 3,15.20; IOSIF FLAVIU, *Ant.* 12,46; *Contro Apione* 1,153 etc. (vezi L. T. JOHNSON). Adverbul *philanthropes* e un *hapax* în Noul Testament;

philanthropes chrēsthein („a trata cu bunăvoință”) și *epimeleias tychein* („a primi oficii bune, a se bucura de asistență”) sunt expresii curente: pentru texte, vezi W. Bauer în WZNT, la cuvintele *philanthropes* și *epimeleia*.

27,4-5. După Sidon, condițiile de navigare au fost nefavorabile: un vânt din vest³⁵ a împiedicat continuarea pe calea cea mai scurtă, trecând la vest de Cipru pentru a ajunge la Mira, pe coasta meridională a Asiei Mici³⁶. Nava a trecut deci la est de Cipru, împotriva vântului³⁷, și a acostat în partea meridională a Asiei Mici – Cilicia și Pamfilia –, profitând fie de curenții marini în direcția vest, fie de vânturile care ziua suflau dinspre pământ spre mare și noaptea dinspre mare spre pământ.

Portul Mira se afla la circa 3 km de oraș: era o escală pe ruta grâului între Alexandria și Roma, în caz de vânt potrivnic. Drumul normal între Alexandria și Roma trecea la sud-vest de Cipru și la sud de Creta³⁸.

Textul occidental precizează cât a durat călătoria: două săptămâni³⁹.

Informațiile lui Luca sunt sobre și exacte; ele provin de la tradiție.

27,6. La Mira, centurionul cu escorta și prizonierii a trebuit să găsească o altă navă, pentru că prima continua, probabil, de-a lungul coastei până la Adramitium, portul ei de origine.

Mira era punctul just pentru a schimba nava, aflându-se, într-un fel, pe marea rută a transportului de alimente din Egipt spre Roma: un transport de o importanță vitală pentru stabilitatea politică a imperiului⁴⁰.

A fost găsită o navă și centurionul a făcut să urce la bord escorta militară și prizonierii⁴¹.

³⁵ Un vânt din nord-vest, numit azi *meltémé*, suflă în timpul verii pe partea orientală a Mediteranei. Navigarea spre Roma în acele zone era posibilă la sfârșitul verii spre toamnă, înainte de închiderea mării (noiembrie) (vezi J. TAYLOR II, 216s; studiile lui J. Rougé, *Actes 27,1-10*, în *Vigilae Christianae* 14, 1960, 193ss; *La marine dans l'antiquité* [coloana SUP, L'Historien 23], Paris 1975). Pe timp normal, sfârșitul verii, se putea naviga direct Cezareea-Cipru-Sicilia (vezi romanul lui Caritone, *Le aventure di Cherea e Calliroe* VIII, 2,7; Vili, 6,1; și scrierea de la sfârșitul secolului al II-lea intitulată *Actus Petri cum Simone*) (J. TAYLOR II, 217). Ruta cea mai urmată de navele cu plecare din Alexandria rămâne, totodată, cea de-a lungul coastei africane (Cirenaica), în direcția Sicilia. J. Taylor (71s) urmează ipoteza lui Lamouille-Boismard, *Les Actes des deux Apôtres* III, cit., 302s.321s, după care vv. 4-7a aparțin la origine jurnalului de călătorie al colectei care descria plecarea din Seleucia, de-a lungul coastei meridionale și occidentale a Asiei Mici, până la Troas. Luca ar fi utilizat aici acest *itinerar*, justificând cu vânturi contrare. Ipoteză cel puțin *îndrăzneță!*

³⁶ Vezi, în schimb, *Fap* 21,3 pentru ruta inversă.

³⁷ *hypoplein*: „a naviga sub vânt” (și în v. 7).

³⁸ Vezi J. TAYLOR II, 229.

³⁹ Vezi E. DELEBECQUE, *Les deux Actes des Apôtres*, cit., 344

⁴⁰ Transportul însă era pe mâna privaților, și nu a unei flote imperiale (vezi HAENCHEN, 624, nota 1), cf. SUETONIUS, *Claudio* 18,2. Sosirea navelor alexandrine în Italia era primită cu o deosebită faoare (SENECA, *Epist.* 77,1-2).

⁴¹ *embibazein* („a face să urce înăuntru, a îmbarca, a urca la bord”): *hapax* în Noul Testament. Expresia *embibazein tina eis ploion* e curență începând cu Tucidide (*Hist.* I, 53,1; XENOFON, *Anabasi* V, 3,1; 7,8).

„Noi” (*hēmas*) îl include și pe cel care îl însoțește pe Paul; dar era vorba de pasageri liberi, și nu sub comanda centurionului.

27,7. De la Mira, navigarea continuă cu dificultate⁴² din cauza vânturilor; se trece printre insula Rodos și continent până la Cnidos, oraș al peninsulei omonime, extremitate sud-occidentală a Asiei Mici, dar fără oprire. De acolo, nava e îndreptată spre sud, la Creta, și constrânsă să se învârtă în jurul Capului Salmona (extremitatea orientală a Cretei) și să acosteze la țărmul meridional al insulei: adică să urmeze ceea ce era ruta normală în timp obișnuit, dar atunci periculoasă din cauza vânturilor puternice de iarnă din sud și fără posibilitate de a ancora. Intenția inițială era aceea de a înainta pe partea septentrională a Cretei până la Amphimales, unicul port sigur, pentru ambarcațiunile mari, pentru a scăpa de iarnă; dar nu a fost posibil⁴³.

27,8. Tot dificil, nava depășește⁴⁴ extremitatea orientală a Cretei și navighează pe partea meridională a insulei până într-un loc numit *Kaloi Limenes*, adică „Porturi Bune”, nume dat ca eufemism, cum există și altele⁴⁵. Luca precizează că acest golf se afla în apropiere de un oraș cu numele de Lasea⁴⁶, deci cu posibilitatea de a face aprovizionare⁴⁷.

Sunt două locuri neimportante și necunoscute în izvoarele antice; localizarea lor rămâne ipotetică⁴⁸.

27,9. Navigarea a fost încetinită mult de vânturile potrivnice și deci anotimpul favorabil a trecut⁴⁹.

Luca furnizează o indicație cronologică (după calendarul iudaic): trecuse „postul”, adică marele post prescris pentru ziua Ispășirii (*Yom Kippur*), ziua a 10-a a lunii Tishri⁵⁰. Acum, pentru iudei, „sărbătoarea Corturilor, care era celebrată

⁴² *en hikanais hēmerais*: expresia e lucană (Fap 9,23.43; 18,18); *hikanos* = „un anumit număr” și poate semnifica „pentru multe zile” (o sugerează contextul) sau „pentru puține zile” (cum crede R. Riesner, *Frühzeit...*, cit., 186);

bradyploiein („a naviga încet”) e un *hapax* în Noul Testament; *molis* („cu dificultate”) se întâlnește de 5 ori în opera lucană (și în Rom 5,7 și 1Pt 4,18 în Noul Testament); *hypoplein* („a naviga cu vânt”) ca în v. 4.

⁴³ Vezi observațiile lui C.-J. Thornton, *op. cit.*, 332s.

⁴⁴ *paralegesthai* („a acosta” sau *vorübersegeln*): se întâlnește doar în Fap 27,8.13; *molis* („cu dificultate”), ca în v. 7.

⁴⁵ Azi, de exemplu, capul „Bunei Speranțe” (Ch. L'EPLATTENIER, 299, la ed. San Paolo din 1996).

⁴⁶ Ortografia se schimbă în mss.: Lasea (ai = e), Alassa, Thalassa în Vulgata. Pliniu cel Bătrân menționează o Lasos (*Nat. hist.* 4,59).

⁴⁷ Vezi THORNTON, *op. cit.*, 329, nota 299.

⁴⁸ Adesea micul golf (nu poate fi vorba de altul pe coasta meridională din Creta) e identificat cu *Kalolimnes* (Calolomonia), la 9 km est de Capul Matala (sau Litinos). H. Warnecke, *Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus*, cit., prezintă unele hărți geografice ale regiunii (20 și 21; vezi și nota 2 de la 19).

⁴⁹ *hikanos chronos* e o expresie lucană în Noul Testament (Lc 8,27; 20,9; 23,8; Fap 8,11; 14,3); *diaginesthai* („a trece”): și în Fap 25,13, Mc 16,1 în Noul Testament.

dia to + ac. + inf.: „pentru că” (v. 4).

⁵⁰ Și în Fap 20,6 Luca utilizează calendarul iudaic. Sărbătoarea Ispășirii cădea la sfârșitul lunii septembrie – începutul lunii octombrie. O dată probabilă pentru călătoria lui Paul e 5 octombrie din 59 (vezi F.F. Bruce; THORNTON, *op. cit.*, 202, nota 4; R. RIESNER, *Frühzeit...*, cit., 201); în alți ani, din 57 în 62, Kippur cădea în septembrie. După calendarul siro-iudaic (urmat de Iosif Flaviu), în schimb, Ziua Ispășirii se celebra pe 28 octombrie (și anul începea pe 19 octombrie).

la cinci zile după marele post din Ziua Ispășirii, era considerată ca începutul timpului nefavorabil al anului pentru navigarea pe mare”⁵¹. Nu mai era problema de a ajunge în Italia, ci de a decide mai degrabă ancorarea într-un loc mai sigur.

27,10. Pentru prima oară în această călătorie, Paul intervine direct⁵². Pe bună dreptate, Thornton⁵³ amintește că, în Antichitate, în caz de pericol, deciziile cu privire la navă erau luate democratic. Conceptul de căpitan ca unic cap la bord după Dumnezeu nu exista înainte de Evul Mediu. Mai mult, Paul nu era înlănit în ultimul depozit (v. 4).

E deci posibil ca el să fi putut să participe la discuția despre procedură, cu atât mai mult cu cât experimentase diferite naufragii (2Cor 11,25). Luca, totodată, construiește o scenă în care Paul e unicul interlocutor; el prevede viitorul, dar nu este ascultat: o temă bine cunoscută în literatură.

Mai mult decât omul experimentat, redactorul ține să pună în lumină profetul.

27,11. Versetul reflectă punctul de vedere al naratorului în descrierea mai degrabă ireală a scenei:

- sunt numite doar personajele importante: timonierul și proprietarul navei (sau cine îl reprezintă)⁵⁴, personaje care în continuare – înainte de momentul naufragiului – nu mai apar (aceasta favorizează ideea unei introduceri lucane);
- centurionul (un suboficial) pare autoritatea principală pe navă (privată!);
- centurionul urmează, evident, părerea experților (Luca pare surprins de aceasta!);

– naratorul dă impresia de a se gândi la continuarea călătoriei spre Italia, în timp ce era vorba doar de a căuta un port mai sigur pentru iarnă.

Convine, totodată, să se țină prezentă intenția autorului: a arăta că, așa cum se întâmplă de obicei, avertismentele omului lui Dumnezeu nu sunt luate în considerare de persoanele care au autoritate.

27,12. Nu se poate nega o anumită tensiune cu versetul precedent: acum decizia e luată de toți sau, cel puțin, de majoritatea pasagerilor (excluzi prizonierii propriu-ziși), și nu doar de responsabilii navei⁵⁵.

⁵¹ BILL II, 771. După Vegetius (*De re militari* 4,39), navigarea era considerată sigură de pe 27 mai până pe 14 septembrie, periculoasă începând cu 15 septembrie și oprită (pentru nave de comerț) de pe 11 noiembrie până pe 10 martie (= *mare clausum*) (vezi M. ADINOLFI, *San Paolo a Pozzuoli*, în *Riv. Bib.* 8 [1960], 209).

⁵² *parainein* („a avertiza”): doar în *Fap* 27,9.22 în Noul Testament;

psyche: „suflet”, cu sens (semitic) de „viață”, ca în v. 22 (textul folosește pl.: *ton psychôn hêmôn*).

⁵³ *Op. cit.*, 335s.

⁵⁴ *kybernêtês*: normal, e pilotul; *nauklêros*: proprietarul navei, armatorul; în anumite cazuri, căpitanul. După Plutarh (*Praec. ger. reip.* 807b), pilotul alege marinarii și armatorul alege pilotul.

⁵⁵ V. 12 se leagă mai bine cu v. 8 sau v. 9a;

tithenai boulên = a decide;

ei introduce o interog. ind. („pentru a vedea dacă”, „cu speranța că poate...”) + clasicul optativ oblic (Blass, n. 386/2) sau potențial (fără *art.*: protază ipotetică): *dynaito* („dacă s-ar fi putut”, „dacă ar fi fost, din întâmplare, posibil”).

Pentru că promontoriul *Kaloi Limenes* se dovedește nepotrivit pentru a petrece iarna (ceea ce presupune nu doar un loc sigur împotriva vânturilor și furtunilor, ci și posibilitatea pentru pasageri de a putea găsi ospitalitate și provizii pe uscat), se decide continuarea spre vest până la Fenix, pe care Luca îl descrie ca pe „un port din Creta care privește contra (sau «deschis spre») vântul de sud-vest și nord-vest”.

Tentativa de a identifica acest port pe coasta meridională a insulei la vest de „Porturile Bune” a dus la numeroase ipoteze, toate nesatisfăcătoare⁵⁶: în realitate, nu există niciun loc sigur la vest de *Kaloi Limenes* și deci mai bun decât acesta din urmă.

Se încearcă atunci localizarea acestui loc în afara Cretei. Diferite propuneri:

– extremitatea meridională a Golfului Mesenica (Peloponesia), unde e atestat golful (Pausania), un loc cu numele de Phoinikus sau, mai exact, cel mai important golf al Peloponesiei occidentale, Golful Navarin (astăzi Pylos)⁵⁷;

– coasta meridională a insulei Kythera (la sud de Peloponez), unde exista, după Xenofonte (*Hell.* IV 8,7) un golf numit Phoinikus⁵⁸.

Că e vorba de un loc care poate fi situat în afara Cretei pare confirmat de Luca însuși în *Fap* 21,21: Paul reproșează „de a fi plecați din Creta”⁵⁹.

2. Furtuna: *Fap* 27,13-26

¹³ Când a început să suflă vântul din sud, ei au crezut că își pot realiza planul; au ridicat ancora și au început să navigheze pe lângă Creta. ¹⁴ Dar, nu după mult timp, dinspre insulă, s-a dezlănțuit un uragan numit Euraquilon. ¹⁵ Corabia a fost smulsă și nu s-a putut opune vântului. Atunci noi ne-am lăsat în voia valurilor. ¹⁶ Trecând pe lângă o insulă numită Cauda, cu greu am reușit să stăpânim barca. ¹⁷ După ce au ridicat-o, folosindu-se de frânghii, au înfășurat corabia și, temându-se să nu nimerească în Sirte, au coborât ancora plutitoare. Astfel, erau purtați [de valuri]. ¹⁸ În ziua următoare, fiind puternic izbiți de vânt, au aruncat încărcătura, ¹⁹ iar a treia zi, cu mâinile lor au

⁵⁶ Unde se află Fenix? Numele propuse sunt:

– micile porturi din Finea (Phineka) sau Lutros, situate, respectiv, la vest și la est de Peninsula Muros, la circa 100 km de „Porturile Bune”. De preferat Finea, și nu Lutros (prea expus), și azi inutilizabil; dar în acel timp pentru a ajunge la fundul mării trebuia să se coboare încă 5 m;

– o altă soluție: Phoenix, în golful Plaka, pe care Strabon îl indică drept port meridional al lui Lapa, la circa 20 km est de Peninsula Muros (deci mai aproape de „Porturile Bune”).

Pentru detalii, vezi H. WARNECKE, *op. cit.*, 19ss. O altă problemă: ce înseamnă *kata liba kaikata chôn*? (*lips [libos]* = vânt libic care suflă dinspre sud-vest; *chôros* = vânt [*cauru*] care suflă din nord-vest) Înseamnă că portul trebuie să fie deschis înspre aceste direcții și deci spre vest? Dar în acest caz, nu e expus tuturor intemperiilor? Mai bine să se înțeleagă că malul e situat în acea direcție, dar e îndreptat spre (adică orizontul se află în) direcția opusă (THORNTON, *op. cit.*, 333).

⁵⁷ Așa, H. WARNECKE, *op. cit.*, 29.

⁵⁸ Așa, THORNTON, *op. cit.*, 334.

⁵⁹ Pentru a susține aceste ultime ipoteze trebuie să se facă unele modificări la v. 12. Warnecke traduce genitivul „portul Cretei” cu „port spre Creta”, adică un port pentru transportul maritim spre sau de la Creta. Din partea sa, Thornton recurge la o transpunere considerată necesară: a așeza *kata chôn* înainte de *tes Chrêtês* și a citi: Fenix, un port la nord-vest de Creta, orientat în direcția sud-vest.

aruncat uneltele corabiei.²⁰ Nici soarele, nici stelele nu mai străluciseră de multe zile, iar vântul nu slăbea deloc, astfel încât de-acum se spulberase orice speranță că ne vom salva.²¹ De mai mult timp nu mai mâncaseră. Atunci Paul, stând în mijlocul lor, le-a zis: „Bărbați, trebuia să mă fi ascultat și să nu fi plecat din Creta; am fi fost cruțați de acest pericol și de această pagubă.²² Acum vă îndemn să aveți curaj, căci niciunul dintre voi nu-și va pierde viața, doar corabia [va fi distrusă].²³ Căci, în noaptea aceasta, un înger al Dumnezeului căruia îi aparțin și căruia îi aduc cult mi-a apărut²⁴ și mi-a zis «Nu te teme, Paul! Tu trebuie să apari în fața Cezarului. Și iată că Dumnezeu ți i-a dăruit pe toți cei care navighează cu tine!». ²⁵ De aceea, bărbați, să aveți curaj, căci eu cred în Dumnezeu că va fi așa cum mi s-a spus de mai înainte! ²⁶ Dar trebuie să eșuăm pe o insulă”.

Începe descrierea detaliată a furtunii și a naufragiului. Bazându-se pe informații și fără să uite finalitatea „teologică” a relatării, naratorul cedează modei: a crea o relatare dramatică în genul de literatură de întreținere.

Un vânt lejer din sud⁶⁰ pare o invitație la a împlini decizia. Nava pleacă în direcția vest, ținându-se pe cât posibil aproape de coastă⁶¹.

De notat că versetul e scris la persoana a III-a, când, mai ales în ultima propoziție – „începuseră să meargă aproape de Creta” – s-ar fi așteptat să fie la persoana I plural: naratorul se pune în optica lui Paul, distanțându-se de responsabilitii ambarcațiunii pentru a arăta dezacordul său.

27,14. Furtuna este descrisă cu indicații despre vânt. Nava e prinsă în plin de un curent impetuos provenit din munții insulei⁶², identificat cu un vânt numit Euraquilon⁶³. După o roză a vânturilor gravată pe un paviment găsit în Thugga în Nordul Africii⁶⁴, ar fi vorba de un vânt din est-nord-est. El suflă, în consecință, nava spre sud-vest.

Întrebare: suntem în fața unei indicații istorice precise a unui martor sau Luca scoate în evidență cunoștințele sale nautice?

27,15. Echipajul a pierdut controlul navei, împinsă de vântul rece din nord-est. În imposibilitatea de a vira imbarcațiunea poziționând-o cu prora împotriva

⁶⁰ *notos* e numele dat lui *sciocco*. Există și un vânt din sud, lejer, numit *leukonotos* și care suflă vara. Responsabilitii navei pot să se fi gândit la acesta din urmă (cf. Warnecke, *op. cit.*, 35s).

⁶¹ *doxantes... kekratēkenai* (de la *kratein*: „a face” la inf. perf.): „gândind... că a făcut (deja) planul” (vezi G. Schneider).

asson comparativ de la *agchi* („aproape”), în loc de superlativ: „foarte aproape”; *parelegonto* (de la *parelegesthai*: „a acosta”: și doar în v. 8): imperf, narativ; *airein* cu sens tehnic de „a ridica ancora”.

⁶² *typhonikos*: ciclonic, ca vâreț;

kat'autēs: prep. are sensul normal de „a coborî pe, de sus”, mai degrabă decât „contra”.

⁶³ Numele e format de combinația termenului grec *euro* (vânt din est) și latin *aquilo* (vânt din nord-est);

met'ou poly: litotă frecventă în *Fapte*: *Fap* 1,5; cf. 12,18; 14,17.28; 15,2 etc.

⁶⁴ CIL VIII Suppl. 4, n. 26652. Vezi J. TAYLOR II, 238; cercetarea lui H. Warnecke despre mișcarea vântului (ar sufla de la nord-est spre vest, trecând prin est și sud) (*op. cit.*, 37s.39ss) nu convinge Thornton, *op. cit.*, 318.

vântului⁶⁵ pentru a arunca ancora, rămâne o soluție: a lăsa să fie dusă în derivă, evitând ca nava să fie răsturnată de valuri.

Tema e comună în relatările de călătorie pe mare⁶⁶.

27,16. Nava acostează la o mică insulă, Cauda⁶⁷, 40 km la sud de Creta.

Profitând de protecția vânturilor pe care insula le oferă, este ridicată la bord o șalupă de salvare. Normal, șalupa rămânea în apă, remorcată (servea pentru manevre și pentru debarcare). Dar, pe furtună, era riscul de a o pierde și de a dăuna navei dacă ambarcațiunea s-ar fi lovit de aceasta. Precauția trebuia luată imediat ce începea să se strice timpul, nu după! Imprudența marinarilor... o scăpare din vedere a naratorului? Și de ce nu se caută adăpost pe insulă? Coasta orientală oferea posibilitatea.

„Noi”, acum, se solidarizează cu manevra!

27,17. Înțelegerea versetului e dificilă: Luca autorul continuă să folosească vocabularul tehnic, dar manevrele descrise rămân obscure.

Se vorbește despre folosirea mijloacelor de prim ajutor⁶⁸; expresia se poate referi la ceea ce precede: pentru a trage șalupa la bord; sau la ceea ce urmează: pentru a lega nava cu funii.

Care e procedura pentru a lega cu funii nava? (cu scopul de a mări rezistența la valuri):

- pe lărgime, trecând pe vas? (manevră practic imposibilă în plină navigare și în mijlocul furtunii);

- pe lungime, tot în afara navei? (folosită de navele egiptene, fragile pe centru și care riscuau să se rupă în două; dar nu pentru navele mari pe ruta Mediteranei);

- făcând să treacă funii în interior, prin depozit (cală), dintr-o parte în alta a navei? (dar în acest fel se susțin doar părțile);

- făcându-le să treacă pe puntea navei, de la prora la pupa și ținându-le întinse pentru a evita ruptura carenei? (modul cel mai probabil) (vezi Haenchen).

Se teme deja de a nu sfârși pe grămezile periculoase de nisip din Sirte, în largul coastei din Cirene (Libia)⁶⁹; nava, e adevărat, mergea în acea direcție (sud-vest), dar era încă la 600 km de ele! Pentru narator, menționarea Sirtei servește la a

⁶⁵ O serie de verbe compuse, proprii operei lucane: *synarpazein* („a târî”): *Lc* 8,29; *Fap* 6,12; 19,29; 27,15; *antophthalmein*: „a privi în față, a rezista”; ca termen tehnic maritim: „a pune nava cu prora împotriva vântului”; *epididonai* („a lăsa”): *Lc* 4,17; 24,30.42; *Fap* 15,30; 27,15 (și în izvorul Q: *Mt* 7,9.10 = *Lc* 11,11.12).

⁶⁶ *Odiseea* 9,82-84; AHILE TATIUS, *Storia di Leucippe e Clitofonte* 3,1-2; LUCIAN DE SAMOSATA, *Toxaris*, 19 etc. (vezi L.T. Johnson).

⁶⁷ Alte transcrieri: Clauda, Claudên, Gaudên. Azi, Gavdos sau Gozo (italiană). Verbul compus *hypotrachein*, în vocabularul nautic = „a naviga protejat de vânt” (*hapax* în Noul Testament); *perikratê ginesthai*: „a deveni stăpân, a avea controlul asupra” (*hapax* în Noul Testament).

⁶⁸ *boêtheias echrônto*: „a folosi mijloacele de ajutor”, adică măsuri de protecție sau vreun tip de echipament;

hypozônnynai: „a strânge sub” (*hapax* în Noul Testament).

⁶⁹ Binecunoscute în Antichitate: DION CRISOSTOM, *Orat.* 5,8-11; PLINIUS CEL BĂTRÂN, *Nat. hist.* 5,26; IOSIF FLAVIU, *Bell.* 2,381.

susține efectul dramatic. Oricum, se iau deja măsurile oportune: este coborât echipamentul (*skeuos*): velele? O ancoră plutitoare pentru a frâna viteza? Sau o parte din echipament, precum ancora, timona etc.? (vezi *ta skeuê* în v. 19)

27,18-19. *Crescendo* narativ:

– în ziua următoare, pentru a ușura nava, se aruncă o parte din încărcătură în mare. Luca nu precizează: se poate presupune că ar fi fost marfă aranjată pe punte. Descrierea amintește de *Iona* 1,5 (naratorul se poate să se fi inspirat din ea)⁷⁰;

– a treia zi, marinarii, cu propriile mâini⁷¹, aruncă echipamentul.

Care? Partea lemnoasă și velele? Echipamentul de schimb?

27,20. Pentru mai multe zile⁷², norii acoperă cerul, umbrind complet soarele și stelele, unicul mijloc de orientare: imposibil deci de cunoscut poziția navei. Frica și descurajarea invadează sufletele⁷³.

Am ajuns în centrul relatării, la punctul disperării extreme în eveniment⁷⁴, acolo unde orice posibilitate umană de salvare e exclusă.

Atunci intervine omul lui Dumnezeu.

27,21. De ceva timp pasagerii nu se alimentează⁷⁵: nu din lipsa mâncării (vv. 34ss), ci din lipsa poftei de mâncare, din cauza răului de mare sau a friicii.

Intervine deci Paul. Luca introduce o scenă în afara contextului⁷⁶, cu scopul de a pune în lumină figura lui Paul, om al lui Dumnezeu.

Apostolul începe cu un reproș care face trimitere la prima sa intervenție (v. 10)⁷⁷: amintind sfatul dat anterior, Paul se arată acum ca un om cu adevărat trimis de Dumnezeu.

⁷⁰ Vezi și IOSIF FLAVIU, *Bell.* 1,280;

ekboulên poein: în limbajul marinei înseamnă: „a arunca peste bord”;

autocheir: „cu propria mână”: *hapax* în Noul Testament.

⁷¹ Luca vrea să sublinieze gravitatea situației, sau lipsea un instrument mecanic pentru manevră?

⁷² *epi* (*pleionas hēmeras*): prep. *epi* pentru a indica o durată: *Fap* 13,31; 16,18; 17,2 etc. e luca-nă, ca și folosirea lui *tou* + inf.;

cheimôn: „furtună de iarnă”: asonanță cu *epikeimenou* (part. lui *epikeimai*: „a urmări”); *ouk oligou* („nu puțin”): litotă frecventă în Luca.

⁷³ *peri(i)reito* (imperf. lui *periairein*: „a pierde”): poate fi un imperf. narativ (pierderea speranței drept consecință a întunecării cerului), sau imperf. de durată: speranța creștea tot mai mult.

⁷⁴ WEISER II, 663. Sunt teme prezente în literatura genului: *Odiseea* 5,297-304; 12,277-279; AHILE TATIUS, *Storia di Leucippe e Clitofonte* 3,2,4; LUCIAN DE SAMOSATA, *Toxaris*, 20 etc.

⁷⁵ Lit.: „fiind mare abstenență”.

⁷⁶ Paul stă în picioare în mijlocul persoanelor adunate, cum făcuse în Areopag (*Fap* 17,22). Inutilă întrebarea cum ar fi reușit să stea în picioare și să-și facă auzit glasul în mișcarea navei pe furtună! Formula e stereotipă și cu scopul de a da solemnitate cuvântului apostolului.

⁷⁷ *hybris* („aroganță, ultraj”: rău datorat furtunii) și *zēmia* („daună”): Paul reia terminologia de la prima sa intervenție (v. 10);

edei lui imperf.: exprimă o situație care ar fi trebuit să se verifice, dar care nu s-a verificat (G. Schneider); *men solitar* (ca în *At* 1,1 etc.);

kerdēsai (aor. inf. al lui *kerdainein*): sau a merge înspre un rău (dacă negația *me* e legată de *anagesthai*, e valabil și pentru *kerdēsai*), sau a evita un rău.

27,22-23. Apostolul țintește, în primul rând, la a însufla curaj pasagerilor, și nu la a aduce reproșuri⁷⁸. Se adevărește ceea ce prezisese el (v. 10), cu excepția ultimei părți: încărcătura și nava se vor pierde, dar nu și echipajul.

Paul arată apoi pe ce se întemeiază încurajarea sa: lui i-a apărut un înger, mesager al Dumnezeului său. Luca adaptează cuvântul apostolului la auditoriul păgân: vorbește despre un „înger”, și nu de Cristos⁷⁹, și distinge Dumnezeul său (tutelar) de alte divinitățienerate⁸⁰.

27,24. Îngerul i-a dat curaj lui Paul – și deci cititorului⁸¹ – amintindu-i de planul divin, mărturia de dat în fața Cezarului⁸².

Și ca această voință a lui Dumnezeu să se împlinească, nu doar lui Paul, ci tuturor celor care stau lângă el li se va salva viața. Harul salvării omului lui Dumnezeu radiază asupra celui care e solidar cu el. „Nu vom trăda, cu siguranță, gândirea lui Luca, dacă, reluând sensul acestui fragment, citim în filigran un simbol al misterului mântuirii împlinite în Isus Cristos: solidari cu el prin harul lui Dumnezeu, împărtășim viața sa care triumfă asupra morții, imagine a salvării promise aici de Paul însoțitorilor săi în pericol”⁸³.

27,25-26. Odată arătat motivul pasagerilor, acum Paul poate repeta: „stați liniștiți” (v. 22); pentru Paul, curajul se fondează pe misiunea sa la Roma vestită de Cristos; pentru ascultătorii săi, atitudinea însăși de încredere a apostolului trebuie să fie semnul adevărului din cuvintele sale și deci să-i asigure⁸⁴.

Apostolul conchide cu o previziune care se dovedește o autentică profeție: naufragiul pe o insulă, „unica existentă în cei 400 km de mare dintre Tunisia și Sicilia!”⁸⁵

Dei („e necesar”) conservă pregnanța sa: naufragiul primește semnificația sa teologică de mântuire prin lucrarea lui Dumnezeu⁸⁶.

Tema divinității care le vine în ajutor oamenilor în pericol pe mare e comună în literatura antică a genului⁸⁷.

⁷⁸ Vocabularul e lucan: *kai ta nyn* („și acum”): *Fap* 4,29; 5,38; 20,32; 27,22 în Noul Testament; *parainein* („a exorta”): doar în *Fap* 27,9.22; *euthymein* („a fi liniștit”) și în v. 25 (face incluziune) și în *Iac* 5,13; *psychê* („suflet”), cu sensul de „viață”.

⁷⁹ Vezi aparițiile de încurajare în *Fap* 18,9; 23,11.

⁸⁰ *paristanai* („a se prezenta”): e caracteristic lui Luca să utilizeze verbul *histanai* și compuziții săi în contextul apariției (M. Dömer, *op. cit.*, 118). Altă caracteristică a stilului său, *kai* după un pron. rel. și punerea termenilor (*angelos* la sfârșit, departe de gen. *tou theou*) (vezi Haenchen, 70s.).

⁸¹ Aluzie la *Fap* 23,11: cititorul nu trebuie să piardă din vedere finalitatea misionară a călătoriei.

⁸² Se poate gândi la judecata înaintea tribunalului imperial, dar și la mărturia-martiriu a lui Paul dată sub Nero.

⁸³ L'Eplattenier (ed. San Paolo, 1996), 303s.

⁸⁴ *kath'hon tropon*: „ca și” (lit. „după felul care...”): expresia *hon tropon* se întâlnește de 5 ori în opera lucană: *Lc* 13,34; *Fap* 1,11; 7,28; 15,11; 27,25 (și doar *Mt* 23,27=Q);

v. 26: *ekpiptein* („a se lovi”), ca în vv. 17.29.32. Luca are obiceiul să repete aceleași cuvinte în spațiul unui scurt text (vezi, de exemplu, verbul *parainein* în vv. 6 și 22; *euthymein* în vv. 22.25.36).

⁸⁵ Haenchen.

⁸⁶ Cf. R. Pesch.

⁸⁷ LUCIAN, *Navig.* 9; AHILE TATIUS, *Storia di Leucippe e Clitofonte* 3,5; vezi și *Ps* 106,28s LXX; *Test. di Neftali* 6,8s. Motivul naufragiului pe o coastă cu piatră: DION CRISOSTOM, *Orat.* 7,2; AHILE TATIUS, *Storia di Leucippe e Clitofonte* 3,4 etc. (vezi L.T. Johnson).

3. Naufragiul: *Fap 27,27-44*

²⁷ Era a paisprezecea noapte, iar noi eram purtați încoace și-ncolo pe Adriatică. Spre miezul nopții, marinarii și-au dat seama că ne apropiem de uscat. ²⁸ Măsurând adâncimea, au găsit douăzeci de stânjeni, apoi, îndepărtându-se puțin, au măsurat din nou adâncimea și au găsit cincisprezece stânjeni. ²⁹ Temându-se să nu dea peste stânci, au aruncat patru ancure de la partea din urmă a corabiei și se rugau să se facă zi. ³⁰ Deoarece marinarii căutau să fugă din corabie și să lase barca în mare, sub pretextul că vor să arunce ancora în partea din față a corabiei, ³¹ Paul le-a zis centurionului și soldaților: „Dacă aceștia nu rămân în corabie, nu puteți să vă salvați”. ³² Atunci soldații au tăiat frânghiile bărcii și au lăsat-o să cadă. ³³ Înainte de a se fi făcut ziuă, Paul i-a rugat pe toți să mănânce: „Astăzi sunt paisprezece zile de când trăiți în așteptare, fără să fi mâncat. ³⁴ De aceea vă îndemn să mâncați ceva, căci aceasta este spre salvarea voastră. Niciunul dintre voi nu va pierde niciun fir de păr de pe cap”. ³⁵ După ce a spus acestea, a luat pâinea, i-a mulțumit lui Dumnezeu înaintea tuturor și, frângând-o, a început să mănânce. ³⁶ Atunci toți au prins curaj și au mâncat și ei. ³⁷ Eram de toți în corabie două sute șaptezeci și șase de suflete. ³⁸ După ce s-au săturat, au ușurat corabia, aruncând grâul în mare. ³⁹ Când s-a făcut ziuă, n-au recunoscut uscatul; au zărit doar un golf care avea țărmul nisipos și au voit să ducă acolo corabia dacă va fi fost posibil. ⁴⁰ Dezlegând ancurele, le-au lăsat în mare. În același timp, au slăbit funiile cârmelor, au ridicat pânza din față și, ajutați de vânt, s-au îndreptat spre țărm. ⁴¹ Dând peste un banc de nisip, au împotmolit corabia. Partea din față a corabiei s-a înfipt și a rămas înțepenită, iar partea din spate a fost ruptă de violența valurilor. ⁴² Soldații au hotărât să-i ucidă pe deținuți, ca nu cumva să scape vreunul înotând. ⁴³ Însă comandantul, care voia să-l salveze pe Paul, le-a împiedicat planul și a poruncit ca [toți] cei ce pot să înoate să sară primii și să meargă spre uscat, ⁴⁴ iar ceilalți să ajungă care pe scânduri, care pe ceva din corabie. Astfel au reușit toți să se salveze pe uscat.

27,27. Naratorul se leagă din nou de v. 20. De două săptămâni, nava e în derivă; Luca accentuează caracterul dramatic vorbind de 14 *nopți* (și nu de zile); e spre *miezul nopții*⁸⁸ și este impresia apropierii de uscat⁸⁹.

Aceasta din urmă este situată în Adriatică. Desemnarea nu e precisă⁹⁰.

27,28. Abia avută impresia apropierii de uscat, se iau precauțiile oportune. Cu sonda se măsoară profunzimea apei, care scade rapid⁹¹.

⁸⁸ Bossuyt-Radermakers (p. 713) îi dau o interpretare simbolică: miezul nopții e inima încercării (*Înț 18,14*), momentul rugăciunii intense (*Fap 16,25; 20,7; Ps 119,62; Iona 2,2ss*). A 14-a noapte e noaptea de Paște (*Ex 12,6; Lev 23,5; Num 9,3*), noaptea salvării.

⁸⁹ *prosagein* („a se apropia”: cu sens intransitiv nu apare în altă parte în Noul Testament). *Vaticanus* citește *prosachein*, formă dorică a lui *prosêchein*: „a răsună”; deci „pământul răsună”, adică se auzea ruperea valurilor: explicație, probabil, „erudită” (Marshall); se poate, de fapt, simți acest sunet în gălăgia unei furtuni?

⁹⁰ Pentru Warnecke (*op. cit.*, 69ss), Marea Adriatică, potrivit anticilor, nu se extindea niciodată dincolo de extremitatea meridională a Calabriei (incluzând pentru unii Marea Ionică); oricum, Insula Malta e exclusă. Autorul se gândește mai mult la justificarea tezei sale (naufragiu la Cefalonia) decât să fie obiectiv. Iosif Flaviu confirmă, în schimb, că Adriatică poate include Mediteraneana centrală, între Sicilia și Creta, deci și Malta (*Vita 15*); și Strabon, *Geogr.* 2,5,20. Mai târziu, Ptolemeu distinge între Marea Adriatică (Mediteraneana centrală) și Golful Adriatic (= Marea Adriatică) (*Geogr.* 3,4,1; 15,1).

⁹¹ Brațele (deschiderea brațelor) variaua ca măsură; cele atice erau de circa 1,85 m. Deci 20 de brațe = circa 36 m; și 15 brațe = circa 27 m;

Trebuie să se presupună că martorul izvorului lui Luca urmărise și notase toate manevrele cu atenție.

27,29. Se ia măsura de a coborî de la pupa patru ancore⁹² pentru a frâna mer-sul și pentru a evita ca prora să vireze, oferind astfel părțile spre valuri. Naviga-rea nu poate să continue: se face noapte și e pericolul unor eventuale stânci⁹³.

Marinarii așteaptă nerăbdători să se facă ziua.

27,30. Cum trebuie interpretat acest verset?

Manevra pe care marinarii stau să o facă e comprehensibilă și necesară: pentru a asigura mai bine nava, să arunce și ancore de la prora, dar nu prea aproape de ambarcațiune (pentru că funiile trebuie să fie întinse); se folosește, în consecință, șalupa pentru a transporta ancorele și a le arunca la o anumită distanță⁹⁴.

Dar după acest verset, manevra era doar un pretext al marinarilor pentru a fugi. Așteptarea lor nerăbdătoare a zilei (v. 29) apare deci doar ca o înscenare, altfel ar trebui să se vadă o contradicție între cele două versete. Dar cum se poate închipui că marinarii, fie chiar și incompetenți, să abandoneze nava coborând într-o șalupă, noaptea, în plină furtună, spre o coastă necunoscută, cu riscul de a naufragia pe stânci și îndreptându-se chiar spre acel pericol pe care cu puțin înainte voiau să-l evite cu nava? Cum e posibil și ca întreg echipajul să reușească să intre într-o șalupă și fără să-și dea seama căpitanul?

Un posibil răspuns e că unii marinari voiau să facă o manevră necesară, dar intenția lor a fost interpretată într-o manieră greșită de soldați, care au reacționat suspectând o tentativă de fugă. Luca, apoi, i-ar fi atribuit lui Paul această suspiciune⁹⁵.

Această soluție presupune că manevra ar fi fost posibilă, și anume că marea ar fi fost liniștită. Luca nu o spune. Nu se poate exclude complet că motivul fugii să fi fost un *topos* literar introdus de Luca pentru a-l pune pe Paul în lumină⁹⁶; același motiv se întâlnește, de exemplu, în Ahile Tazio, *Storia di Leucippe e Clitofonte*, 3,3; Petroniu, *Satyricon* 102.

27,31-32. Paul e prezentat din nou ca protagonist: el e primul care și-a dat seama de intenția de fugă a marinarilor și atenționează nu căpitanul, ci centurionul.

Soldații atunci – din ordinul șefului lor? – taie funiile șalupei. Se pierde astfel mijlocul necesar pentru a ridica ancorele și a ajunge la țarm! Și se va pierde, în consecință, nava care va sfârși, inevitabil, să se afunde în nisip. Gestul soldaților – în tradiție – apare ca un gest de panică.

diistanai („a separa, a face o oprire”) se întâlnește doar în Luca: *Lc* 22,59; 24,51; *Fap* 27,28.

⁹² Cântărea fiecare 25 kg (Schille).

⁹³ *tracheis topoi*: „locuri pietroase” = a dezlega. Din nou verbul *ekpiptein* („a se lovi”): vezi vv. 17.26.

⁹⁴ *chalan* („a face să coboare, a lăsa jos”), ca în v. 17; și *Lc* 5,4.5; *Fap* 9,25 (și *2Cor* 11,33 în Noul Testament); *prophasis* („pretext”): *prophasei hōs*: „cu pretextul că”.

⁹⁵ Așa, Haenchen, Roloff, R. Pesch, Zmijewski.

⁹⁶ Schille.

În optica lui Luca, în schimb, e un act de obediență față de Paul și un gest de salvare pentru pasageri și pentru marinarii înșiși: „Dacă aceștia nu rămân în corabie, nu puteți să vă salvați”: se salvează împreună: temă dragă redactorului⁹⁷.

27,33. Luca redă iar o notare temporală: „înainte de a se fi făcut ziuă”⁹⁸. El introduce o altă scenă care arată cum omul lui Dumnezeu continuă să țină în mână situația care trebuie să ducă la salvarea tuturor. Este reluat motivul hranei (v. 21): e necesară hrănirea pentru recuperarea forțelor⁹⁹. De fapt, e a 14-a zi (v. 27) pe care o petrece echipajul fără să mănânce: afirmația hiperbolică servește la a sublinia caracterul dramatic al episodului.

27,34. Insistența asupra motivului salvării¹⁰⁰ imprimă în suflete convingerea certitudinii sale. Condiția însă nu e doar aceea de a fi împreună pe navă, dar și de a se hrăni. Îndemnul lui Paul se încheie cu un cuvânt care amintește de o sentință a lui Isus (*Lc 21,18*)¹⁰¹, un cuvânt de consolare în încercare.

27,35-37. Paul dă exemplu și începe să mănânce după obiceiul iudaic. Informația despre mâncare putea face parte din tradiție; Luca o dezvoltă într-o dimensiune eclezială, în așa fel încât cititorul să ia din ea simbologia euharistică¹⁰²; întreaga scenă primește, în consecință, o semnificație mai profundă: vezi legătura strânsă dintre a se hrăni și a fi salvați (v. 34), invitația la a se hrăni, adresată tuturor; efectul său imediat: dispare disperarea.

Influența relatării despre înmulțirea pâinilor (*Lc 9,14*) sugerează, probabil, lui Luca să dea în acest moment numărul pasagerilor: 276¹⁰³.

În v. 37 re apare „noi”, folosit ultima oară în v. 29.

27,38. După ce s-au săturat¹⁰⁴ și au prins curaj și putere, marinarii pot să revină la muncă: e vorba de a ușura nava pentru a se putea apropia cât mai mult

⁹⁷ Vezi Bossuyt-Rademaker, 714.

⁹⁸ *achri de hou hêmiera êmellen ginesthai*: „până în (momentul) plecării a cărei zile stătea să sosească”; *mellein ginesthai*: ca în *Lc 21,7.36*; *Fap 26,22* (G. Schneider). Verbul „a exorta” la imperf. indică o acțiune care durează: Paul trebuia să îndemne îndelung pasagerii pentru a-i convinge?

⁹⁹ *metallambanein trophês*: „a lua mâncare”; se întâlnește încă în v. 34... și în *Fap 2,46* (!) în Noul Testament.

¹⁰⁰ *sôtêria*: în context se referă la sănătatea fizică, la salvare; dar transpune semnificația religioasă de mântuire, care e semnificația normală în *Fapte* (*Fap 4,12*; *7,25*; *13,26.47*; *16,17*);

pros + gen.: „cu interesul de”: doar aici în Noul Testament.

¹⁰¹ E un proverb ebraic: *1Sam 14,45*; *2Sam 14,11*; *1Rg 1,52*.

¹⁰² Aluzie la înmulțirea pâinilor (*Lc 9,16*), la ultima cină (*Lc 22,19*), la discipolii de la Emaus (*Lc 24,30*): „a lua pâine”: *Lc 9,16*; *22,19*; *24,30*; „a aduce mulțumire” (*eucharistein*): *Lc 22,19*; „în fața tuturor”: *Lc 24,43*; cf. *14,10*; „a frânge și a mânca”: *Fap 20,11*; cf. *Lc 22,19*; *24,30*; *Fap 2,46*. Manuscrise ale textului occidental explică această interpretare euharistică adăugând „și ne-a dat și nouă”: o omisiune a lui Luca?

¹⁰³ Ipoteza lui J. Taylor II, 250. E un număr triunghiular: se obține prin suma numerelor de la 1 la 23. Oricum, numărul nu e exagerat, așa cum arată Iosif Flaviu în *Vita 15* (el vorbește despre 600 de persoane la bordul navei sale).

¹⁰⁴ Tema săturării apare în înmulțirea pâinilor-peștilor (*Lc 9,17*); vezi și *Didachè 10,1*: „după ce s-au săturat...” (Euharistia sau *agâpe*).

posibil de coastă¹⁰⁵. Se aruncă în mare grâul: proviziile pentru pasageri sau încărcătura comercială (Bauernfeind)?

Cum se desfășoară concret descărcarea? Trebuie să presupunem că grâul ar fi fost pus în saci și nu era vărsat în depozit (după uzul obișnuit).

27,39. Altă indicație de timp (vv. 27.33): se face ziua și în lumina ei se poate întrevedea un golf¹⁰⁶. Luca subliniază că nu se reușește individualizarea despre ce uscat era vorba: *suspense* pentru cititor.

Este reluată decizia de a duce nava pe nisip¹⁰⁷.

În izvor, v. 39 putea să continue, tot acolo, cu ce era scris în v. 32.

27,40. Urmează manevra de apropiere de uscat: servește la a însufleți relatarea. Întrucât nava înaintează spre plajă, începe coborârea celor patru ancore¹⁰⁸ pe fundul mării.

Concomitent sunt slăbite două cârme legate cu funii de navă în timpul furtunii.

În sfârșit, este ridicată pânza din față¹⁰⁹, o velă mică anterioară care servește pentru a dirija nava.

Începe apropierea de plajă¹¹⁰.

27,41. E posibil ca Luca să se fi inspirat din *Odiseea* pentru alegerea vocabularului¹¹¹.

Înainte de a ajunge la mal, nava se opintește într-o grămadă de nisip¹¹²: prora se blochează, în timp ce pupa este expusă violenței valurilor și riscă să fie distrusă¹¹³.

¹⁰⁵ *kouphizein* („a ușura”): *hapax* în Noul Testament; se întâlnește în *Iona* 1,5 LXX într-un context asemănător.

¹⁰⁶ Tradiția îl identifică cu „Golful San Paolo”, pe coasta de nord-vest a Maltei. Despre problemă, vezi introducerea la comentariu din *Fap* 28,1.

¹⁰⁷ *aigialos*: „coastă joasă” = plajă;

ei dynainto („dacă ar fi fost posibil”): optativ oblic după *ei*: apare doar în Luca în Noul Testament; *exôsai*, de la *exôthein* („a împinge”), în vocabularul nautic: „a se împotmoli”.

¹⁰⁸ *peri-airain*: „a lua din jurul” (din ambele părți ale navei).

¹⁰⁹ *artimon*: e prima folosire a termenului în literatura greacă (F.F. Bruce, 494, nota 94). Semnificația nu e absolut sigură.

¹¹⁰ *tê(i) pneousê(i)*: „cu ajutorul vântului”: dat. *commodi*;

katechein: termen nautic: „a acosta” (la imperf.: timp narativ folosit de izvor?).

¹¹¹ *Od.* 9,143-148; 9,546s: găsim verbul *epikellein tēn naun* („a andoca, a acosta nava”; în *Odi-seea* nu e vorba de un naufragiu), ca și *ereidein* („a planta, a fixa, a împinge în pământ”).

¹¹² *peri-piptein*: „a cădea” (pentru că e înconjurat de ceva);

topos di-thalassos: lit.: „loc unde marea e pe ambele părți”. Semnificația nu e clară:

– sau un banc de nisip câțiva metri deasupra apei, cu marea mai adâncă pe margini: și se consideră bancul care e la intrarea în Golful San Paolo la Malta: dar ajunge la 12 m sub nivelul mării; se presupune că în acel timp ar fi fost doar 4 m sub nivelul mării: lipsesc însă dovezile (cf. WARNECKE, *op. cit.*, 88, nota 10);

– sau o limbă de pământ;

– sau un canal, o restrângere a mării (care se află între Malta și Insula Salmoneta: critica în WARNECKE, *op. cit.*, 88s.).

¹¹³ *elyeto*: imperf. cu sensul de a amenința să se rupă sau de a începe să se rupă (sau imperf. narativ cu valoare de aor.). Pentru incident, vezi și AHILE TATIUS, *Storia di Leucippe e Clitofonte* 3,5,1.

27,42. Se adaugă o nouă situație tragică, care pare să repună problema promisiunii de salvare făcute tuturor de Paul: soldații, responsabili prizonierilor încredințați lor spre pază, pentru a evita fuga acestora, decid¹¹⁴ să-i ucidă. Soldatul trebuie, de fapt, să plătească cu viața eventuala fugă a prizonierului (*Fap* 12,19; 16,27)¹¹⁵.

Dar prizonierii nu erau înlănțuiți? Sau soldații nu intenționau să riște propria viață pentru a o salva pe cea a prizonierilor?

Dincolo de a întări dramatismul călătoriei, pentru Luca, incidentul servește mai ales pentru a introduce intervenția centurionului.

27,43. Naufragiul se termină cu un act de bunătate al reprezentantului Romei față de Paul. Datorită centurionului care vrea să-l salveze pe omul lui Dumnezeu, viața tuturor e salvată și profeția se realizează.

Concret, totodată, prin decizia de a-l salva pe Paul, centurionul face posibilă fuga prizonierilor și riscă deci propria viață!¹¹⁶

27,44. Evacuarea navei are loc în ordine: primii, cei care știu să înoate, apoi ceilalți pe mijloace oportune¹¹⁷.

Luca încheie: „*Astfel... toți au fost salvați*». „Astfel” indică împlinirea profeției, ca în *Fap* 28,14 (sosirea la Roma), formula arată împlinirea lui *dei* divin cu privire la Paul¹¹⁸.

Toți sunt salvați, dar prin nenumărate încercări: o temă importantă a învățăturii lui Luca (*Fap* 14,22). Fără a pierde din vedere rolul său de autor creștin și fără dorința de a crea un roman, Luca a știut să scrie o relatare antrenantă, datorită succesiunii episoadelor dramatice, descrierii detaliate a manevrelor; și toate acestea cu scopul de a face cititorul să participe intens la eveniment: invenția poetică era consimțită istoriografului¹¹⁹.

¹¹⁴ *boulê ginesthai* (în loc de *einai*) + *hina* (*loco inf.*): „a lua o decizie”.

¹¹⁵ PETRONIU, *Satyr.* 112; *Codice di Giustiniano IX*, 4,4 (J. Taylor II, 252).

¹¹⁶ *aporiptein*: „a sc arunca”: *hapax* în Noul Testament.

exienai („a ieși, a ajunge”) se citește doar în *Fap* 13,42; 17,15; 20,7 și 27,43 în Noul Testament.

¹¹⁷ *hous men... hous de*: „cine... cine” („unii... alții”);

epi tinôn tôn apo tou ploiou: „pe lucruri care (provin) de la navă”. Surprinde schimbarea cazului *epi* + gen., atunci când e precedat de paralelul *epi* + ac. (*episanisin*: „pe table”): trebuie să se citească: *epi tines tinôn...?* (adică „pe unii din cei ai navei” = pe spatele marinarilor).

Mai mult, *tinôn* poate fi neutru sau masculin: „pe ceva (sau persoană) a navei”.

¹¹⁸ VEZI THORNTON, *op. cit.*, 366.

¹¹⁹ VEZI J. TAYLOR II, 251s.

CAPITOLUL 28

4. Paul pe insula Malta: *Fap* 28,1-10

¹ După ce ne-am salvat, am aflat că insula se numea Malta. ² Localnicii ne-au arătat o bunăvoință neobișnuită: au aprins un foc și ne-au primit pe toți alături, căci începuse să plouă și era frig. ³ Paul adunase un braț de vreascuri și le-a pus pe foc. Din cauza căldurii, o viperă a ieșit și s-a prins de mâna lui. ⁴ Când au văzut localnicii șarpele prins de mâna lui, au început să spună între ei: „Cu siguranță omul acesta este un criminal. Abia s-a salvat din mare și pedeapsa [divină] nu-l lasă să trăiască”. ⁵ Dar el, scuturând șarpele în foc, nu a suferit niciun rău. ⁶ Ei se așteptau ca el să se umfle sau să cadă dintr-o dată mort. După ce au așteptat mult timp și au văzut că nu i s-a întâmplat nimic, și-au schimbat părerea, spunând că el este un zeu. ⁷ În apropiere de acel loc se aflau ogoarele conducătorului insulei, numit Publius. Acesta ne-a primit și ne-a găzduit cu amabilitate timp de trei zile. ⁸ Și s-a întâmplat că tatăl lui Publius zăcea la pat, cuprins de friguri și de dizenterie. Paul a intrat la el, s-a rugat, și-a pus mâinile asupra lui și l-a vindecat. ⁹ În urma acestui fapt, au venit și ceilalți bolnavi din insulă și au fost vindecați. ¹⁰ Ei ne-au copleșit cu onoruri, iar când am plecat, ne-au pus la dispoziție tot ce aveam nevoie.

Fragmentul în întregime apare ca un interval între aventurile navigării, un moment de pauză construit în stilul episodic al istoriografului.

Pare că Luca a vrut să umple cele trei luni de oprire pe insulă, introducând două relatări de miracole:

- Paul, mușcat de o viperă, rămâne sănătos (vv. 2b-6);
- vindecarea tatălui lui Publius de o dizenterie (vv. 7-8 + 9).

Elementul care domină și care leagă cele două relatări e, indubitabil, figura lui Paul, omul lui Dumnezeu protejat de Dumnezeu (primul episod) și, la rândul său, ca taumaturg, om care îi salvează pe ceilalți (al doilea episod).

Vv. 1-2.7.10, redactate la persoana I plural, constituie cadrul general în interiorul căruia cele două relatări sunt introduse. Relatările însele, în schimb, sunt construite la persoana a III-a, într-o perspectivă aparent în afara contextului, pentru că nu e nicio aluzie la condiția de prizonierat în care se afla Paul, nici în prezența centurionului, a soldaților și a altor prizonieri (cărora dificil „cel din-tâi” al insulei le-ar fi oferit ospitalitate!).

E probabil deci ca Luca să fi pus împreună, în relatarea călătoriei, relatări de proveniență diferită.

Două sunt ipotezele principale, cu scopul de a explica originea relatărilor:

- ele sunt compuneri ale redactorului: el a creat primul episod servindu-se de o relatare profană preexistentă¹ sau pornind de la *Lc* 10,19; și cea de-a doua pe

¹ Relatarea despre persoane scăpate de furia mării, dar ucise apoi de un animal, e un *topos* literar. S. Légasse (*op. cit.*, 231, nota 52) citează trei epigrame funerare; interesantă, în special, cea a lui

modelul din *Lc* 4,38ss². Din punctul de vedere al funcției, conținutului, formei și stilului, relatările sunt lucane³;

– Luca reelaborează tradiții preexistente, așa cum se vede din tensiunile cu contextul actual: naufragiații se desfășoară ca persoane libere; în descrierea scenei în jurul focului și a ospitalității oferite de Publius, se uită că grupul debarcat pe insulă ajunge la numărul de 276 de persoane!⁴

Soluția intermediară propusă de Zmijewski (p. 869) pare cea mai probabilă:

– primul episod e o compoziție lucană și reflectă bine optica redactorului, nu doar drept conținut (cf. *Lc* 10,19), ci și în felul caricatural de a-i vedea pe locuitorii insulei („barbari”) și reacția lor (trec de la considerarea lui Paul ca fiind un „asasin” la un „zeu”). Caracterul „necreștin” al finalului se explică cu intenția lui Luca: a arăta că Paul e sub protecție divină;

– cel de-al doilea episod aparține unei tradiții locale malteze care îl pune pe Paul în raport cu „primul” al insulei⁵. Luca îl reelaborează inspirându-se din *Lc* 4,38ss.

Interesant de notat cum ultimul miracol al lui Paul se aseamănă cu primul miracol al lui Isus (Roloff): istoria acestuia din urmă continuă!

Totodată, deși aceste versete, în ansamblul lor, dau impresia unei pauze, aceasta nu înseamnă că suntem în prezența unei *hors-d'oeuvre*. Redactorul avea motive precise să combine cele două relatări și să le introducă în nararea călătoriei:

– episodul viperei confirmă ceea ce pericolul supraviețuit al furtunii a pus în evidență: inocența lui Paul (v. 4) și protecția specială divină de care se bucură el.

Beneficiar al harului divin, apostolul, la rândul său, se pune în slujba oamenilor și îl ajută pe cel care se află în nevoie;

– episodul viperei îl propune pe Paul ca apostol autentic al lui Cristos (*Lc* 10,19), așa cum vindecarea făcută de el îl prezintă ca adevărat continuator al lui Isus care vindecă și care salvează (*Lc* 4,38ss);

– niciun obstacol nu-l va putea împiedica pe Paul să ajungă la Roma și să ducă și acolo mântuirea, după planul lui Dumnezeu.

Statilius Fiacus (secolul I d.C): un naufragiat, obosit, adoarme nu departe de plajă și este ucis de o viperă (*Antologia graeca. Antologia palatina* VII, 289. 550.290). Semnificativ și caracterul „necreștin” al celor două miracole: faptul că Paul este confundat cu un zeu (v. 6) nu suscită nicio reacție critică, precum în *Fap* 14,14ss, ci apare aproape ca o glorioasă concluzie a relatării; mai mult, miracolul vindecării nu e pus în raport nici cu „numele lui Isus Cristos”, nici cu predica creștină. Cele două relatări par construite doar cu scopul de a exalta omul lui Dumnezeu.

² Vezi și *Fap* 19,11s. O vindecare cu rugăciune și impunerea mâinilor reflectă practica epocii lui Luca. Weiser (II, 668) notează și un anumit paralelism cu *Lc* 22,51, unde Luca creează un miracol de vindecare făcut de Isus pe drumul suferinței.

³ Vezi WEISER II, 667. În favoarea acestei ipoteze: Dibelius, Roloff, Weiser, Schmithals, Légasse.

⁴ Așa, Schille, G. Schneider, Lüdemann. Pentru primul episod, Haenchen invocă perspectiva „păgână” a relatării care se conchide cu cuvintele: „spuneau: e un zeu!”. Pentru al doilea episod, numele propriu al lui Publius și titlul său de „primul” merg în favoarea unei tradiții.

⁵ Un caz asemănător în *Fap* 13,6-12: v. 9 e, oricum, redacțional (un sumar).

EXCURSUS

INSULA MALTA

E oportună o scurtă referire la discuția cu privire la insula pe care Luca o numește Malta. E vorba despre Malta?

– Discuția privește în parte descrierea pe care Luca o face despre călătorie însăși, după plecarea de la Creta (situația vânturilor etc.) și naufragiu⁶.

– Admis fiind că o navă împinsă de vânt ar putea acoperi în 14 zile distanța (870 km) care separă Creta de Malta, rămân însă unele întrebări fără răspuns: o furtună care durează fără întrerupere două săptămâni pare neverosimilă; în afară de aceasta, Luca vorbește despre un vânt care suflă de la nord-est și împinge însă nava spre sud-vest (deci spre Sirte: cf. *Fap* 27,17), nu spre vest, adică spre Malta. Vântul a schimbat direcția fără ca naratorul să fi remarcat?

– În naufragiu însuși, redactorul vorbește despre un pământ (*gê*), despre un golf sau o intrare (*kolpos*) a unei plaje (*aigialos*), de un *topos di-thalassos* tradus în diferite feluri (banc de nisip, uscat, limbă de pământ, canal), dar care literal înseamnă un loc cu două mări. Ce localitate din Malta corespunde descrierii?

Au fost propuse Golful San Paolo (numele aparține epocii Cavalerilor de Malta), canalul strâmt între Malta și insula Salmona. Dar aceste locuri nu au toate elementele cerute pentru conformitatea cu descrierea lui Luca. Alte soluții mai recente: Golful Mellieha, care, după N. Heutger⁷, ar avea toate detaliile cerute; sau și insula Gozo, deasupra Maltei⁸.

– Însuși numele de *Melitê*⁹, atestat pentru Malta (inscripție pe monede), nu e determinant: acest nume, probabil de origine feniciană, era dat diverselor insule din Mediteraneeană.

– Pune probleme și descrierea (clima, locuitorii, fauna) din Malta:

– Luca prezintă indigenii ca „barbari”, ceea ce nu e cazul locuitorilor din Malta care vorbeau latina și greaca (în afară de dialect); insula însăși era romană din 218 î.C. și pe timpul lui Paul era legată de Sicilia. Termenul „barbari” relevă, probabil, opinia unui elenist oriental care tinde să privească cu o anumită superioritate latinii din Occident.

– Știm și că nu existau vipere pe Malta (era la fel acum 2.000 de ani?), ci doar trei specii de șerpi neveninoși. Sau martorul a confundat vipera cu un șarpe inofensiv?!

– În octombrie nu e frig la Malta: dar se poate ca Luca să se fi referit la senzația pe care o provoacă vântul tomnatic numit *Gregal* (care suflă din nord-est) asupra persoanelor ude (N. Heutger)!

⁶ Discuția presupune evident că indicațiile lui Luca sunt exacte și că provin deci de la relatarea unui martor: ceea ce nu e deloc sigur!

⁷ În BZ 28 (1984), 86ss.

⁸ Lamouille-Boismard; vezi J. TAYLOR II, 246 (în tradiția primară, apoi schimbat în Malta în redactarea ulterioară).

⁹ Și cel de Adria (vezi comentariul la *Fap* 27,27).

– Titlul dat lui Publius, „primul al insulei”, pare să corespundă cu titlul unui magistrat din Malta¹⁰. Dar Luca redă un titlu tipic în uz la Malta, sau, pur și simplu, un atribut pe care el are obiceiul să îl folosească și în altă parte (*Lc* 19,47; *Fap* 13,15; 17,21; 25,2; 28,17)?¹¹

Nu lipsesc, evident, ipoteze care ambiencează naufragiul într-un alt loc:

– I. Giorgio, deja în secolul al XVIII-lea, identifica Melitê cu insula Mljet, în fața coastei dalmate, la Adriatică;

– a făcut senzație studiul lui H. Warnecke¹², deosebit de atent la schimbarea de direcție a vântului (în sens orar pentru o depresiune atmosferică) care a făcut ca nava să se întoarcă spre nord. Alegerea insulei cade asupra Kephallenia, la Adriatică, în dreptul Canalului Corint. Din păcate, nici această insulă, care nu s-a numit niciodată Melitê în Antichitate, nu are caracteristicile cerute pentru a corespunde descrierii lucane¹³;

– teza lui Warnecke, cel puțin, l-a convins pe Thornton de imposibilitatea că naufragiul a avut insula Malta ca scenariu. El se gândește însă la o insulă oarecare care trebuie situată la sud-vest de Creta – în conformitate cu indicațiile lui Luca –, aproape de Sirte. Autorul înclină spre una dintre cele două insule ale grupului Kerkennah (la est de Sfax), de-a lungul coastei orientale a Tunisiei¹⁴. Trebuie pusă întrebarea însă dacă Euraquilon despre care vorbește Luca a suflat 14 zile tot timpul din aceeași direcție.

Problema rămâne deschisă.

28,1-2. Naratorul declară¹⁵ explicit că naufragații au sfârșit pe o insulă care poartă numele de Melitê: s-a realizat deci profeția lui Paul (*Fap* 27,26).

Luca vrea să lege relatarea ulterioară de contextul naufragiului¹⁶, dar lasă decisiv pe fundal soldații, prizonieri și ceilalți pasageri pentru a-și concentra interesul asupra lui Paul, care acționează în deplină libertate.

Rămâne, oricum, scenariul naufragiului: cei scăpați se află în câmp deschis, primiți de locuitori ai insulei, numiți „barbari”¹⁷. Autorul *Faptelor* ține să pună

¹⁰ Există inscripții care vorbesc despre un „primul al maltezilor” și inscripții asemănătoare (IG XIV 601 = IGRRI, 512; și CIL X, 7495).

¹¹ Vezi J. TAYLOR II, 260s.

¹² *Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus*, cit., publicat în 1987.

¹³ Critici la teza lui Warnecke: J. WEHNERT, în *ZThK* 87 (1990), 67ss; R. RIESNER, *Frühzeit...*, cit., 288s, nota 16; THORNTON, *op. cit.*, 316ss.

¹⁴ *Op. cit.*, 325, nota 288. Există azi în acel loc un oraș cu numele de Melitê. Acea zonă a coastei africane se află și pe ruta navelor alexandrine îndreptate spre Roma. E dificil, de fapt, a ne gândi că o navă alexandrină a petrecut toată iarna la Malta (cf. *Fap* 28,11), în timp ce e de ajuns o zi de navigare pentru a ajunge de la Malta la Siracusa.

¹⁵ Verbul *epiginôskein* („a cunoaște, a ști”: frecvent în Luca: *Lc*: 7; *Fap*: 13) e folosit la pers. I pl. („noi”) în mod impropriu: cum știu pasagerii numele insulei, dacă locuitorii vorbesc o limbă necunoscută? Nu e justificată însă observația lui Roloff: „Forma relatării cu *noi* e menținută, dar se schimbă conținutul lui *noi*: în *Fap* 27, privea doar pasagerii navei, acum se referă doar la Paul și la însoțitorii săi creștini”. De unde se deduce? Din *Fap* 28,10.14?

¹⁶ Vezi reluarea verbului *diasôzein* (v. 44) în v. 1 și descrierea ambientului natural: frig, ploaie, foc.

¹⁷ Adică lume care nu vorbește greacă. Dacă insula e Malta, se vorbea un dialect punic, dar și greaca și latina, cum dau mărturie inscripțiile găsite.

în lumină ospitalitatea indigenilor: un motiv literar cunoscut¹⁸, dar și o temă dragă lui Luca¹⁹.

În cea de-a doua parte a versetului, Luca edifică o introducere la relatarea despre viperă: este aprins un foc (pentru 276 de persoane! În ploaie!)²⁰. Nu era, oricum, nevoie de ploaie ca naufragiații să fi fost uzi! De ce nu s-au adăpostit sub un acoperiș?

28,3. Ca bun discipol al lui Cristos (Lc 22,24ss), Paul vrea să se facă util, să fie grijuliu. În timp ce alimentează cu vreascuri²¹ focul, o viperă deranjată de căldură s-a prins de mâna omului lui Dumnezeu. Nu este niciun dubiu că Luca intenționa să relateze un adevărat miracol și deci se gândește la o viperă²² adevărată.

28,4. Reptila atârnă de mâna lui Paul și indigenii pot să o vadă bine cu proprii ochi.

Șarpele, simbol ambivalent al vindecării sau al morții, provoacă gândul lor: Paul e un criminal urmărit de răzbunarea divină, personificare a zeiței dreptății²³.

Reflecția indigenilor, în realitate, provine de la Luca elenistul care se folosește de un motiv bine cunoscut în lumea greco-romană: un răufăcător nu poate scăpa de pedeapsă.

28,5-6. Lui Paul nu i se întâmplă nimic rău²⁴. Luca descrie deci reacția tipică a religiozității eleniste (Fap 14,11), punând în evidență contrastul dintre termenii „asasin” și „zeu”. Naratorul creștin nu critică această reacție, după ce o făcuse deja în Fap 14,11ss; nu îl interesează acum să reacționeze contra politeismului, ci să sublinieze protecția divină specială de care se bucură apostolul. În această optică, și interpretarea greșită a păgânilor confirmă că Paul se află în favoarea divinității.

¹⁸ Navigatori primiți de „barbari”: DION CRISOSTOM, *Orat.* 7,5; XENOFON DIN EFES, *Eph.* 2,2,4; PETRONIU, *Satyricon* 114,etc.

¹⁹ Lc 5,29ss; 7,36ss; 9,4s etc.: tema primirii e legată ușor de „vizita lui Dumnezeu” (vezi L.T. Johnson);

philanthrôpia ca în Fap 27,3 (atitudinea centurionului față de Paul). Folosirea litotei *ou tyc-housan* („nu comună”) e frecventă în Luca; lucan e și verbul *parechein* („a furniza, a oferi”) (e folosit la impf.: timp narativ?).

²⁰ *ephestôta*: part. perf. al lui *ephistanai* („a pune peste, a adăuga”): indică începutul unui fapt care durează.

²¹ *phryganôn ti plêthos*: „o anumită cantitate de lemn uscat”.

²² *kathaptein* (activ în loc de mediu: Blass, n. 310/1): „a se lipi de” (*hapax* în Noul Testament): sau vipera, mușcând, rămâne lipită de mâna lui Paul, sau se încolățește în jurul ei: în ambele cazuri însă e vorba de o mușcătură neobișnuită pentru o viperă.

²³ *dikê*: „dreptate” (cu sens de răzbunare): cf. *Înț* 1,8; 4Mac 18,22; IOSIF FLAVIU, *Bell.* 1,84. Din nou verbul *diasozein* („a salva”), ca în Fap 27,44 și 28,1;

eiasen (de la *eân*: „a permite”) la aor., ca și cum pedeapsa a avut loc deja (exprimă certitudinea că va avea loc).

²⁴ Se realizează promisiunea lui Isus în Lc 10,19. Promisiunea conținută la sfârșitul *Evangheliei după Marcu* (Mc 16,18) s-a inspirat, probabil, din episodul viperei în Fap 28,3ss. Vocabularului lucan îi aparțin *atopos* („în afara locului, extraordinar”: Lc 23,41; Fap 25,5; 28,6; și 2Tes 3,2 în Noul Testament); verbul *theôrein* („a vedea”); *prosdokân* („a aștepta”: de 11 ori din 16 în Noul Testament): doar aici cu ac. + inf.; *katapiptein* („a cădea”): doar Lc 8,6; Fap 26,14; 28,6.

28,7. Luca introduce episodul ulterior cu o aluzie vagă la ambient²⁵. Reapare „noi” care leagă episoadele. E un „noi” care îi include pe toți cei 276 de pasageri ai navei? Oricum, atenția se concentrează asupra lui Paul, primit prietenește²⁶ pe pământurile „primului de pe insulă”²⁷. Există inscripții care confirmă uzul acestui titlu la Malta; dar e vorba cu adevărat de un titlu oficial sau mai degrabă despre obiceiul lucan de a califica un conducător cu acești termeni? Este vorba despre delegatul roman al guvernatorului Siciliei sau despre un cap al indigenilor locului?

Oricum, *praenomen*-ul Poplios (lat.: Publius)²⁸ indică existența unui nucleu istoric al episodului și arată familiaritatea obișnuită a lui Paul (a creștinismului) cu personalitățile importante ale unui loc (în optica lui Luca: *Fap* 13,7; 19,31 etc.).

Acest Publius oferă (și prizonierilor?!) ospitalitate, după durată clasică a anticilor, adică pentru trei zile (R. Pesch).

Menționarea servește mai ales ca introducere la miracolul care urmează. Paul, protejat de Dumnezeu, devine, la rândul său, salvator, demonstrând că Dumnezeu acționează prin el.

28,8. Scena amintește de vindecarea soacrei lui Petru (*Lc* 4,38s)²⁹. Tatăl lui Publius suferă de febră și de dizenterie: se consideră, în general, „febra de Malta”³⁰.

Doar în acest text găsim împreună rugăciunea și impunerea mâinilor pentru vindecare³¹: o practică urmată în Biserica lui Luca? Impunerea mâinilor sugerează transmiterea unei puteri capabile de vindecare. Rugăciunea arată că această putere vine de la Dumnezeu, și nu de la capacitățile umane.

Nicio aluzie la o proclamare a evangheliei: nu e acum în optica lui Luca.

28,9. Ca în *Lc* 4,38s.40, episodul se încheie cu un sumar care servește de cor final. Ospitalitatea locuitorilor insulei, subliniată de redactor, este binecuvântată

²⁵ *en tois peri ton topon ekeinon* („în cele din jurul acestui loc” = în împrejurimi).

²⁶ *anadechesthai* („a primi”: și doar în *Evr* 11,17); *xenizein* („a da ospitalitate”: de 7 ori în *Fapte*; și în *Evr* 13,2; *1Pt* 4,4.12 în Noul Testament); adverbul *philophronôs* („prietenește”: *hapax* în Noul Testament) e ușor legat de tema ospitalității: *2Mac* 3,9; scrisoarea lui Aristeia 183; Iosif Flaviu, *Ant.* 11,340 (L.T. Johnson). Ospitalitatea locuitorilor insulei trece apoi la cea a „primului al insulei”.

²⁷ Vezi introducerea la *Fap* 28,1-10.

²⁸ Warnecke, *op. cit.*, 123, se gândește – pe linie cu teza sa – la un delegat al guvernatorului Ahaiei. O inscripție mai mult sau mai puțin din timpul lui Paul numește un Publius Alf(ius) Primus (n. 335 din Olimpia): în acest caz, *Primus* ar face parte din nume.

²⁹ Expresia *synerchomenon pyretois* se întâlnește (la sg.) în *Fap* 4,38; verbul *katakeisthai* („a zăcea”) se întâlnește în episodul asemănător în *Mc* 1,30. Trecutul *synerchesthai* + dat. = „a suferi de”; pl. *pyretois* („febră”) trimite cu gândul la accese de febră, ca și cum febra ar fi fost provocată de atacuri ale duhului rău (concepție demonică a bolii) (R. Pesch);

dysenterion („dizenterie”) e un *hapax* în Biblie; *iasthai* („a vindeca”) aparține vocabularului lui Luca.

³⁰ Provocată de un microorganism care se află în laptele de capră de pe acea insulă. Warnecke (*op. cit.*, 130) vorbește de malarie.

³¹ Vezi *IQ Gen. Ap.* 20,21-22. În *Iac* 5,13 s: rugăciunea și ungerea cu ulei. Vezi WEISER II, 670; J. COPPENS, *L'imposition des mains*, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. KREMER, cit., mai ales 412ss.

prin vindecarea bolnavilor. Este un paralelism cu activitatea taumaturgică a lui Isus (*Lc* 4,40; 5,15; 7,21) care continuă în cea a apostolilor și a lui Petru (*Fap* 5,16) și a lui Paul însuși (*Fap* 19,11s)³².

28,10. Nu doar Paul, dar și ceilalți (creștini) aflați împreună cu el primesc onoruri de la cei care au fost vindecați³³. Logic, „noi” ar trebui să-i includă doar pe Paul și pe creștinii care îl însoțesc. Dar Luca nu se preocupă de această „logică” și utilizează „noi” ca un mijloc pentru a lega episoadele între ele și cu calendarul călătoriei.

Pasagerii primesc și necesarul în vederea plecării, după trei luni petrecute pe insulă³⁴.

5. De la Malta la Roma: *Fap* 28,11-15

¹¹ După trei luni, ne-am imbarcat pe o corabie alexandrină, care iernase pe insulă și care purta emblema Dioscurilor. ¹² Am acostat la Siracusa și am rămas trei zile. ¹³ De acolo, continuându-ne călătoria [pe lângă coastă], am ajuns la Reggio. În ziua următoare, suflând vântul de la miazăzi, am ajuns la Pozzuoli în două zile. ¹⁴ Aici am întâlnit niște frați care ne-au rugat să rămânem șapte zile. Și astfel am ajuns la Roma. ¹⁵ Frații de acolo, auzind despre noi, au venit în întâmpinarea noastră până la Forul lui Appius și Trei Taverne. Când i-a văzut, Paul i-a mulțumit lui Dumnezeu și a prins curaj.

Naratorul se leagă pentru ultima oară de cronică călătoriei care se încheie, conform exegeților, cu v. 14b, sau cu v. 16b sau v. 30a; „noi”, în schimb, este folosit pentru ultima oară în v. 16.

Nararea mișcărilor spre și de la Roma în vv. 14-16 pare complicată: deja în v. 14b se vorbește despre sosirea la Roma, sosire repetată în v. 16a: Luca pune accentul pe Roma, ținta întregii călătorii³⁵.

El introduce adnotări proprii în jurnalul de călătorie primit de la tradiție. Dar pentru a distinge redacția de tradiție, sunt posibile diverse soluții:

– se pot atribui redactorului v. 14a³⁶ și deci și v. 15³⁷ și v. 16a care repetă v. 14b; tradiția e prezentă în vv. 11-13.14b.16b;

– posibilitatea inversă: a atribui tradiției vv. 11 -13.14a, parte din v. 15³⁸ și v. 16ab; a considera redacțional v. 14b, în care Luca anticipă informația sosirii la Roma (*Fap* 21,15.17).

³² Pentru a varia, scriitorul alege *therapeuein* („a îngriji, a vindeca”) în loc de *iasthai* (v. 8).

³³ *timé* poate însemna „onoare” (*In* 4,44; *Rom* 13,7; *1Tim* 5,17 etc.), „preț” (*1Cor* 6,20; *Fap* 4,34; 5,2s etc.). Contextul sugerează „onoare”. Inițialul *hoi kai* (*kai* după un pron. rel.) e frecvent în Fapte: *Fap* 1,3.11; 7,45 etc. (vezi HAENCHEN, 108, nota 6).

³⁴ Subiectul lui *epethento* (de la *epitithenai*: „a așeza deasupra, a pune în fața, a îngriji”) ar fi infirmii (vindecați), dar se presupune că Luca se gândește la locuitorii insulei.

³⁵ Același lucru se petrece și pentru Ierusalim în *Fap* 21,15.17.

³⁶ Paul apare liber în mișcările sale și în decizia de a rămâne o săptămână la Pozzuoli.

³⁷ În v. 15, Luca dă propriul punct de vedere: Paul e primit de creștinii din Roma și însoțit în oraș de un alai de sărbătoare al fraților.

³⁸ Luca reelaborează în felul său un dat al tradiției: șederea la Pozzuoli.

28,11. După trei luni³⁹ deci, călătoria se reia. Informațiile sunt scurte și precise. Se îmbarcă pe o navă alexandrină (care transportă grâu?) ce poartă emblema Dioscurilor⁴⁰, adică a gemenilor Castor și Polux, considerați, în special în Egipt, protectorii (era și Isis) navigatorilor.

Putea fi a Dioscurilor figura sculptată pe prora sau desenată pe laturile ei, împreună cu inscripția numelui. Era, oricum, un nume comun pentru navele din Alexandria.

Dacă indicația cronologică dedusă din *Fap* 27,9 e exactă, reluarea călătoriei vine amplasată în martie 60.

28,12. Prima etapă, Siracuză, capitala Siciliei, fondată în 734 î.C. drept colonie a Corintului; cucerită de Roma în 212 (războaiele punice). Se află la puțin mai mult de 100 km de Malta (dacă era vorba de Malta) și deci ușor de ajuns într-o navigare de o zi⁴¹.

O oprire de trei zile: fie pentru a descărca-încărca marfa, fie în așteptarea vânturilor favorabile.

Se traversează strâmtoarea de la Messina.

28,13. De la Siracuză, nava ajunge⁴² la Reggio Calabria. Călătoria poate continua rapid, datorită unui vânt favorabil care în două zile permite să fie acoperită distanța de 350 km de la Reggio la Pozzuoli, în golful din Napoli.

Pozzuoli era marele port între Roma și Orient, fie pentru marfă, fie pentru pasageri care, de acolo, luau *via Campana* până la Capua, apoi *via Appia*⁴³. Portul va fi în continuare (începând cu perioada lui Traian) în concurență cu cel din Ostia, construit sub Claudiu⁴⁴.

³⁹ Trei luni indică durata pauzei de iarnă (*mare clausum*), mai degrabă decât o perioadă exactă (în acest din urmă caz, dacă naufragiul a avut loc la sfârșitul lunii octombrie, plecarea ar trebui pusă în luna ianuarie: Bauernfeind). Navigarea se reia normal în februarie (PLINIUS CEL BĂTRÂN, *Nat. hist.* 2,122) sau mai degrabă în martie (10 martie: VEGESIUS, *De re militari*, 4,39; sau 7 martie: sărbătoarea lui Isis, protecția navigatorilor) (Vezi R. RIESNER, *Frühzeit...*, cit., 274s.).

⁴⁰ *parasēmô(i)* poate fi un adjectiv:

– „însemnată: a Dioscurilor”;
– „a Dioscurilor însemnată” (dat. instrum.);

sau un substantiv:

– „cu emblema: Dioscuri”;
– „o navă; emblema: Dioscurii” (ca și înregistrarea birocratică a unui titlu).

(BLASS, n. 198/7).

⁴¹ Alegerea verbelor: *anagein* (v. 11): „a conduce” = „a merge în larg”; *katagein* (v. 12): „a conduce jos” = „a conduce în port, a ajunge la uscat, a acosta”.

⁴² Luca scrie *perielontes* (aor. II de la *periairein*); sensul e discutat: probabil, de înțeles „a ridica” (subînțeles: ancorele) ca în *Fap* 27,40, sinonim cu a „pleca” (și nu de manevră în situații dificile). Alții traduc „a face o deviere” sau se gândesc la a acosta, sau la a merge în zig-zag pentru a evita vântul. *P74* și *Sinaiticus* corezione scriu *perielthontes* („a merge în jurul”: de la *perierchesthai*).

⁴³ Pentru Pozzuoli, vezi M. Adinolfi, *San Paolo a Pozzuoli*, în *Riv. Bib.* 8 (1960), 211ss. O descriere a sosirii navelor alexandrine la Pozzuoli: SENECA, *Epist.* 77,1.

⁴⁴ SÜETONIUS, *Claudio* 20,1.

28,14. La Pozzuoli, „noi” (din nou doar Paul și însoțitorii creștini) au bucuria de a întâlni „frații”, adică creștinii⁴⁵. E foarte posibil ca la Pozzuoli să fi putut exista o Biserică. Pozzuoli era un important port cosmopolit; acolo se afla o colonie iudaică⁴⁶.

Luca nu motivează șederea de o săptămână⁴⁷: centurionul aștepta instrucțiuni? Sau soldații se pregăteau în vederea sosirii la Roma? Naratorul dă impresia că Paul e liber să frecventeze creștinii din oraș; dar trebuie presupus că o face cu permisiunea centurionului și cu escorta unui soldat.

Redactorul anticipă informația sosirii la Roma; introducerea „și astfel” subliniază împlinirea planului divin.

28,15. Cele șapte zile de oprire la Pozzuoli sunt și timpul suficient ca informația sosirii lui Paul să ajungă până la Biserica din Roma. De acolo⁴⁸, cum se folosește pentru primirea personalităților importante, creștinii merg în întâmpinarea marelui vizitator (escorta militară și alți prizonieri sunt trecuți sub tăcere).

Forul Appio (la 65 km de Roma) și cele Trei Taverne (la 50 km de Roma) sunt stațiile cele mai cunoscute de pe via Appia. Forul Appio nu avea o faimă bună⁴⁹.

La vederea creștinilor romani, Paul mulțumește lui Dumnezeu și prinde curaj: este sprijinul dat de o comunitate care se bucură de prezența lui Cristos, dar informația exprimă și realizarea mării dorințe a lui Paul (*Fap* 19,21), confirmată ca voință a lui Dumnezeu (*Fap* 23,11, cf. *Fap* 1,8): a ajunge teafăr la Roma pentru a duce acolo mărturia sa.

Paul sosește la Roma înconjurat de creștini, așa cum ajunsese la Ierusalim (*Fap* 20,4)⁵⁰.

⁴⁵ *hoû*: adverb de loc în loc de pron. rel.: frecvent în Luca: *Lc* 4,16.17; 10,1 etc.; *Fap* 1,13; 2,2; 7,29; 12,12; 16,13; 20,8; 25,10; 28,14.

⁴⁶ IOSIF FLAVIU, *Bell.* 2,104; *Ant.* 17,328; orașul purta numele grec de *Dicearchia*.

⁴⁷ Șapte zile, ca la Troade (*Fap* 20,6) și la Tir (*Fap* 21,4).

⁴⁸ *kakeithen*: o dată în *Lc* 8 în *Fap*; încă o dată în *Mc* în Noul Testament. Lucană și expresia *ta peri* („lucrurile privind...”): *Fap* 1,3; 19,8; 23,11.15; 24,10.22 etc. (de 13 ori în opera sa; și *Mc* 5,27 și *Mt* 26,28, între evangheliști).

⁴⁹ HORATIU, *Satir.* I, 5,3: un loc pentru marinari și oameni dubioși.

⁵⁰ *Scrisoarea către Romani* și Suetoniu (*Claudio* 25). Din textul *Faptelor* 28 nu se poate deduce că comunitatea din Roma nu ar fi fost organizată: Luca nu vrea să dea informații despre Biserica din capitală, dar vrea să facă să ajungă, cu Paul, cuvântul până în centrul imperiului. Aceasta poate da impresia că Paul a fost adevăratul misionar care a răspândit evanghelia la Roma. În v. 15 se citește unica menționare a creștinilor din Roma în *Fapte*. Și iudeii importanți din Roma par să nu fi avut niciodată contacte cu creștinii din capitală (*Fap* 28,22; cf. Suetoniu, *Claudio* 25; *Fap* 18,2).

CONCLUZIE

III. PAUL LA ROMA (*Fap 28,16-31*)

¹⁶ Când am intrat în Roma, i s-a permis lui Paul să locuiască singur, cu un soldat care-l păzea.

¹⁷ După trei zile, [Paul] i-a chemat pe mai marii iudeilor. Când ei s-au adunat, Paul le-a zis: „Fraților, deși nu am făcut nimic împotriva poporului sau împotriva obiceiurilor părinților, la Ierusalim am fost predat în mâinile romanilor. ¹⁸ Interogându-mă, aceștia voiau să mă elibereze pentru că nu aveam nicio vină care să merite moartea. ¹⁹ Dar pentru că iudeii se împotriveau, am fost nevoit să fac apel la Cezar, nu ca și cum aș fi avut ceva ca să-mi acuz neamul. ²⁰ Așadar, pentru această cauză v-am chemat ca să vă văd și să vorbesc cu voi, căci din cauza speranței lui Israel port eu aceste lanțuri”. ²¹ Ei i-au răspuns: „Noi nu am primit din Iudeea nicio scrisoare cu privire la tine și n-a venit niciunul dintre frați care să ne povestească sau să ne spună ceva rău despre tine. ²² Dar credem că ar fi bine să auzim ce gândești tu. Cât privește însă erezia aceea, ne este cunoscut că pretutindeni se vorbește împotriva”. ²³ I-au fixat o zi și au venit la el mai mulți la locuința lui. De dimineață până seara, în expunerea sa, el le-a dat mărturie despre împărăția lui Dumnezeu, [căutând] să-i convingă despre Isus din Legea lui Moise și din Profeți. ²⁴ Unii au fost convinși de cele spuse de el, alții nu au crezut. ²⁵ Au plecat fără să fi ajuns la vreo înțelegere între ei, după ce Paul le mai spusese un cuvânt: „Bine a vorbit Duhul Sfânt părinților voștri prin profetul Isaia ²⁶ când a zis:

«Du-te la poporul acesta și spune-i:

«De auzit veți auzi, dar nu veți înțelege.

De privit veți privi, dar nu veți vedea.

²⁷ Căci inima acestui popor a devenit insensibilă,
urechile lor cu greu aud,

iar ochii și i-au închis

ca nu cumva să vadă cu ochii

și să audă cu urechile,

să înțeleagă cu inima și să se întoarcă,

iar eu să-i vindec»».

²⁸ Așadar, să vă fie cunoscut că mântuirea aceasta a lui Dumnezeu a fost trimisă păgânilor și ei vor asculta”. ^{29. 30} El a rămas doi ani întregi în aceeași locuință închiriată și îi primea pe toți cei care veneau la el. ³¹ El predica împărăția lui Dumnezeu și învăța despre Domnul Isus Cristos cu toată îndrăzneala și nestingherit.

Luca a ajuns la sfârșitul operei sale. Diferite indicii gramaticale și structurale invită la a vedea în v. 16 (și nu în v. 17) începutul concluziei¹: aceasta din urmă se prezintă cu o secțiune centrală constituită din două întâlniri ale lui Paul cu iudeii din Roma (vv. 17-22.23-28), încadrată de două elemente narative (vv. 16 și 30s) care, în parte, ar putea să fi fost preluate din jurnalul de călătorie început în *Fap 27,1*.

Cadrul narativ inițial al concluziei prezintă situația: Paul la Roma, în *custodia libera*.

Urmează o primă întâlnire a lui Paul cu cei importanți („primii”) iudei din oraș: nu în sinagogă, ci în locuința apostolului. Discursul, în consecință, este adresat doar iudeilor (nu prozelitilor sau temătorilor de Dumnezeu)². Iar Luca, prin gura lui Paul, rezumă istoria procesului.

A doua întâlnire (vv. 23-28) reprezintă un *crescendo* față de prima, fie pentru numărul iudeilor prezenți, fie pentru trecerea la discursul direct, fie pentru argumentul dezvoltat în doi timpi:

- o sinteză a predicii lui Paul și reacția contrastantă a auditoriului (vv. 23-24);
- tema neînțelegerii iudeilor vestită de Scriptură, în contrast cu deschiderea către păgânii care primesc mesajul (vv. 25-28).

Luca încheie întregul cu un sumar scris pe baza indicațiilor adunate de la izvor (durata șederii lui Paul la Roma și aranjarea apostolului) și care are valoarea unui epilog și, în același timp, a unei programe pentru viitor (vv. 30s).

Și totuși cititorul modern care citește concluzia cărții *Faptelor* va putea rămâne deziluzionat. Aparent, de fapt, acest final are un caracter de neîmplinire și nu răspunde la întrebările pe care un cititor le pune instinctiv: cum s-a desfășurat procesul în fața tribunalului imperial, proces vestit în mod repetat? Cum s-a terminat? De ce Luca nu relatează martiriul apostolului?

Conținutul însuși al concluziei nu întârzie să surprindă: nu se vorbește despre Biserica din Roma și despre activitatea lui Paul în ea, ci toată atenția se concentrează asupra întâlnirii lui Paul cu iudeii în primele zile ale sosirii sale.

Luca, probabil, a terminat munca sa înainte de încheierea procesului sau a morții lui Paul? Sau avea în minte să scrie o altă carte pentru a relata cele întâmplate ulterior?

Aceste soluții propuse în trecut nu mai conving, iar conținutul însuși al concluziei *Faptelor* confirmă că autorul nu intenționa să scrie o expunere istorică a

¹ Mulți exegeți consideră v. 16 concluzia părții precedente: sosirea la Roma e țința călătoriei; v. 16 constituie și sfârșitul secțiunii-„noi”. Dar legăturile cu versetele ulterioare sunt mai evidente. Vv. 16 și 30s fac incluziune, așa cum indică corespondențele: *menein* (v. 16) – *enemeinen* (v. 30); *kath'heauton* (v. 16) – *en idiō(i) misthōmati* (v. 30). De din v. 16 delimitează concluzia de secțiunea precedentă (ultimul *de se* întâlnește în v. 11); în afară de aceasta, expresia *egeneto de* + inf. din v. 17 nu ține loc de introducere la întreg, nu are consistența suficientă (sunt absente numele Paul, Roma) (vezi H.J. HAUSER, *Strukturen der Abschlusserzählung der Apostelgeschichte* (Apg 28,16-31), *Analecta Biblica* 86, Roma 1979, 11-18; J. DUPONT, *La conclusion des Actes et son rapport à l'ensemble de l'ouvrage de Luc*, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. Kremer, cit., 362s).

² Întâlnirea în casa lui Paul poate să reflecte și situația prezentă a misiunii: Biserica nu mai merge în sinagogă pentru a vesti evanghelia, dar nu respinge iudeii care vin să o găsească.

faptelor lui Paul la Roma (chiar dacă se bazează pe amintiri), ci concluzia sa redacțională. Clar, cum afirmă B. Prete, „autorul *Faptelor* nu a vrut să termine opera sa cu relatarea unui fapt deosebit cu privire la persoana lui Paul, ci a preferat să o conchidă încadrând figura apostolului pe fondul istoriei mântuirii care e animată și împinsă înainte de predicarea cuvântului”³. Persoana lui Paul rămâne centrală pentru Luca, dar văzută într-un rol care depășește faptele sale personale.

Cum a arătat în mod convingător J. Dupont⁴, concluzia *Faptelor* are legături cu restul cărții, ba chiar cu toată opera lucană. În ea converg marile teme care parcurg cele două cărți. Pe bună dreptate deci, acest final are funcția unei *anakephalaiôsis*, adică o recapitulare care reia argumentele principale ale operei⁵.

– În prima întâlnire cu evreii importanți, autorul oferă un fel de *recapitulatio* a istoriei procesului lui Paul (*Fap* 21ss). Luca sintetizează faptele, pune pentru ultima oară în lumină fidelitatea lui Paul față de Israel, nevinovăția sa și ura oarbă a adversarilor săi iudei⁶. Interesul redactorului nu e cel de a informa cititorii cu privire la un proces la care, probabil, știau sfârșitul negativ, ci tocmai cel de a explica că acest final nu dă dreptate adversarilor lui Paul: apostolul e inocent, dar trebuie să sufere soarta Maestrului, și el condamnat la moarte, deși recunoscut ca fiind nevinovat de autoritatea romană⁷.

– *Fap* 28,16-31 conchide și istoria ministerului lui Paul⁸. Luca generalizează experiența misionară a apostolului: predica suscită rupturi între iudei și dă naștere unei comunități constituite în prevalență din păgâno-creștini.

– *Fap* 28,16ss constituie și concluzia cărții: cu sosirea lui Paul la Roma, se împlinește programa de misiune formulată în *Fap* 1,8 (*Lc* 24,47): cuvântul a ajuns în inima imperiului și se va putea extinde până la marginile pământului⁹.

– În sfârșit, lipsesc referirile la începutul *Evangeliei*¹⁰, care dau finalului *Faptelor* valoarea unei concluzii a întregii opere.

E demonstrat deci că, prin *Fap* 28,16ss, Luca a terminat munca sa; opera sa nu e neterminată. De la profeția lui Simeon (*Lc* 2,30ss) la proclamarea lui Isus (*Lc* 4), la cea a lui Paul la Antiohia Pisidiei (*Fap* 13), reiese un *leitmotiv*: vestirea evangheliei suscită diviziunea în Israel și e destinată tuturor popoarelor.

Concluzia *Faptelor* oferă cheia pentru a înțelege problema de fond¹¹ a acestei opere: existența unei Biserici care, deși declarându-se moștenitoare a promisiunilor

³ *L'arrivo di Paolo a Roma (Atti 28,16-31)*, în *Riv. Bib.* 31 (1983), 158.

⁴ *La conclusion des Actes...*, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. KREMER, cit., mai ales, 380ss.

⁵ J.-N. ALETTI, *Il Racconto come Teologia*, cit., 157.

⁶ Vezi J. DUPONT, în studiul citat, 383.

⁷ Vezi G. SCHNEIDER, 412s.

⁸ J. Dupont (*op. cit.*, 383ss) arată paralelismele dintre primul discurs al apostolului (la Antiohia Pisidiei: *Fap* 13) și ultimul către iudeii din Roma: două întâlniri cu iudeii; rolul citatului din *Hab* 1,5 (*Fap* 13,40s), comparabil cu cel din *Is* 6,9-10 (în *Fap* 28,25s); expresia „această mântuire” se întâlnește doar în *Fap* 13,26 și 28,28.

⁹ Mai amplu, J. DUPONT, în studiul citat, 386ss.

¹⁰ În special, comparația cu *Lc* 4,16-30 (inaugurarea ministerului lui Isus) și *Lc* 2,30-35 (*sôtêrion* ca în *Fap* 28,28) și tematica: mântuirea pentru neamuri și diviziunea între iudei.

¹¹ Desigur, Luca, în opera sa, are și alte interese mai parenetice (problema bogăției etc.).

lui Dumnezeu către Israel, e compusă în mare parte din păgâni, pentru că iudeii au refuzat în mare parte (nu toți!) evanghelia. Dar – lasă să se înțeleagă Luca – fie refuzul iudeilor (refuz care nu face decât să prelungească împietrirea manifestată dintotdeauna în istorie de Israel), fie intrarea păgânilor în mântuire au fost vestite în Scriptură și fac parte deci din planul necunoscut al lui Dumnezeu cu omenirea¹².

Concluzia *Faptelor* prezintă, în sfârșit, viziunea istorico-salvifică a misiunii creștine din punctul de vedere al lui Luca: o atenție față de trecutul misiunii Bisericii, întrupată în Paul, care devine cheia de înțelegere a situației care era pe timpul redactorului, cu o proiecție asupra misiunii viitoare.

Faptul că Paul la Roma întâlnește iudei – responsabili și alții – reflectă prioritatea lui Israel: evanghelia a fost predicată, înainte de toate, lor. O primă generalizare dă unui asemenea fapt un caracter concluziv: „secta” e de acum cunoscută „în orice loc” (v. 22), predica creștină a ajuns la tot poporul iudeu.

Consecința: vestirea evangheliei a creat diviziune între iudei (v. 24; cf. *Lc* 2,34s; *Fap* 13,42ss). A doua generalizare: refuzul lui Israel ca experiență globală a Bisericii și cum e vestit de Scriptură (vv. 25-27)¹³. Urmează proclamarea mântuirii la toate națiunile: ele vor asculta! (v. 28)¹⁴

Iată deci situația prezentă: o Biserică esențial păgâno-creștină, în ruptură de sinagogă. Dar această situație condiționează și viitorul: prioritatea lui Israel e depășită. Dacă până acum evanghelia a fost predicată mai ales iudeilor, de acum înainte vestirea sa va fi îndreptată fără distincție *tuturor* (v. 29); și toți, iudei și păgâni, pot să o primească și să facă parte din unicul popor al lui Dumnezeu¹⁵.

Cui adresează Luca această învățătură?

Pentru Hauser, este îndreptată spre o Biserică ce s-a rupt de sinagogă, dar nu de Scripturile lui Israel; o ruptură cu iudaismul oficial din partea unei Biserici care însă are în sânul ei iudeo-creștini rămași fideli propriilor obiceiuri. Se nasc, în consecință, întrebări care ridică problema identității Bisericii însăși: de ce nu sunt mai multe contacte cu iudaismul? De ce „poporul” în care a trăit Mesia Isus a refuzat evanghelia? O Biserică păgâno-creștină se justifică? Există continuitate între Israel și Biserică în planul lui Dumnezeu? Paul nu ar putea fi un renegeat, așa cum e acuzat de iudei?

Luca răspunde: iudeii au fost cei care s-au închis planului lui Dumnezeu, deși a fost respectată prioritatea lor și au putut asculta vestirea evangheliei. Paul, din partea sa, a rămas mereu un iudeu model și în calitate de creștin; și, ca atare, a predicat evanghelia, a împlinit programa Celui Înviat (*Fap* 1,8) și a fost persecutat de iudei. Din partea Bisericii, porțile rămân deschise păgânilor ca și iudeilor¹⁶.

¹² Vezi J. DUPONT, *op. cit.*, 402s.

¹³ Pentru Aletti e, ca și pentru cuvântul profeților, un mod de a chema la convertire (*op. cit.*, 162).

¹⁴ Importanța verbului *akouein* în acest text a fost pusă în lumină de H.J. Hauser, *op. cit.*, 235s: o ascultare superficială a iudeilor, cu caracter informativ (v. 22), în realitate, un refuz de a asculta (v. 27: profeția), în contrast cu națiunile care vor asculta (v. 28).

¹⁵ Vezi H. J. HAUSER, *op. cit.*, 238s.

¹⁶ HAUSER, *op. cit.*, 240s.

Pentru Aletti¹⁷, Paul (adică Luca) se adresează și iudeilor, „cu scopul de a da o versiune fondată și autorizată a evoluției raporturilor dintre Biserică și sinagogă și a legitimității mișcării creștine” (p. 164). Dacă este ruptură între Biserică și sinagogă, această situație nu e datorată Bisericii. Luca vrea să pună iudeii în fața responsabilității lor „și să le amintească lor, prin Isaia – și Ezechiel –, că refuzul lor nu derivă dintr-o neînțelegere, ci din indiferența lor interioară”. Dar pentru redactor discursul cu iudeii nu e terminat.

Că ultimul episod al *Faptelor* este dedicat unei întâlniri a lui Paul cu evreii din Roma indică deja că naratorul nu i-a uitat; că însuși Paul îi lasă să meargă cu un oracol de reproș, în felul profeților, pentru a-i mișca și a-i chema la responsabilitatea lor, arată că el nu exclude o tresărire din partea lor¹⁸.

28,16. În acest verset introductiv, cu stil lucan¹⁹, redactorul prezintă sobru condiția șederii lui Paul la Roma, situație care ține de fundal la ceea ce urmează.

Apostolul a fost sub *custodia militaris*: el a închiriat o locuință (ajutat, cu siguranță, de această comunitate creștină), poate primi vizite, dar e supravegheat zi și noapte de un soldat (normal erau doi soldați) de care e legat cu un lanț lejer de pulsul mâinii drepte (a prizonierului).

Sunt lăsați în tăcere centurionul, ca și însoțitorii de călătorie ai apostolului și ai Bisericii din Roma. Naratorul concentrează toată atenția asupra lui Paul²⁰.

28,17. Fără să întârzie²¹, Paul îi cheamă la sine pe „primii dintre iudei”. Luca nu precizează cine sunt aceste persoane importante sau demnitari (capi de sinagogă, bătrâni...). Nu contează: ca atare, ei reprezintă iudeii din Roma²².

¹⁷ *Op. cit.*, 162ss.

¹⁸ ALETTI, *op. cit.*, 163s.

¹⁹ *hote de la începutul unei fraze: Lc 15,30; Fap 8,12.39; 11,2; 12,6; 21,5.35; 27,39 (G. Schneider).*

Frecvente în Luca, verbele *eiserchesthai* („a sosi, a ajunge”) și *epitrepein* („a permite”);

menein kath'heauton: „a rămâne în privat”, adică pe cont propriu, în casa proprie. Cu verbul „ajunseserăm” se termină secțiunea-„noi”.

²⁰ Textul occidental, în schimb, scrie: „Când ajunseserăm la Roma, centurionul a predat prizonierii estratopedarhului. Lui Paul i s-a permis să locuiască într-o casă proprie, în afara cazărării, împreună cu un soldat care îl păzea”. Textul occidental vrea să informeze mai bine, dar în realitate distrage cititorul de la interesul principal al lui Luca (H.J. Hauser, *op. cit.*, 18). Estratopedarhul e uneori identificat cu *princeps peregrinorum* (*Vetus latina*) care conduce centrul *frumentarii*-lor (curierii împăratului, care aveau și datoria de a păzi prizonierii); dar această funcție e documentată doar începând cu Traian (secolul al II-lea). Se ia în calcul și prefectul pretoriului (garda imperială) (PLINIUS CEL TÂNĂR, *Epist.* X, 57,2; TACIT, *Ann.* 11,1); sarcina acestuia din urmă a încetat (a fost simplificată) în 62 cu moartea lui Afranius Burro.

²¹ „După trei zile”, în context, indică un scurt timp și arată deci zelul apostolului față de poporul lui Israel.

²² Vezi HAUSER, *op. cit.*, 83. Numărul iudeilor care locuiau la Roma oscilează între 10.000 și 50.000 de persoane (IOSIF FLAVIU, *Bell.* 2,80; SÜETONIUS, *Tiberio* 36). Locuiau, în principal, în zona Trastevere.

Din punctul de vedere al vocabularului, stilului²³, conținutului și omisiunilor²⁴, scena se demonstrează redacțională și convine deci să fie considerată aparținând punctului de vedere al lui Luca: dacă autoritatea lui Paul e atât de mare, încât să poată convoca iudeii importanți în casa sa, nu e pentru că apostolul, ca prizonier, nu poate merge în sinagogă, ci mai ales pentru că el inaugurează situația care caracterizează epoca autorului: misiunea creștină nu se mai desfășoară în sinagogă. Dacă Paul convoacă iudeii, nu o face în vederea procesului, adică pentru a ști care va fi atitudinea iudeilor față de el²⁵, ci pentru că Luca intenționează să legitimizeze persoana și rolul lui Paul considerat vinovat într-un proces care pare să dea dreptate acuzelor iudeilor. Luca ține, în consecință, să sublinieze iar nevinovăția apostolului, fidelitatea sa față de tradiție, adică față de Legea lui Israel²⁶, paralelismul procesului său cu cel al lui Isus. Pentru a conforma destinul lui Paul cu cel al Maestrului, Luca scrie că apostolul a fost înălțat la Ierusalim (de iudei) și dat romanilor: aceasta corespunde profeției lui Agabos (*Fap* 21,11), dar nu faptelor: Paul era pe punctul de a fi linșat de iudei și a fost salvat de romani.

28,18. Romanii²⁷ joacă rolul pe care l-au jucat și față de Isus: recunosc nevinovăția acuzatului și vor să-l elibereze²⁸. În realitate, romanii nu aveau intenția să-l elibereze pe Paul (*Fap* 25,11)²⁹. Dar Luca simplifică și expune punctul de vedere pe care trebuie să îl însușească cititorul.

²³ *egeneto* (de) + inf. (de 16 ori în *Fapte*) începe o relatare sau, ca în cazul nostru, servește la a trece de o prezentare a acțiunii (HAUSER, *op. cit.*, 12s); *sygkalesthai* (la mediu: „a chema împreună la sine, a convoca”): *Lc* 9,1; 23,13; *Fap* 10,24; 28,17 (nu apare în altă parte în Noul Testament); *synerchesthai* („a se aduna”): frecvent în *Fapte* (16 ori). Construcția: verb *a spune* + pros + ac. e tipică lui Luca (*Koiné*). Apelativul *andres adelphoi*: *Fap* 1,16; 2,29.37; 7,2; 13,15.26.38 etc. Paul exprimă solidaritatea sa cu poporul iudaic. Expresia *ouden enantion poiêsas* („făcut nimic contrar cu...”)²⁵ amintește de *Fap* 26,9 (*polla anantia praxai*); *patrô(i)os* („ancestral, al părinților”): *Fap* 22,3; 24,14. „A da pe mâinile...” (cf. *Fap* 21,11): septantism: *Dt* 1,27; *Ier* 33,24 etc.

²⁴ Omisiune a întâlnirii cu creștinii, omisiune a etapelor procesului. Vezi WEISER II, 677-679, pentru conținutul redacțional.

²⁵ Așa, Roloff, urmat de R. Pesch, Zmijewski. Ar fi o apologie greșită a arăta iudeilor din Roma că cei care sunt concetățenii lor îl acuză!

²⁶ Afirmația fidelității lui Paul la iudaism e o constantă în *Fapte*: *Fap* 22,3; 23,6; 24,14ss; 26,4ss. O constantă e și acuza care îi este adusă de a trăda Legea și obiceiurile oprimaților: *Fap* 21,21.28; 25,8. Hauser (p. 23) vede o construcție concentrică a vv. 17b-19, unde afirmația nevinovăției lui Paul se află în centru:

a – negarea vinei contra poporului: v. 17b

b – Paul „suferă”: v. 17c

c – acțiunea romanilor: v. 18a

d – inocența lui Paul: v. 18b

c' – acțiunea iudeilor: v. 19a

b' – Paul e constrâns să facă apel: v. 19b

a' – negarea unei intenții ostile contra poporului: v. 19c.

²⁷ *hoitines* în loc de pron. rel. *hoi* (la începutul unei prop. cu valoare de principală: stilul lui Luca). Lucană e și construcția *dia to* + ac. + inf.

²⁸ *mêdemean aitian thanatou* („nimic demn de moarte”), ca în *Fap* 13,28 (aprope de Isus). Verbul „a vrea” e la imperf.: presupune diverse tentative (fără succes); *anakrinein*, cu sensul de „a face o cercetare”, ca în *Fap* 12,19, cf. 24,8; 25,16.

²⁹ O asemenea posibilitate e exprimată doar de iudeul Agripa (*Fap* 26,32).

Oricum, dacă apostolul e recunoscut ca fiind nevinovat de autoritatea romană, de ce este înlănțuit la Roma? Paul o explică în versetul următor.

28,19. Opoziția iudeilor l-a constrâns pe apostol să facă apel la Cezar. Paul vorbește despre iudei adesea, aproape îndepărtându-se de ei, iar Luca folosește un verb la care recurge mereu în context de ostilitate din partea iudeilor față de evanghelie (ceea ce implică refuzul „speranței lui Israel”)³⁰. Afirmția depășește deci contextul juridic.

Dar apoi apostolul se întoarce să confirme solidaritatea cu poporul său: el nu a făcut apel la Cezar pentru a-i acuza pe iudei, ci pentru a se apăra³¹. Paul se arată conciliant, uită cursele întinse de iudei, nu spune nimic despre motivul apelului său la Cezar (refuzul de a apărea în fața Sinedriului din Ierusalim); îl interesează să-i convingă pe iudeii din Roma de atașamentul său față de poporul lui Israel³².

28,20. Paul se adresează din nou direct iudeilor importanți (v. 17b), explicându-le motivul pentru care i-a convocat³³: să-i convingă, cu apologia sa, că el nu e un dușman al poporului lui Israel. Abil, naratorul introduce adevăratul motiv al ostilității îndurate de apostol; discursul va trece astfel de la cazul procesual la sinteza kerygmei. Paul se află în lanțuri³⁴ din cauza „speranței lui Israel”, adică din cauza așteptării comune a împlinirii promisiunilor divine vestite în Scripturi: și această credință apostolul și iudeii³⁵ o au în comun.

28,21. Răspunsul iudeilor importanți e redat în doi timpi (vv. 21 și 22). Ei declară³⁶ că nu au primit nici în scris (adică nici oficial: *apaggellein*), nici verbal (din auzite: *lalein*) informații negative despre Paul.

³⁰ *antilegein* („a contrazice, a acționa contra”): *Lc* 2,34; *Fap* 13,45; 28,22 (vezi Hauser, *op. cit.*, 98).

³¹ Mss. textului occidental precizează: „dar pentru a salva viața mea de la moarte”.

³² Construcția eliptică: *ouch* (*epekalesamên*) *hôs...*: „nu (am făcut apel) ca și cum aș fi avut...”. Negția *ouch* cu part. e clasică; *Koiné* tinde să folosească *mê* (Blass, n. 430/2).

³³ *parakalein* („a se ruga, a exorta, a chema”). Se poate traduce: „m-am rugat să vă văd și să vă vorbesc”; *hymas* poate să se acorde și cu cele trei verbe: „v-am chemat ca să vă văd și să vă vorbesc”;

heneken (ionico-elenist) în locul aticului *heneka* („din cauza la”) (Blass, n. 35/2).

³⁴ *halysis*: lanț lejer, manete;

perikeimai (perf. trec. al lui *peri-tithenai*); lit.: „sunt înconjurat de acest lanț” (pas. cu ac. de obiect: Zerwick, n. 73) = „port acest lanț” (Luca îl înțelegea încă drept un pasiv gramatical? Vezi HAUSER, *op. cit.*, 24, nota 36).

³⁵ Vezi HAUSER, *op. cit.*, 88ss. Conținutul expresiei e interpretat diferit:

– Luca trimite cititorul la *Fap* 23,6; 24,15.21; 26,6-8, adică la credința în învierea din morți (pe care creștinii o văd realizată în Isus);

– în general, speranța privește așteptarea mesianică a lui Israel;

– J. Munck consideră gen. „lui Israel” ca un gen. de obiect și înțelege: speranța care e convertirea lui Israel (*Paulus und die Heilsgeschichte*, în *Acta Jutlandia* 26,1 (1954), 299: vezi HAUSER, *op. cit.*, 89); Munck nu mai urmează această teză în comentariul său la *Fapte*.

³⁶ Introducerea *hoi de pros auton eipan*, ca în *Fap* 12,15; cf *Lc* 3,13; 4,43; 10,26 etc. De notat pron. pers. *hêmeis* pus la începutul discursului direct, ca *ego* în v. 17. Pentru construcția simetrică din vv. 17b-20 și 21-22, vezi HAUSER, *op. cit.*, 28.

Din punct de vedere istoric, acest lucru pare puțin verosimil: contactele între Roma și Ierusalim erau intense și Paul era cunoscut în ambientul iudaic din diaspora³⁷. Dacă apoi a rămas doi ani înțemnițat la Cezareea înainte de a fi trimis la Roma în fața tribunalului imperial, ar fi fost timp destul pentru a avertiza iudeii din Roma și pentru a da instrucțiuni.

Totodată, nu trebuie să se caute soluția pe planul psihologic și să se afirme că iudeii importanți din Roma sunt un model de diplomatie (F.F. Bruce). Răspunsul trebuie dat la nivel redacțional. Tăcerea lui Paul merge în favoarea nevinovăției sale și predis pune iudeii din Roma la ascultarea evangheliei (v. 22): este pregătit sumarul v. 23.

28,22. Personalitățile nu doar că nu au niciun motiv să fie ostile față de Paul, dar arată și interes pentru învățătura sa.

Luca reia termenul *hairesis* pentru a indica mișcarea creștină din partea celor care sunt în afara ei³⁸; în context, nu pare că termenul are o conotație negativă („sectă”) ³⁹. Atitudinea iudeilor e neutră. Ei știu doar că această nouă doctrină întâlnește contradicții pretutindeni și vor să cunoască opinia lui Paul.

Din nou, Luca prezintă un cadru puțin credibil din punct de vedere istoric: iudeii din Roma cunosc bine creștinismul și au intrat de mult în conflict cu el⁴⁰. Mai mult, tot ei cu greu pot ignora că Paul e un renegat.

Dar redactorul pregătește continuarea relației: afirmând că evanghelia (*hairesis*) a ajuns la lumea iudaică în totalitatea sa, el prevestește citatul lui Isaia (Fap 28,25b-27). Și, imediat, ignoranța și interesul iudeilor din Roma permit să introducă sumarul kerygmatic și să arate, paradigmatic, efectul (diviziunea) vestirii evangheliei asupra iudeilor neutri⁴¹.

28,23. La a doua întâlnire⁴², iudeii se prezintă mai numeroși și Paul expune kerygma creștină „de dimineață până seara”. Luca creează o scenă cu caracter global și reprezentativ, în care apostolul, neobosit, prezintă iudaismului întreg și constant mesajul creștin. Cadrul pregătește fie reacția-tip a iudeilor (v. 24), fie citatul isaian (vv. 25ss.), fie anunțul că evanghelia e adresată și popoarelor (v. 28): un rezumat al tezei principale a operei⁴³.

³⁷ Cf. Fap 21,21; și informațiile lui Paul însuși în scrisori: Fil 3,2s; 2Cor 11,24: cele 39 de lovituri etc.

³⁸ Fap 24,5.14; cf. 5,17; 15,5; 28,22.

³⁹ ALETTI, *Il Racconto come Teologia*, cit., 161, nota 54 sugerează traducerea „partid”. W. Bauer, cea de „opinie doctrinală” (*Lehrmeinung*). L'Eplattenier, în schimb (p. 313: ed. San Paolo), preferă sensul negativ: iudeii din Roma știu deja că Paul nu e un iudeu ortodox, ci un eretic.

⁴⁰ Fap 18,2; cf. SUTTON, *Claudio* 25.

⁴¹ *men solitarium* (*men gar*); *antilegein* („a contrazice, a acționa contra”), ca în v. 19.

⁴² *tassesthai hēmeran* („a fixa o zi”): 2Mac 3,14; 14,21; IOSIF FLAVIU, *Ant.* 9,136;

eis tēn xenian: „în chirie”. *Xenia* (doar și în Flm 22) înseamnă „ospitalitate”; în cazul nostru, locul unde e oaspete, locul unde Paul a închiriat. „De dimineață până seara”: în LXX: 3Rg 22,35, cf. Ex 18,13; Sir 18,26 (G. Schneider).

⁴³ Construcția versetului e asemănătoare vv. 30-31 (v. 23a = v. 30; v. 23b = v. 31): un fel de incluziune care servește de cadru părții principale: „Vv. 23 și 30-31 apar drept cadru care izolează,

În v. 23b, redactorul prezintă, sub forma unui „discurs-relatare”⁴⁴, un sumar de predică în care recapitulează conținutul discursurilor misionare adresate iudeilor în *Fapte*:

– mărturia împărăției lui Dumnezeu, adică vestirea împărăției drept conținut al mesajului creștin⁴⁵. Cu această expresie, Luca leagă predica lui Paul de cea a lui Isus (*Lc* 4,43; *Fap* 1,3) și a apostolilor (*Lc* 10,9)⁴⁶;

– încercarea de a convinge despre ceea ce îl privește pe Isus⁴⁷, adică funcția mesianică a lui Isus în istoria mântuirii, manifestată în moartea și învierea sa și înțelesă ca împlinire a speranței lui Israel vestită de Scriptură. „Mărturia Împărăției lui Dumnezeu e cadrul în care (Luca) reliefează istoria lui Isus și dovada din Scriptură care arată că Împărăția lui Dumnezeu a ajuns cu Isus”⁴⁸;

– mărturia Scripturii despre Isus, începând cu Moise și profeții: *Lc* 24,27.44; *Fap* 24,14; 26,22; cf. *Fap* 3,18.24; 10,43; 17,2.

Luca rezumă deci schema discursurilor misionare, punând în lumină cele două teme care constituie conținutul însuși al operei sale: „împărăția lui Dumnezeu” și „cele privitoare la Isus”. Scrie bine Hauser⁴⁹: „«Dumnezeu» și «Isus» nu trebuie văzuți ca obiecte despre care se filosofează, ci ca Persoane prezente cu putere în vestirea paulină, Persoanele care dau israeliților deschiși cuvântului împlinirea speranței lor, dar pot și să lase să simtă celor de rea-voință consecința refuzului lor”.

28,24. Luca generalizează și reacția celor prezenți⁵⁰: proclamarea cuvântului suscită primirea și refuzul în Israel, cum deja profeția Simeon (*Lc* 2,34).

E dificil de știut dacă „a se lăsa convins” echivalează cu a îmbrățișa credința creștină sau privește doar discuția teoretică între iudei despre argumentul expus de Paul⁵¹.

Pe Luca îl interesează să arate că mesajul creștin e semn de contradicție care provoacă diviziune. Versetele ulterioare indică și că majoritatea, adică poporul lui Israel în general (în afară de excepții), s-a închis în refuz.

într-un anumit fel, și pune în valoare versetele intermediare, 24-28” (J. DUPONT, *La conclusion des Actes*, cit., 365. Vezi și H.J. HAUSER, *op. cit.*, 45s).

⁴⁴ Cf. H. J. HAUSER, *op. cit.*, 31, nota 49.

⁴⁵ Vezi G. DELLING, *Das letzte Wort der Apostelgeschichte*, în NT 15/3 (1973), 194; *diamartyresthai* („a da mărturie în mod solemn”): *Fap* 8,25; 10,42; 18,5; 20,23.24; 23,11. „Împărăția lui Dumnezeu” drept conținut al predicării: *Fap* 1,3; 8,12 etc.

⁴⁶ WEISER II, 682.

⁴⁷ *peithōn* (part. cu valoare de impf, *de conatu*): „încercând să îndemne”: *Fap* 13,43; 17,4; 18,4; 19,8.26; 26,28. „Cu privire la Isus”: un alt mod de a exprima conținutul evangheliei: *Lc* 24,19.27.44; *Fap* 1,3; 18,25; 23,11.

⁴⁸ R. PESCH, *in loco*. Aceeași apropiere de „împărăția lui Dumnezeu” și „cele privitoare la Isus” se întâlnește doar în v. 31 (dar cf. *Fap* 8,12). Gramatical, „împărăția lui Dumnezeu” depinde de verbul principal (imperf. *exetitheto*: „expunea”) și de part. „dând mărturie”. E în stilul lui Luca să folosească un pron. rel. la începutul unei prop. cu valoare de principală.

⁴⁹ *Op. cit.*, 220.

⁵⁰ Vezi imperf. verbelor; *hoi men... hoi de*: *Fap* 14,4; 17,32; 27,44.

⁵¹ Vezi HAUSER, *op. cit.*, 62-66.

28,25. Când întâlnirea se îndreaptă spre sfârșit⁵², iudeii se arată în dezacord între ei. „Dezacordul iudeilor romani (...) e reprezentativ comportamentului lui Israel în fața mesajului mântuirii. El constă în diviziunea în Israel cu privire la problema mesianică”⁵³. Acum, pentru Luca, întreaga Scriptură confirmă că Isus e Mesia; ar fi fost normal, în consecință, să fie primit un răspuns pozitiv din partea întregului Israel la propunerea evangheliei; acest răspuns nu a existat: adeziunea unor iudei la proclamarea creștină nu e un răspuns adecvat⁵⁴.

Sentința de condamnare a lui Isaia (Is 6,9-10 LXX), adresată de Paul iudeilor romani, e deci, în realitate, îndreptată către Israel în întregul său⁵⁵. Introducerea citatului e neobișnuită: Luca redă cine e autorul – Isaia⁵⁶ –, dar subiectul care vorbește e Duhul Sfânt⁵⁷. Acesta din urmă s-a adresat părinților în trecut, dar cuvântul său are și valoare actuală: așa tată, așa fiu! (Fap 7,51)

Dezacordul dintre iudei e semn al împietririi inimii poporului: lui îi este adresată sentința lui Isaia.

28,26-27. Luca pune pe buzele lui Paul cuvintele adresate de JHWH lui Isaia în contextul vocației profetului, cu privire la sfârșitul misiunii sale către Israel: predica sa va întâlni neînțelegerea poporului⁵⁸.

⁵² Verbul *apolyein* (la mediu, imperf.) nu pare să aibă sensul pregnant de „a se separa de inamici”, ci de „a-și lua rămas-bun de”; *asymphōnos*: „divizat, în dezacord”: *hapax* în Noul Testament.

⁵³ HAUSER, *op. cit.*, 69.

⁵⁴ *Ibid.*, 67ss.

⁵⁵ *rhēma hen* („un singur cuvânt”): *hen* poate avea valoarea unui simplu articol nedeterminat sau valoare pregnantă dacă citatul din Isaia e înțeles ca o *recapitulatio* a cărții (Hauser, *op. cit.*, 34); *hoti* (*recitativum*) introduce discursul direct; *kalōs* („bine”) pus la început, deci accentuat.

⁵⁶ Citatul e utilizat în Biserica primară – Mt 13,13-15 (Lc 8,10); Mc 4,12; In 12,39-40; Rom 11,8 – pentru a da cont de misterul împietririi lui Israel față de evanghelie.

⁵⁷ Vezi Fap 1,16, cf. 4,25. De notat masc. part. *legōn* (începutul v. 26), atunci când *pneuma* e neutru (= *legon*)!

⁵⁸ Luca urmează îndeaproape textul LXX (ca și Mt 13,14s): făcea parte dintr-o culegere de *testimonii*? Începutul e ușor schimbat: „Mergi la acest popor și spune” (Lc); „Mergi și spune acestui popor” (LXX). LXX atenuase deja afirmația textului ebraic în Is 6,10, punând la aor. imperativul: „Împietrește-i inima... întărește-i urechea, orbește-i ochii”: în LXX (și în Luca), împietrirea nu mai e prezentată ca voită de Dumnezeu, ci ca fiind datorată poporului. În v. 26 se citește formularea ebraică: *akoē(i) akousete* și *blepontes blepsete*: unde substantivul verbal și forma participială servesc la a întări verbul (inf. absolut ebraic). Construcția lui Is 6,10 (= Fap 28,27) e chistică (HAUSER, *op. cit.*, 38):

- inimă
- urechi
- ochi
- ochi
- urechi
- inimă.

Aor. lui *epachynthē* („s-a împietrit”) trebuie înțeles ca un perf. (ebraic): exprimă un adevăr constant (HAUSER *op. cit.*, 71; Zerwick, n. 259);

kardia („inimă”), în înțelesul biblic de sediu al marilor decizii;

bareōs akouein se întâlnește doar în Is 6,10 (și în citările sale): „a asculta cu răutate” (XENOFON, *Anab.* 2,1,9); *kammyein* („a închide ochii”): și doar în citarea paralelă din Mt 13,15 în Noul Testament; *mēpote*: „pentru ca niciodată”, „că deja cu...” (cu nuanță de teamă), mai degrabă decât „dacă, din întâmplare, nu...” (J. Jeremias); conjugarea indică împietrirea de fapt, nu o posibilă dizolvare.

Paul poate cita textul lui Isaia, pentru că a avut aceeași experiență ca a lui: iudeii au avut ocazia să asculte cuvântul și, cu toate acestea, predica a rămas neînțeleasă, pentru că inima lor era închisă din teama de a trebui să se convertească.

Citatul a fost pregătit în *Fap* 13,46; 18,6; 19,9. În *Fap* 28,26s, el desfășoară deci rolul de concluzie a experienței misionare a apostolului, reprezentativ al acelei Biserici: aceasta le dă caracterul de împlinire.

Mai mult, refuzul evangheliei din partea Israelului colectiv apare ca o împlinire a unei închideri care s-a verificat mereu față de misiune și vestită în Isaia: împietrirea inimilor iudeilor, prevăzută de Scriptură, se dovedește deci ca parte a planului divin misterios. Luca nu pare să prevadă o viitoare convertire a lui Israel în totalitatea sa, ci doar intrarea în Biserică a unor iudei⁵⁹.

28,28. Discursul direct se încheie cu o afirmație solemnă⁶⁰. „Mântuirea”⁶¹ care provine de la Dumnezeu, care a fost vestită de profeți și constituie speranța lui Israel, această mântuire care s-a făcut prezentă în Isus și este comunicată în cuvântul proclamat de apostoli, e destinată⁶² de Dumnezeu națiunilor, adică păgânilor (*Fap* 13,46; 18,6)⁶³.

„Ei, cu siguranță, vor asculta!”⁶⁴ Acest „a asculta” încheie pozitiv apariția acestui verb (din v. 22 în continuare): va fi caracteristica păgânilor o ascultare echivalentă cu primirea în credință.

Luca contrapune iudeii păgânilor în atitudinea față de evanghelie. Cum trebuie înțeleasă această gândire a lui Luca?

J. Dupont a pus în lumină că misiunea către păgâni nu trebuie să fie înțeleasă ca o consecință a refuzului iudeilor⁶⁵. Acest refuz, ca și intrarea păgânilor în Biserică, este văzut ca împlinire a Scripturilor: „Cele două fapte nu se explică deci una prin alta, ci una și alta pornind de la planul lui Dumnezeu manifestat de profeți”⁶⁶.

⁵⁹ E interpretarea majorității exegeților (Weiser II, 683; Roloff etc.). Trebuia, totodată, să se noteze că Luca nu conchide citatul isaian cu o amenințare de pedeapsă, ci îl prezintă ca o constatare de fapt. Sunt unii care nu exclud acest viitor de convertire și în optica lukană, bazându-se pe *Fap* 1,6 (Mussner), sau pe ind. viitorul lui *iasomai* (v. 27): normal, se așteaptă conjunctivul după *mêpote* (așa, F. Bovon, *Luc le Théologien*, cit., 359); deci: „și totodată îi va vindeca”. Dar viit. ind. se justifică dacă *kai* care precede verbul *iasomai* e un *kai* consecutiv (HAUSER, *op. cit.*, 37). Vezi și J.-N. Aletti (*Il Racconto come Teologia*, cit., 162): oracolele au propriul scop de a suscita durerea și convertirea. Pe aceeași linie, L’Eplattenier (ed. San Paolo, 315): împietrirea vestită în *Is* 6,9-10 poate fi înțeleasă ca o împietrire temporară; și Bossuyt-Radermakers (728ss). Acești exegeți se lasă prea mult influențați de *Rom* 11.

⁶⁰ *ginôston oun estô hymin* („să vă fie cunoscut deci”): un septantism care se întâlnește și în *Fap* 2,14; 4,10; 13,38 (Hauser, *op. cit.*, 39).

⁶¹ *sôtêrion*: și în *Lc* 2,30; 3,6 (= *Is* 40,5) în opera lukană.

⁶² *apestalê* (de la *apostellein*: „a trimite”) e un *passivum divinum*.

⁶³ *autoi* (masc.) e acordat cu *ta ethnê* (neutru): Luca se gândește la „păgâni” sau „popoare” (ALETTI, *Il Racconto come Teologia*, cit., 159). Despre uzul *ethnê* în Luca, vezi HAUSER, *op. cit.*, 104-107.

⁶⁴ *autoi* e pus emfatic în fruntea propoziției; emfaza subliniată de *kai* care urmează și accentuează verbul „ascultare”.

⁶⁵ Și timpul aor. al verbului *apostellein* („a trimite”) indică faptul că misiunea către neamuri s-a făcut deja din timp și nu e programată doar pentru viitor.

⁶⁶ *La conclusion des Actes...*, în *Les Actes des Apôtres*, ed., J. KREMER, cit., 403.

Pe de altă parte, afirmația „ei vor asculta” nu înseamnă nici că toate neamurile vor primi evanghelia, ci indică faptul că imaginea Bisericii post-pauline va fi aceea a unei Biserici a popoarelor. Viitorul verbului are caracter programatic: misiunea viitorului va fi aceea, de fapt, a unei misiuni nelimitate adresate lumii păgâne, lăsând însă deschisă poarta iudeilor. Se va realiza astfel profetia lui Isaia: „Orice carne va vedea mântuirea lui Dumnezeu” (Lc 3,6)⁶⁷.

28,29. Versetul e considerat o introducere care se întâlnește doar în manuscrisele textului occidental, în Vulgata: „În timp ce el spunea aceste lucruri, iudeii au plecat, având multe de discutat între ei”.

28,30. Luca încheie opera sa cu un scurt epilog care servește ca sumar, prezentând o situație permanentă a comunității creștine și a misiunii Bisericii (în persoana lui Paul)⁶⁸: o misiune dezlipită de sinagogă, de vestirea prioritară la poporul iudaic și deschisă de acum popoarelor, dar fără a închide porțile evreilor care se apropie de evanghelie individual⁶⁹. Roma devine centrul misiunii universale, unde mesajul creștin este proclamat fără obstacole (o urare?).

Sumarul-epilog, bine distins gramatical de ceea ce precede, e construit cu o singură frază, în maniera tipic lucană⁷⁰.

Paul e subiectul: el locuiește într-o casă închiriată⁷¹. Atenția lui Luca însă nu merge spre problema închirierii și deci spre banii de achitat, ci spre libertatea de care se bucură apostolul și care îi permite să facă din locuința sa un centru de primire pentru cine vine să asculte vestirea misionară⁷².

⁶⁷ *to sôtêrion tou theou*: ca în Fap 28,28: expresia nu se întâlnește în altă parte.

⁶⁸ D. MARGUERAT, în *Revue d'Hist. et de Philo. relig.* 73 (1993), 1-21 (18s); exegetul reia argumentul concluziei *Faptelor* în Bb 75 (1994), 126ss.

⁶⁹ Vezi Hauser: alegerea verbului *eisporeuesthai* indică o venire spontană (în contrast cu *sygkal-leisthai* – *synelthein* din v. 17a). „Diferența reflectă situația nouă după ruptura cu iudaismul” (*op. cit.*, 108). Însă, cum scrie D. Marguerat (în *art. cit.*, 16), v. 28 prezintă o constatare de faliment cu privire la poporul ales, nu o condamnare.

⁷⁰ Două verbe principale, urmate de două part. (prez.). Fraza e construită în rânduri paralele și se termină cu un final accentuat (Hauser, *op. cit.*, 43s):

- 1 – rămăsese pentru doi ani întregi într-o locuință luată în chirie
- 2 – și primea pe toți cei care veneau la el
- 3 – vestind împărăția lui Dumnezeu
- 4 – și învățând cele privitoare la Domnul Isus Cristos
- 5 – cu deplină libertate și fără obstacole.

⁷¹ Discuție despre semnificația lui *en idiô(i) mishômati*: E. Hansack a propus traducerea slavă: „pe propria cheltuială” (în BZ 19, 1975, 249ss; apoi BZ 21, 1977, 118ss), dar a fost criticat de F. Saum (în BZ 20, 1976, 226ss) și de Hauser (*op. cit.*, 153-57) în favoarea traducerii obișnuite: „locuință luată în chirie”.

⁷² Vezi HAUSER, *op. cit.*, 156; vezi paralela cu Isus: Lc 9,11;

emmenein („a rămâne în”): încă Fap 14,22; Gal 3,10; Evr 8,9. Traducerea „a trăi”, propusă de Hansack (*art. cit.*), se află doar în greaca bizantină posteroară (vezi HAUSER, *op. cit.*, 155);

apodechesthai („a primi favorabil”): ca în Fap 18,27; 21,17....: verbul apare doar în opera lucană (de 7 ori), în Noul Testament.

Aflându-se sub *custodia militaris*, Paul avea permisiunea să locuiască într-o locuință privată, dar era mereu în compania unui soldat însărcinat cu supravegherea sa și pentru care trebuia să se îngrijească de cheltuielile sale.

Luca vorbește despre o perioadă care a durat doi ani. Apoi, se presupune (Haenchen), s-a petrecut o schimbare. Naratorul nu precizează: începe procesul? Paul este eliberat prin sentință sau prin absența acuzatorilor?⁷³ Discursul din Milet (*Fap* 20,17ss) lasă să se creadă că Luca știuse de sfârșitul lui Paul: e posibil deci că, după ce au trecut cei doi ani, apostolul a fost condamnat la pedeapsa capitală.

Oricum, interesul autorului sacru nu e biografic, ci misionar: vestirea evanghelică e deschisă „tuturor”, adică lumii păgâne, fără să-i excludă pe iudei⁷⁴. Menționarea celor doi ani are intenția de a sugera că Paul a putut să vestească mesajul creștin pentru mult timp la Roma și fără obstacole⁷⁵.

28,31. Pentru a vorbi de predicarea cuvântului lui Dumnezeu, Luca reia două verbe: „a vesti” și „a învăța”, care fac parte din vocabularul său și din Biserica primară.

Primul se referă la proclamarea evangheliei, cel de-al doilea la aprofundarea sa de către cei care au primit mesajul. În contextul nostru, folosirea celor două verbe nu are ca scop să pună în lumină valoarea respectivă (vestirea la necredincioși, învățătura creștinilor), ci, mai degrabă, să sugereze că Paul a putut predica evanghelia în mod amplu și complet⁷⁶.

Ca în v. 23, obiectul predicării privește împărăția lui Dumnezeu și cele cu privire la Domnul Isus Cristos⁷⁷. De notat că acum „Cristos” apare ca un nume al prenumelui Isus, recunoscut ca Domn, cel care aduce mântuirea tuturor: orizontul depășește problema identității mesianice limitate la iudaism.

Epilogul și întreaga carte se conchid cu două expresii importante.

Prima – *meta pasēs parrēσίας* –, frecventă sub diferite forme în *Fapte*⁷⁸ pentru a exprima curajul de a predica evanghelia într-un ambient ostil, în contextul actual, trebuie înțeleasă mai ales în lumina întregii opere (dat fiind că în contextul imediat nu se vorbește de ostilitate și dat fiind caracterul concludiv al versetului): și anume, ca aluzie la forța și creșterea cuvântului. „Pentru ultima oară și ca impresie finală, predica vrea să fie prezentată aici în puterea sa capabilă să cucerească lumea, ca ecou al promisiunii și prevestire a *Fap* 1,8”⁷⁹.

⁷³ Despre problemă, vezi Haenchen, R. FABRIS, 721s; LÉGASSE, *op. cit.*, 237ss. Un edict imperial (al lui Nero?) acordă un an și jumătate, pentru a ajunge la Roma, părților în cauză care vin de dincolo de mare (BGU 628: papirusul din Berlin: vezi textul în CONZELMANN, 167s).

⁷⁴ Vezi HAUSER, *op. cit.*, 108s. Au înțeles mss. textului occidental, care adaugă: „(Paul) se întreține cu iudei și cu greci”.

⁷⁵ HAUSER, *op. cit.*, 152.

⁷⁶ HAUSER, *op. cit.*, 139.

⁷⁷ Pentru expresia „a vesti împărăția (lui Dumnezeu)”: *Lc* 8,1; 9,2; *Fap* 20,25; *ta peri tou Iēsou*: *Lc* 24,19,27; *Fap* 18,25; 23,11; 28,23.

⁷⁸ *meta parrēσίας*: *Fap* 2,29; 4,29,31; 28,31; verbul se întâlnește de 7 ori în *Fapte*. Expresia adverbială se poate traduce: „cu siguranță, cu libertate, cu curaj”, în funcție de context.

⁷⁹ HAUSER, *op. cit.*, 144.

Opera lucană se termină și cu un adverb semnificativ⁸⁰: apostolul poate să se dedice *fără obstacole* vestirii evangheliei.

Luca, în concluzia cărții, nu are în vedere un scop apologetic⁸¹, ci istoric și teologic⁸²: de acum, ostilitatea iudeilor contra lui Paul s-a atenuat și, în optica lucană, face parte din trecut. Domină însă finalitatea teologică, în raport cu *Fap* 1,8: răspândirea evangheliei nu va putea fi împiedicată; din voința lui Dumnezeu, mesajul creștin va ajunge până la marginile pământului, și vestirea sa prelungită și fără obstacole la Roma e deja semn al acestei răspândiri.

„În ciuda tuturor opozițiilor, în ciuda tuturor tentativelor de a face să tacă vestitorii Evangheliei prin intimidare sau persecuție, mesajului mântuirii i s-a deschis victorios calea spre lume. Niciun obstacol uman nu ar putea să-l oprească”⁸³.

Autorul celei de-a *Scrisori a doua către Timotei* a spus-o cu stilul său: „Pentru el (Isus) sufăr până acolo că sunt legat ca un răufăcător. Dar cuvântul lui Dumnezeu nu poate fi legat!” (*2Tim* 2,9)

⁸⁰ *akōlytōs*: „fără impedimente, obstacole”: un *hapax* în Noul Testament. Termenul e rar în literatura profană. Începând cu primul secol d.C., se întâlnește în papirusuri de contract și poate avea sens juridic (de ex., pentru eliberarea unui sclav). Apare cu o anumită frecvență în Iosif Flaviu, în special pentru a exprima libera practică a datoriilor religioase din partea iudeilor (vezi G. DELLING, *Das Letzte Wort der Apostelgeschichte*, în NT 15/3, 1973, 193ss). Delling apoi aplică rezultatul cercetării sale la tratamentul binevoitor al autorității romane față de Paul la Roma, pe linia protecției romane de care se bucură apostolul contra acuzelor iudeilor, de-a lungul *Faptelor*. Acest scop apologetic (vezi și Haenchen) a fost criticat de B. Prete (*Riv. Bib.* 31, 1983, 181) și de Hauser (*op. cit.*, 146).

⁸¹ Haenchen se gândește la dobândirea dreptului de *religio licita* din partea creștinismului la fel ca iudaismul. Conzelmann (p. 12 a comentariului) a arătat că pe timpul lui Luca nu se putea încă vorbi de un asemenea drept. Și opera lui Luca, oricum, nu se adresează direct autorității romane (vezi HAUSER, *op. cit.*, 146).

⁸² Așa, B. PRETE, *art. cit.*, 181.

⁸³ L'EPLATTENIER (ed. San Paolo, 317).



ABREVIERI ȘI SIGLE

<i>1En</i>	<i>Cartea lui Enoh etiopiană</i>
<i>2En</i>	<i>Cartea lui Enoh slavă</i>
<i>3 și 4Mac</i>	<i>Cartea a treia și a patra a Macabeilor</i>
<i>3Esd</i>	<i>Cartea a treia a lui Esdra</i>
<i>4Esd</i>	<i>Cartea a patra a lui Esdra</i>
<i>1QS</i>	<i>Regula comunității</i>
<i>1QSa</i>	<i>Regula adunării</i>
<i>1Qp.Ab</i>	<i>Pesher la Habacuc</i>
<i>1QGen.Ap.</i>	<i>Apocrifa Genezei</i>
<i>1QH</i>	<i>imnuri de mulțumire (hodayot)</i>
<i>1QM</i>	<i>Regula războiului</i>
<i>4Qflor.</i>	<i>(= 174) Florilegiu</i>
<i>4Qp.Nah.</i>	<i>Pesher la Nahum</i>
<i>4Qp.Sal.</i>	<i>Pesher la Psalmi</i>
<i>4Qpregħ.Nab.</i>	<i>rugăciunea lui Nabonide</i>
<i>11QTg.Job</i>	<i>Targumul lui Iob</i>
<i>11Q Tempio</i>	<i>Cartea templului</i>
<i>AB</i>	<i>Analecta Biblica</i>
<i>ABR</i>	<i>Australian Biblical Review</i>
<i>Ant.</i>	<i>Antichitățile iudaice, de Iosif Flaviu</i>
<i>aor.</i>	<i>aorist</i>
<i>Ap. Bar. sir.</i>	<i>Apocalipsa siriacă a lui Baruh (și 2Bar)</i>
<i>Ass. Mos.</i>	<i>Înălțarea lui Moise</i>
<i>Barn.</i>	<i>Scrisoarea lui Barnaba</i>
<i>Bb</i>	<i>Biblica</i>
<i>BBB</i>	<i>Bonner biblische Beiträge</i>
<i>Beg.</i>	<i>The Beginnings of Christianity (Lake/Cadbury)</i>
<i>Bell.</i>	<i>De Bello Judaico, de Iosif Flaviu</i>
<i>BeO</i>	<i>Bibbia e Oriente</i>
<i>BILL</i>	<i>Strack și Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch.</i>
<i>BIP</i>	<i>Biblical Institut Press</i>
<i>Blass</i>	<i>Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, de Blass- Debrunner, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1965¹².</i>
<i>BWANT</i>	<i>Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament</i>
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i>
<i>CBQ</i>	<i>The Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>CD</i>	<i>Documentul din Damasc (scriere eseniană)</i>
<i>CIG</i>	<i>Corpus Inscriptionum Graecarum</i>
<i>CIJ</i>	<i>Corpus Inscriptionum Judaicarum</i>
<i>CIL</i>	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>
<i>compl. (cpl.)</i>	<i>complement</i>

cond.	condițional
cong.	conjunctiv
coord.	coordonat
Corp.Herm	<i>Corpus Hermeticum</i>
CPJ	<i>Corpus Papyrorum Judaicarum</i>
D	<i>Codicele lui Beza</i> (principalul reprezentant al textului occidental)
dat.	dativ
DBS	<i>Dictionnaire de la Bible. Supplément</i>
Did.	<i>Didahia</i>
Ditt.Or.	<i>Orientis Graeci Inscriptiones selectae</i> (ed. W. Dittenberg)
EDB	Ed. Dehoniane, Bologna
EKK	<i>Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament</i>
Eph. Theol. Lov.	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>
EvTh.	<i>Evangelische Theologie</i>
EWNT	<i>Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> (ed. Balz-Schneider; Editura Kohlhammer)
FRLANT	<i>Forschung zur Religion und Literatur des Alten und Testaments</i>
gen.	genitiv
Herm.	<i>Păstorul lui Hermas</i>
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
IGRR	<i>Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes</i> (ed. Cagnat, Paris 1911-27)
ILS	<i>Inscriptiones Latinae Selectae</i>
imper.	imperativ
impers.	impersonal
impf.	imperfect
ind.	indicativ
inf.	infinitiv
intrans.	intransitiv
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JHWH	Iahve
Jos.As.	Romanul lui Iosif și Aseneth
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
Jub.	<i>Cartea Jubileelor</i>
KBANT	<i>Kommentar und Beiträge zum Alten und Neuen Testament</i>
LD	colecția „ <i>Lectio Divina</i> ” (ed. Cerf)
lit.	literal
LThK	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i>
LXX	Septuaginta
Midr.	Midraș
mss	manuscrise
NT	Noul Testament
NRTh	<i>Nouvelle Revue Théologique</i>
NT	<i>Novum Testamentum</i> (an international Quarterly for NT)
NTA	<i>Neutestamentliche Abhandlungen</i>

NTS	<i>New Testament Studies</i>
P	papirus
par.	paragraf
paral.	paralelă
pas.	pasiv
pers.	personal
pf.	perfect
PG	Patrologia graeca
PGM	<i>Papyri Graecae Magicae</i> (ed. K. Preisendanz)
PIB	Pontificio Istituto Biblico
PL	Patrologia latina
PLond	Greek Papyri in the British Museum (London)
POxy	The Oxyrhynchus Papyri (ed. Greenfell-Hunt)
part.	participiu
Q	<i>Quelle</i> , un izvor ipotetic al Evangheliilor sinoptice
QD	<i>Quaestiones Disputatae</i> (colecție la Herder)
<i>R. Theol. Lov.</i>	<i>Revue Théologique de Louvain</i>
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>
<i>Riv. Bib.</i>	<i>Rivista Biblica</i>
<i>RSB</i>	<i>Ricerche Storico-Bibliche</i>
Sal. Salom.	Psalmii lui Solomon
Sanh.	Sinedriu
SBAAT	Stuttgarter Biblische Aufsatzbände. Altes Testament
SBANT	Stuttgarter Biblische Aufsatzbände. Neues Testament
SBS	Colecția scripturistică „Stuttgarter Bibel Studien”
Shab.	Sabat
SNTS.MS	Studiorum Novi Testamenti Societas, Monograph Series
St. ANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
Targ.	Targum
ThWAT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i>
THWNT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
ThZ	<i>Theologische Zeitschrift</i>
TH I	Targum Jerushalmi I (sau Pseudo-Jonathan)
TM	Textul masoretic
TO	Textul occidental
TSAJ	<i>Texte und Studien zum Antiken Judentum</i>
viit.	viitor
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT (sau WUZNT)	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WZNTW	Bauer, <i>Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZDPV	<i>Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins</i>
ZNW	<i>Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft</i>
ZThK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>
ZWTh	<i>Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie</i>



BIBLIOGRAFIE

Sunt puse aici doar studiile care apar de mai multe ori, adică în unități literare diferite, pe parcursul comentariului.

Comentariile sunt indicate cu numele autorului și, dacă este necesar, cu numărul de pagină.

COMENTARIILE LA FAPTELE APOSTOLILOR

- BARRETT C.K., *The Acts of the Apostles (Acts 1-14)*, T&T Clark, Edinburgh 1994.
- BAUERNFEIND O., *Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte*, WUZNT 22. J.C.B. Mohr, Tübingen 1980.
- BOISMARD M.-E. – LAMOUILLE A., *Les Actes des deux Apôtres*, I-IV, Gabalda Paris 1990.
- BOSSUYT PH. – RADERMAKERS J., *Témoins de la Parole de la Grâce. Actes des Apôtres*, ed. de l'Institut d'Etudes Théologiques, Bruxelles 1995.
- BRUCE F.F., *The Book of the Acts*, The New International Commentary on the N.T., Eerdmans, Michigan 1990.
- CONZELMANN H., *Die Apostelgeschichte*, Handbuch zum Neuen Testament 7, J.C.B. Mohr, Tübingen 1972².
- DE BOOR W., *Die Apostelgeschichte*, Wuppertaler Studienbibel, Brockhaus Verlag, Wuppertal 19869.
- DELEBECQUE E., *Les deux Actes des Apôtres*, Gabalda, Paris 1986.
- DUPONT J., *Les Actes des Apôtres*, Bible de Jérusalem, éd. du Cerf, Paris 1964¹.
- FABRIS R., *Atti degli Apostoli*, Boria, Roma 1984.
- GHIDELLI C., *Atti degli Apostoli*, La Sacra Bibbia, Marietti, Torino 1978.
- HAENCHEN E., *Apostelgeschichte*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1968⁶.
- JOHNSON L.T., *The Acts of the Apostles*, Sacra Pagina 5, D.J. Harrington ed., Liturgical Press, Minnesota, Collegeville 1992.
- KLIESCH K., *Gli Atti degli Apostoli*, Cittadella ed., Assisi 1991 (originalul german din 1986).
- L'EPLATTENIER CH., *Atti degli Apostoli*, ed. San Paolo, Torino 1996 (originalul francez din 1994) (această ultimă ediție este indicată în comentariul meu cu adaosul „ed. San Paolo”).
- LÜDEMANN G., *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1987.
- MARCONCINI B., *Atti degli Apostoli. Commento esegetico-spirituale*, ed. ElleDiCi, Leumann 1994.
- MARSHALL J.H., *Gli Atti degli Apostoli*, ed. G.B.U., Roma 1990 (ediția originală engleză din 1980).
- MARTINI C.M., *Atti degli Apostoli*, Nuovissima versione della Bibbia 37, ed. Pao-line, Torino 1986.
- MUNCK J., *The Acts of the Apostles*, The Anchor Bible, Doubleday, New York 1967.
- MUSSNER E., *Apostelgeschichte*, Die Neue Echter Bibel, Echter Verlag, Würzburg 1988².
- PAPA B., *Atti degli Apostoli. Commento pastorale* (1° vol.), EDB, Bologna 1981.

- PESCH R., *Die Apostelgeschichte*, I-II, EKK 5/1 e 2, Benziger-Neukirchener Ver-lag, Neukirchen-Zürich 1986.
- ROLOFF J., *Die Apostelgeschichte*, NTD 5, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1981.
- SC HILLE G., *Die Apostelgeschichte des Lukas*, Theologischer Handkommentar zum NT 5, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1989³.
- SCHMITHALS W., *Die Apostelgeschichte des Lukas*, Zürcher Bibelkommentar NT 3/2, Theologischer Verlag, Zürich 1982.
- SCHNEIDER G., *Die Apostelgeschichte*, I-II, Herders Theologischer Kommentar zum NT, Herder, Freiburg 1980, 1982.
- STÄHLIN G., *Die Apostelgeschichte*, Das NT Deutsch 5, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1870⁴.
- TAYLOR J., *Les Actes des deux Apôtres*, I-II, Gabalda, Paris 1994, 1996.
- WEISER A., *Die Apostelgeschichte*, I-II, Oekumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 5/1 e 2, Gütersloher und Echter Verlag, Gütersloh-Würzburg 1981, 1985.
- WLKENHAUSER A., *Die Apostelgeschichte*, Verlag F. Pustet, Regensburg 1951².
- WILLIAMS C.S.C., *The Acts of the Apostles*, Blacks NT Commentaries, A. and C. Black, London 1985².
- ZMIJEWSKI J., *Die Apostelgeschichte*, Regensburger NT, Verlag F. Pustet, Regensburg 1994.

MANUALE

- ALAND K., *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament*, I-III, W. De Gruyter, Berlin - New York 1978, 1983.
- BAUER W., *Wörterbuch zum Neuen Testament*, De Gruyter, Berlin 1971⁶.
- BERGER K., *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Quelle-Meyer, Heidelberg 1984.
- BLACK M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1946.
- BLASS F. – DEBRUNNER A., *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1970¹³.
- BAFFO E., *Iscrizioni Greche e Latine per lo Studio della Bibbia*, Paideia, Brescia 1994.
- BULTMANN R., *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1967⁷.
- CORSANI B., *Guida allo studio del greco del Nuovo Testamento*, Società Biblica Britannica e Forestiera, Roma 1994².
- GEORGE A. – GRELOT P., *Introduction à la Bible. Edition Nouvelle. Le Nouveau Testament*, I-VIII, Desclée, Paris 1976-1989.
- HATCH E. – REDPATH H.A., *A Concordance to the Septuagint*, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz (Austria) 1954.
- HAWKINS, *Horae Synopticae*, Oxford 1909².
- HENNECKE E., *Neutestamentliche Apokryphen*, II, J.C.B. Mohr, Tübingen 1964³ și 1968⁴.
- JEREMIAS J., *Die Sprache des Lukasevangeliums*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1980.
- JEREMIAS J., *Jérusalem au temps de Jésus*, Cerf, Paris 1980 (titlul original: *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Göttingen 1962).
- LAKE K. – CADBURY H.J., „English Translation and Commentary”, în F.J.F. JACKSON – K. LAKE, *The Beginnings of Christianity. I. The Acts of the Apostles*, IV și V, London 1933 (= Beg.).
- MAIER J., *Il Giudaismo del Secondo Tempio*, Paideia, Brescia 1991.

- MORGENTHALER R., *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Gotthelf-Verlag, Zürich - Frankfurt a.M. 1958.
- MOULTON J.H., *A Grammar of New Testament Greek*, I-IV, T. and T. Clark, Edinburgh 1967³-1976.
- NESTLE - ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1983⁷.
- PENNA R., *L'ambiente storico culturale delle Origini Cristiane*, EDB, Bologna 1984.
- SACCHI P., *Storia del Secondo Tempio*, SEI, Torino 1994.
- SCHMOLLER A., *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1963¹³.
- SPICQ C., *Notes de Lexicographie Néo-Testamentaire. Supplément*, éd. universitaires, Vandenhoeck-Ruprecht, Fribourg-Göttingen 1982.
- STEMBERGER G., *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Città Nuova, Roma 1995.
- STRACK - BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, C.H. Beck, München 1969⁵.
- ZERWICK M. - GROSVENOR M., *A grammatical Analysis of the Greek New Testament*, ed. Pont. Ist. Biblico, Roma 1993.
- ZERWICK M., *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*, PIB, Roma 1960.
- , *Graecitas Biblica*, PIB, Roma 1960⁴.

OPERE COLECTIVE

- A Cause de l'Evangile*, Mélanges J. Dupont, Lectio Divina 123, Cerf, Paris 1985.
- Actes (Les) des Apôtres. Traditions. Rédaction. Théologie*, ed. J. Kremer, Duculot-Leuven University Press, Gembloux-Leuven 1979.
- Book (The) of Acts in its first Century Setting* (1° vol.). *Ancient Literary Setting*, ed. by B.W. Winter - A.D. Clarke, The Paternoster Press, Carlisle 1993.
- Coniectanea Neotestamentica*, din 1935 ș.u.
- «*De Bien des Manières*». *La Recherche Biblique aux abords du XXI^e siècle.*, LD 163, Cerf, Paris 1995.
- Evangile (L) Exploré*, Mélanges offerts à S. Légasse, LD 166, Cerf, Paris 1996.
- Glaube und Eschatologie*, Festschrift für W.G. Kümmel, ed. E. Grässer - O. Merk, J.C.B. Mohr, Tübingen 1985.
- Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften, Quaestiones Disputatae* 89, Herder, Freiburg 1981.
- Sangue e Antropologia Biblica*, ed. Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1981.
- Storiografia (La) nella Bibbia*, ABI, EDB, Bologna 1986.
- Treue (Der) Gottes trauen*, Fest. G. Schneider, Herder, Freiburg 1991.
- Unité et Diversité de l'Eglise*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989.
- Vom Urchristentum zu Jesus*. Festschrift für J. Gnllka, Herder, Freiburg 1989.

STUDII ȘI MONOGRAFII

- ALAND B., „Entstehung, Charakter und Herkunft des Sog. Westlichen Textes untersucht an der Apostelgeschichte”, *Eph. Théol. Lou.* 1 (1986) 5ș.u.
- ALETTI J.-N., „Le Naufrage d'Actes 27”, în *L'Evangile Exploré*. Mélanges offerts à S. Légasse, LD 166, Cerf, Paris 1996.
- , *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?*, Desclée, Paris 1994.

- ALETTI J.-N., *Il Racconto come Teologia*, Dehoniane, Roma 1996.
- ARAI S., „Zum «Tempelwort» Jesu in Apostelgeschichte 6,14”, *NTS* 34 (1988) 398§.u.
- BARBAGLIO G., *Paolo di Tarso e le Origini Cristiane*, Cittadella ed., Assisi 1985.
- BARBI A., „Il paulinismo degli Atti”, *Riv. Bib.* 34 (1986) 471-518.
- , „La missione negli Atti degli Apostoli”, *Ricerche Storico-Bibliche* 1 (1990) 127§.u.
- BECKER J., *Paulus der Apostel der Völker*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1989.
- BETORI G., „Lo Spirito e l'annuncio della Parola negli Atti degli Apostoli”, *Riv. Bib.* 35/4 (1987) 399§.u.
- BETORI G., „Gli Atti come opera storiografica. Osservazioni di metodo”, in *La Storiografia nella Bibbia*, cit., 103§.u.
- , „L'Antico Testamento negli Atti”, *Riv. Bib.* 32/2 (1984) 211§.u.
- , „La strutturazione del libro degli Atti: una proposta”, *Riv. Bib.* 42/1 (1994) 3-34.
- , *Perseguitati a causa del Nome*, Analecta Biblica 97, BIP, Roma 1981.
- BORNKAMM G., *Paulus*, Urban-Taschenbücher, Kohlhammer, Stuttgart 1979⁴.
- BOVON F., „L'importance des médiations dans le projet théologique de Luc”, *NTS* 21 (1974) 23§.u.
- , *L'oeuvre de Luc. Etudes d'exégèse et de théologie*, LD 130, Cerf, Paris 1987.
- , *Luc le Théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel-Paris 1978.
- BOWKER J.W., „Speeches in Acts. A Study in Proem and Yelammedenu Form”, *NTS* 14 (1967-68) 96§.u.
- BUCHAKD CH., *Der Dreizehnte Zeuge. Traditionen -und Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus*, FRLANT 103, Göttingen 1970.
- CADBURY H.J., „«We» and «I» Passages in Luke-Acts”, *NTS* 3 (1956-57) 128§.u.
- CALLAN TERRANCE..., „The Preface of Luke-Acts and Historiography”, *NTS* 4 (1985) 576§.u.
- CASSIDY R.J., *Society and Politics in the Acts of the Apostles*, Maryknoll, New York 1987.
- CONZELMANN H., *Die Mitte der Zeit*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1964⁵.
- CULLMANN O., *Des Sources de l'Evangile à la formation de la théologie chrétienne*, Bibliothèque Théologique, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1969.
- DA SPONGANO B., „La concezione teologica della predicazione nel libro degli Atti”, *Riv. Bib.* 21 (1973) 147§.u.
- DAWSEY J., „The literary unity of Luke-Acts: Questions of style - A Task for literary Critics”, *NTS* 35 (1989) 48§.u.
- DE LA POTTERIE I., „Les deux noms de Jérusalem dans les Actes des Apôtres”, *Bb* 2 (1982) 153§.u.
- DEL VERME M., „La comunione dei beni nella comunità primitiva di Gerusalemme”, *Riv. Bib.* 23 (1975) 353§.u.
- DELLING G., „Die Jesusgeschichte in der Verkündigung nach Acta”, *NTS* 19(1973) 373§.u.
- DIBELIUS M., *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, ed. H. Greeven, FRLANT 60, Göttingen 1953² (1968⁵).
- DILLON R.J., „The prophecy of Christ and his Witnesses according to the discourses of Acts”, *NTS* 4 (1986) 544§.u.
- DODD C.H., *Conformément aux Ecritures*, ed. du Seuil, Paris 1968.
- DOEVE J.W., *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Assen 1953.
- DÖMER M., *Das Heil Gottes. Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes*, Verlag P. Hanstein, GmbH, Köln-Bonn 1978.

- DUMAIS M., „Le rôle des Douze, de Pierre et de Jérusalem dans la fondation et la vie des communautés chrétiennes des Actes”, in *Unité et Diversité dans l'Eglise*, Librairie et éd. Vaticane, Città del Vaticano 1989, 237§.u.
- DUMAIS M., „Les Actes des Apôtres”, in *Introduction à la Bible. Le Nouveau Testament. 8. Homélies sur l'Ecriture à l'époque apostolique*, Desclée, Paris 1989, 99§.u.
- DUPONT J., *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, Studi Biblici 10, EDB. Bologna 1984.
- , *Etudes sur les Actes des Apôtres*, LD 45, Cerf, Paris 1967.
- , *Il Testamento Pastorale di San Paolo*, ed. Paoline, Milano 1967.
- , „La structure oratoire du discours d'Etienne”, *Bb* 66 (1985) 153§.u.
- , *Les Béatitudes*, I-III, Gabalda, Paris 1973.
- , *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, LD 118, Cerf, Paris 1984.
- ELLIGER W., *Paulus in Griechenland*, SBS 92/93, Stuttgart 1978.
- ELLIOTT J.K., „The Text of Acts in the Light of two Recent Studies”, *NTS* 34 (1988) 250§.u.
- ELLIS E.E., „Midraschartige Züge in den Reden der Apostelgeschichte”, *ZNW* 62 (1971) 94§.u.
- FEUILLET A., „Le «commencement» de l'Economie Chrétienne d'après He II, 3-4; Mc I, le Ac. 11-2”, *NTS* 2 (1978) 163§.u.
- FITZMYER J.A., *Luke. The Theologian. Aspects of his Teaching*, Geoffrey Chapman, London 1989.
- FFOZZI G., „La «missione» in Luca-Atti”, *Riv. Bib.* 32/2 (1984) 395§.u.
- FUSCO V., „Progetto storiografico e progetto teologico nell'opera lucana”, in *La Storiografia nella Bibbia*, EDB, «Atti della XXVIII Settimana Biblica» 1986, 123§.u.
- , „Le sezioni-noi degli Atti nella discussione recente”, *BeO* 25 (1983) 73§.u. (§i in *Riv. Bib.* 39 [1991] 238§.u.).
- GEORGE A., *Etudes sur l'Oeuvre de Luc*, Sources Bibliques, Gabalda, Paris 1978.
- GOLDSMITH D., „Acts 13,33-37: a Peshet on II Samuel 7”, *JBL* 87 (1968) 321§.u.
- GOPPELT L., *Theologie des Neuen Testaments*, I (1975), II (1976), Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen.
- GRÄSSER E., „Die Parusieerwartung in der Apostelgeschichte”, in *Les Actes des Apôtres. Tradition, Rédaction, Théologie*, ed. J. Kremer, Duculot-Gembloux e Leuven University Press 1979, 99§.u.
- HAEFLEWYCK J.-C., „Le texte occidental des Actes des Apôtres. A propos de la reconstruction de M-E. Boismard et A. Lamouille”, *R. Theol. Lov.* 19 (1988) 342§.u.
- HAHN F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT 83, Göttingen 1963.
- HAUSER H.J., *Strukturen der Abschlusserzählung der Apostelgeschichte (Apg 28, 16- 31)*, AB 86, Roma 1979.
- HENGEL M., „Der historiker Lukas und die Geographie Palästinas in der Apostelgeschichte”, *ZDPV* 99 (1983) 147§.u.
- , *Gli Zeloti*, Paideia, Brescia 1996.
- , *Il Paolo Precristiano*, Studi Biblici 100, Paideia, Brescia 1992.
- , *La Storiografia protocristiana*, Studi Biblici 73, Paideia, Brescia 1985.
- , *L'ellenizzazione della Giudea nel 1° secolo d.C.*, Studi Biblici 104, Paideia, Brescia 1993.
- HORN F.W., *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, Göttinger Theologische Arbeiten 26, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1983 (1986²).

- JAUBERT A., *L'Election de Matthias et le tirage au sort*, Studia Evangelica 6 (TU 112), Berlin-Ost 1973, 274ş.u.
- JOHNSON S.E., „The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts”, ZAW 66 (1954) 106-120.
- KARRIS R.J., „Missionary Communities: A New Paradigm for the Study of Luke-Acts”, CBQ 41 (1979) 80ş.u.
- KEE H.C., *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*, Studi Biblici 102, Paideia, Brescia 1993.
- KILGALLEN J.J., „The function of Stephen's Speech (Acts 7,2-53)”, Bb 70 (1989) 173ş.u.
- KLAUCK H.-J., *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas*, SBS 167 Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1996.
- KLIESCH K., *Das Heilsgeschichtliche Credo in den Reden der Apostelgeschichte*, BBr 44, Köln-Bonn 1975.
- KKEMER J., *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1-13*, SBS 63/64, KBW Verlag, Stuttgart 1973.
- KURZ W.S., „Narrative Approaches to Luke-Acts”, Bb 2 (1987) 195ş.u.
- LARSSON E., „Die Hellenisten und die Urgemeinde”, NTS 33 (1987) 205ş.u.
- LÉGASSE S., *Naissance du Baptême*, LD 153, Cerf, Paris 1993.
- , *Paul apôtre*, Cerf, Paris 1991.
- , *Stephanos*, LD 147, Cerf, Paris 1992.
- LOHFINK G., *Ascensione di Gesù*, Queriniana, Brescia 1976.
- , *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas*, St.ANT 26, München 1971.
- , *La Conversione di San Paolo*, Studi Biblici 4, Paideia, Brescia 1969.
- LÖNING K., „Paulinismus in der Apostelgeschichte”, in *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften*, QD 89, Herder, Freiburg 1981, 202ş.u.
- MADDOX R., *The Purpose of Luke-Acts*, T and T. Clark, Edinburg 1985.
- MARCONI G., „La veste (*esthês*) come categoria ermeneutica del «vedere» e semantica del divino negli scritti lucani, ovvero l'estetica non-umana di Luca”, Riv.Bib. 1 (1991) 3ş.u.
- MERK O., „Das Reich Gottes in den lukanischen Schriften”, in *Jesus und Paulus*, Festschrift für W.G. Kümmel, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1978.
- MONLOUBOU L., *La preghiera secondo Luca*, EDB, Bologna 1979.
- MÜLLER P.-G., „Der «Paulinismus» in der Apostelgeschichte. Ein forschungsgeschichtlicher Ueberblick”, in *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften*, QD 89, Herder, Freiburg 1981, 157ş.u.
- MURPHY-O'CONNOR J., *Paul. A critical Life*, Clarendon Press, Oxford 1996.
- MUSSNER E., *Praesentia Salutis*, Patmos, Düsseldorf 1967.
- , „Wohnung Gottes und Menschensohn nach der Stephanusperikope (Apg 6,8–8,2), in *Jesus und der Menschensohn*, Fest. A. Vogtle, Herder, Freiburg 1975, 283ş.u.
- NEIRYNCK F., „Le livre des Actes dans les Récents Commentaires”, Eph. Théol. 4 (1983) 338ş.u.
- , „Le texte des Actes des Apôtres et les caractéristiques stylistiques lucaniennes”, Eph. Théol. Lov. 4 (1985) 304ş.u.
- NELLESSEN E., „Tradition und Schrift in der Perikope von der Erwählung Matthias”, BZ 2 (1975) 205ş.u.
- NORDEN E., *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, Berlin-Leipzig 1913 (ripr. Darmstadt 1971).

- O'TOOLE R.F., *L'Unità della Teologia di Luca. Un'analisi del vangelo di Luca e degli Atti*, ed. ElleDiCi, Torino 1994.
- PALMER D.W., „The literary Background of Acts 1, 1-14”, *NTS* 3 (1987). 427s.u.
- PANIMOLLE S.A., *Il Discorso di Pietro all'assemblea apostolica*, I-III, Bologna 1976, 1977, 1978.
- PENNA R., *Paolo di Tarso. Un cristianesimo possibile*, ed. Paoline, 1992.
- , „Lo Spirito di Cristo”, supplementi alla *Riv. Bib.* 7, Paideia, Brescia 1976.
- , „Lo «Spirito di Gesù»”, *Riv. Bib.* 20 (1972) 241s.u.
- Perrot Ch., *Jésus, Christ et Seigneur des Premiers Chrétiens*, Desclée, Paris 1997.
- PLÜMACHER E., „Die Missionsreden der Apostelgeschichte und Dionys von Halikarnass”, *NTS* 39 (1993) 161s.u.
- , „Wirklichkeitserfahrung und Geschichtsschreibung bei Lukas. Erwägungen zu den Wir-Stücken der Apostelgeschichte”, *ZNW* 68 (1977) 2-22.
- PRAEDER S.M., „The Problem of First Person Narration in Acts”, *NT* 29 (1987) 193s.u.
- , „Acts 21,1-28,16: Sea Voyages in Ancient Literature and the Theology of Luke-Acts”, *CBQ* 46 (1984) 683-706.
- PRETE B. – SCAGLIONI A., *I miracoli degli Apostoli nella Chiesa delle origini*, LDC, Leumann (Torino) 1989.
- PRETE B., „L'Arrivo di Paolo a Roma e il suo significato secondo Atti 28,16-31”, *Riv. Bib.* 31 (1983) 147s.u.
- , *L'Opera di Luca. Contenuti e prospettive*, ed. ElleDiCi, Leumann 1986.
- PUSS O., *Paulus*, Verlag F. Pustet, Regensburg 1971.
- QUESNEL M., *Baptisés dans l'Esprit*, LD 120, Cerf, Paris 1985.
- RASCO E., „Le tappe fondamentali della ricerca sugli Atti degli Apostoli”, *Gregorianum* 78/1 (1997).
- Rese M., „Die Aussagen über Jesu Tod und Auferstehung in der Apostelgeschichte – Aelteste Kerygma oder Lukanische Theologumena?”, *NTS* 30 (1984) 335s.u.
- RIESNER R., „Christen und Christliches in Qumran?”, *Eichstätter Studien* 32 (1992), Regensburg 1992.
- , *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, WUNT 71, J.C.B. Mohr, Tübingen 1994.
- RIGATO M.L., „La Testimonianza di Papia di Gerapoli sul «secondo» Giovanni e il contesto eusebiano. Riscontri nel Nuovo Testamento”, in *Atti del VI Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, ed. L. Padovese, Istituto Francescano di Spiritualità, Pont. Ateneo Antoniano, Roma 1996, 237s.u.
- RIGAUX B., *Dieu l'a ressuscité*, Duculot, Gembloux 1973.
- ROBBINS V.K., „The We-Passages in Acts and Ancient Sea Voyages”, *BR* 20 (1975) 5s.u.
- ROLLAND Ph., „L'organisation du Livre des Actes et de l'ensemble de l'oeuvre de Luc”, *Bb* 1 (1984) 81s.u.
- RUPPERT L., *Jesus als der leidende Gerechte?*, SBS 59, Stuttgart 1972.
- SANDERS J.T., *The Jews in Luke-Acts*, SCM Press, LTD, London 1987.
- SASAGU ARAI, „Zum «Tempelwort» Jesu in Apostelgeschichte 6,14”, *NTS* 34 (1988) 397s.u.
- SCHENKE L., „Die Kontrastformel Apg 4,10b”, *BZ* 1 (1982) 1s.u.
- SCHLOSSER J., *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, I-II, Gabalda, Paris 1980.
- SCHMITT J., *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris 1949.
- SCHNACKENBURG R., *Règne et Royaume de Dieu*, éd. de l'Orante, Paris 1964.
- , *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Herders theologischer Kommentar zum NT. Supplementband, Herder, Freiburg 1993.

- SCHNEIDER G., *Lukas, Theologe der Heilsgeschichte*, Verlag P. Hanstein, Königstein-Ts-Bonn 1985.
- SCHÜRMANN H., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Synoptischen Evangelien*, Patmos, Düsseldorf 1968.
- Segalla G., „L'etica narrativa di Luca-Atti”, *Teologia. Rivista della facoltà teologica dell'Italia Settentrionale*, 20 (1995) 34-74.
- STUHLMACHER P., *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, I, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1992.
- SUHL A., *Paulus und seine Briefe*, G. Mohn, Gütersloh 1975.
- TANNEHILL R.C., *The Narrative Unity of Luke-Acts*, Fortress Press, Philadelphia 1986, 1990.
- TAYLOR J., *Les Actes des Deux Apôtres. Commentaire historique*, I-II, Gabalda, Paris 1994, 1996.
- , „The Making of Acts: a new Account”, *RB* 97 (1990) 504s.u.
- THORNTON C.-J., *Der Zeuge des Zeugen*, WUZNT 56, J.C.B. Mohr, Tübingen 1991.
- TOSCO L., *Pietro e Paolo Ministri del Giudizio di Dio. Studio del genere letterario e della funzione di At 5,1-11 e 13,4-12*, Supplementi alla Rivista Biblica 19, EDB, Bologna 1989.
- VAN UNNIK W.C., „Luk's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography”, in *Les Actes des Apôtres*, ed. J. Kremer, 37s.u.
- VON HARNACK A., *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament 1, Leipzig 1906.
- WARNECKE H., *Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus*, SBS 127, Stuttgart 1987.
- WEHNERT J., *Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte. Ein lukanisches Stilmittel jüdischer Tradition*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1989.
- WEISER A., *Studien zu Christsein und Kirche*, SBANT, Stuttgart 1990.
- WLLCOX M., *The Semitisms of Acts*, Oxford 1965.
- , „The Judas-Tradition in Acts 1,15-26”, *NTS* 19 (1972-1973).
- WLLKENS U., *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, WMANT 5, Neukirchen 1974³.
- ZEDDA S., *Teologia della Salvezza negli Atti degli Apostoli*, Studi Biblici 20, EDB, Bologna 1994.
- ZELLER E., *Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht*, Stuttgart 1854.
- ZLNGG R., *Das Wachsen der Kirche. Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie*, Freiburg-Göttingen 1974.

